المركز القومى للترجمة

جوناثان رى   وج .أو .أرمسون

الموسوعة الفلسفية المختصرة

ترجمة

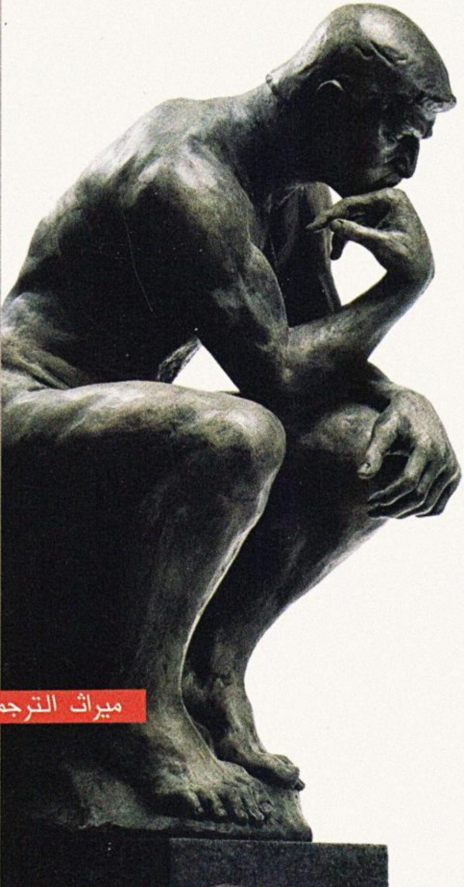
فؤاد كامل

جلال العشرى

عبد الرشيد الصادق محمودى

مراجعة وإشراف

زكى نجيب محمود



2287

ميراث الترجمة

الموسوعة الفلسفية المختصرة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحى

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2287
- الموسوعة الفلسفية المختصرة
- جوناثان رى، و ج. أو. أرمسون
- فؤاد كامل، وجلال العشرى، وعبد الرشيد الصادق محمودى
- زكى نجيب محمود
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
The Concise Encyclopedia of Western Philosophy
By: Johnathan Ree & J.O. Urmson

Third edition published 2005 by Routledge, 2 Park Square,
Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN
Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

الموسوعة الفلسفية المختصرة

تأليف : جوناثان رى ، و ج . أو . أرمسون

ترجمة

فؤاد كامل و جلال العشرى و عبد الرشيد الصادق محمودى

مراجعة وإشراف

زكى نجيب محمود

2013

المـوسـوعة الفلسـفية المختصرة/ نقلها عن
الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشيد
الصادق محمودى: راجعها وأشرف عليها زكى
نجيب محمود. ـ القاهرة : الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١٢.
٦١٢ص: ٢٨سم. ـ (المركز القومى للترجمة)
تدمك ٤ ٢٠١ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلسـفة ـ موسـوعات.
أ ـ كامل، فؤاد. (مترجم)
ب ـ العشرى، جلال. (مترجم مشارك)
ج ـ محمودى، عبد الرشيد الصادق . (مترجم مشارك)
د ـ محمود، زكى نجيب، ١٩٠٥ ـ ١٩٩٣. (مراجع ومشرف)
رقم الإيداع بدار الكتب ٣٤٠٣/ ٢٠١٣
I. S. B. N 978 - 977 - 448 -201 - 4
ديوى١٠٢

مقدمة

بقلم المحرر

لعل هناك ميادين للبحث تقتصر فيها المهمة الرئيسية للقائم بعملية التجميع لموسوعة ما ، والمغتبط لما يفعل ، على جمع طائفة من المقالات المحايدة التى تعرض النتائج الرئيسية المتفق عليها • والظاهر أن هذا القول يصدق بالنسبة للعلوم الا فيما يتعلق بأحدث ما وصل اليه البحث من تخوم ، وما لا يزال تأملات عند طلائع السير العلمى • أما الفلسفة ، فليس فيها مجموعة من النتائج متفق عليها باجماع محترفيها ، وذلك لأسباب سنبسطها فى موضع تال من هذه المقدمة •

قال ديكارت فى كتابه « مقال فى المنهج » :

« ليس فى نطاقها (أى فى نطاق الفلسفة) أمر واحد ليس موضعا للخلاف حتى اليوم • » وهو قول يصدق فى القرن العشرين صدقه فى القرن السابع عشر • ومن هنا كانت أية مجموعة من الاجابات التى توضع لمشكلات الفلسفة الرئيسية – بالغة مابلغت شهرة مؤلفيها – اما أن تمثل وجهة واحدة من بين مالا يحصى من وجهات النظر وأن تكون بمثابة بيان حزبى ، واما أن يظل يناقض بعضها بعضا • ويترتب على هذا أنه لا يمكن لأية موسوعة فلسفية أن تضطلع بتقديم اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة دون أحد أمرين : فاما أن تخدع قراءها بان تصور لهم ما هو فى حقيقة الأمر أحد الآراء المتخاصمة على أنه الاجابة المتفق عليها ، واما أن تربكهم بسلسلة من الاجابات المتعارضة ؛ ولما كان الأمر كذلك فقد آثرنا ألا نجيب عن هذه الأسئلة اطلاقا •

ولهذا فالباحث فى هذه الموسوعة سيبحث عبثا عن حل للغز الكون بل انه سيبحث عبثا عما يقال عن حقيقة المادة أو عدم حقيقتها ، وعما اذا كانت المعايير الأخلاقية موضوعية أو ذاتية ، أو عن العلاقة بين العقل والبدن • لكن يبقى مع ذلك مهام كثيرة أخرى يمكن لموسوعة فلسفية أن تؤديها ، فمن الممكن – أولا – تقديم شروح للمصطلحات الفنية الرئيسية التى يستخدمها الفلاسفة على اختلاف آرائهم ، ذلك أن مصطلحات من قبيل « تحليل » و « مقولة » و « كلى » و «جدل» و « معطى حسى » تستخدم فى النصوص الفلسفية بصفة مستمرة ولا يمكن لمعجم – حتى ولو كان أفضل المعاجم – أن يقدم لها شرحا وافيا • ثم يمكن – ثانيا – تقديم عرض للاجابات الرئيسية عن الأسئلة الفلسفية ، أعنى لتلك المواقف النموذجية التى يشيع الأخذ بها شيوعا جعلنا نطلق عليها أسماء من قبيل الواقعية ، والمثالية ، والواحدية ، والثنائية ، والاسمية ، والتصورية ، والعقلية ، والتجريبية ، فهذه المذاهب أقرب الى أن تكون هياكل لمواقف فلسفية منها الى أن تكون اجابات وافية ؛ وان فيلسوفا جديرا بالاعتبار لا يمكن أن يوصف وصفا وافيا بأنه يعتنق مزيجا – أى مزيج – من هذه المذاهب ، لأن لديه دائما اضافته الجديدة الخاصة به والتى يتصدى لتقديمها • لكن قراءة الفلسفة مستحيلة على من يبتغيها دون شىء من الفهم لهذه المصطلحات وذلك على الرغم من خطورة الكثير منها وتضليلها •

ثم يمكن – ثالثا – عرض أعمال الفلاسفة وآرائهم كل على حدة بصورة موجزة ؛ نعم انه لا شك فى أن هذا العرض لن يغنى كل الغناء عن

قراءة الفيلسوف نفسه ، لكن اما أن يمدنا بمعلومات تقوم من فلسفة الفيلسوف مقام الأرضية من الصورة ، واما أن يكون دليلا أوليا يهدينا فى قراءة مؤلفاته ٠

ويمكن - أخيرا - أن تشار اشارة يسيرة الى الميادين الرئيسية للبحث الفلسفى ، وذلك بمقالات تكتب عن المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال تحاول أن تبين ماهى المشكلات الفلسفية التى يعالجها الفلاسفة فى نطاق هذه الميادين ٠ ومعظم مقالات هذه الموسوعة يندرج فى مجموعة أو فى أخرى من هذه المجموعات الأربع وهى : شرح المصطلحات الفنية ، وتعريف بالمذاهب المشهورة ، وعرض للفلاسفة كل على حدة، ووصف عام للميادين الرئيسية فىالبحثالفلسفى. لكن أكثر الكتاب أمانة ونزاهة لابد - حتى فى مقالات من هذا القبيل - أن يقع فى شىء من التحيز لأنه لابد أن يختار ويشرح ويفسر ؛ بيد أنه فى امكان القارىء اذا ما وضع فى اعتباره هذا التحفظ الذى لا مناص منه ، أن يطمئن الى أنه واجد هنا معلومات دقيقة بدلا من تعبيرات يتحيز بها أصحابها لرأى خاص ٠

على أن هذه الموسوعة موجزة ، ولا جدال فى أن تحقيق الايجاز يقتضى حذف المواد التى لا تقتضيها الضرورة ٠ لكن على المحرر مع ذلك أن يواجه قرارات عسيرة ؛ فهل يحاول أن يضمن الموسوعة مقالات فى كل موضوع قد يتوقع أو قد يأمل قارىء - غير مسرف فى توقعه أو أمله - أن يجد عنه بعض العلم ؟ ان محاولة كهذه مصيرها الى الفشل ، لكنها حتى بصرف النظر عن هذا لا يمكن أن تتم الا نظير ايجاز المقالات جميعا ايجازا شديدا. زد على ذلك أن هذا الاجراء معيب بنقص يحسم لنا الأمر حسما وهو أن موضوعات كثيرة لا يمكن أن يقال فيها شىء يستحق الذكر فى حيز مقالة قصيرة ؛ فتاريخ ميلاد كانت وتاريخ وفاته وقائمة بأهم مؤلفاته الفلسفية يمكن أن تكتب فى مقالة لا يتجاوز عدد كلماتها مائة كلمة ، أما اذا أردنا أن نقدم عرضا لآراء كانت ، كائنا ما كان هذا العرض ، فمن المحقق أن شيئا يقال فى فقرة أو فقرتين قصيرتين لابد أن يتصف بما هو أسوأ من عدم النفع ، لأنه سيكون غير مفهوم فى معظمه ومضللا حيث يكون مفهوما ٠ والواقع أن المقالة التى عن كانت فى هذه الموسوعة تشمل ستة آلاف كلمة تقريبا ، وسوف يتبين القارىء المطلع على الفور - وهذا ماينبغى أن نطالب القارىء غير المطلع أن يسلم به - أن هذه المقالة عرض بسيط واضح لفلسفة كانت كاقصى مايكون العرض البسيط الواضح لفلسفة كانت اتفاقا مع الدقة ، وأن ليس فيها ما يمكن أن يحذف فى عرض يسعى الى انصافه ؛ فستة آلاف كلمة فى هذه الحالة هى الحد الأدنى الملائم لتوافر الدقة وامكان الفهم ٠

الايجاز المسرف فى المقالات ، كل على حدة ، ليس اذن بالمنهج المعقول لتحقيق ايجاز شامل فى المجموع ، لذلك حددنا العدد الاجمالى للمقالات التى تحتويها (هذه الموسوعة) متبعين فى ذلك مبدأ هو : أنه من الأفضل أن نحصل على عدد متوسط من المقالات المفيدة من أن نحصل على عدد كبير من المقالات غير المفيدة ، هذا على الرغم من أن للاختيار نقائصه ٠ وبصرف النظر عن المجهود البين الذى بذلناه لتضمين الموسوعة ماهو مهم بدلا مما هو غير مهم وللتنبؤ بما عسى أن يبحث عنه القارىء على أرجح الظن ، فهناك عدد من المبادىء التى قامت فى عملية الاختيار بدور من المفيد أن نطلع عليه القارىء ٠

أول المبادىء وأهمها هو أننا اخترنا تفسيرا ضيقا الى حد ما لما عساه أن يكون قوام الفلسفة ، تفسيرا أقرب الى ماتعارف عليه الفلاسفة المحترفون فى المأثور الفلسفى الغربى منه الى العرف الشعبى. فالفيلسوف فى نظر التفكير الشعبى رجل صاحب مبدأ سام ، وهو معصوم كاقوى ما تكون عصمة الانسان مما يشغل الفانين من عامة الناس من

اهتمامات ومشـــكلات قصيرة الأجل ؛ فهو رجل هادىء لا يجفل فى مواجهـــة الشدائد ، يحمل رسالة الى الناس تدلهم كيف يحيون أفضل حياة وأحكمها ، رسالة تسمى « فلسفة الحياة » • لكن الفلاسفة فى المأثور الغربى لم يحرزوا شهرتهم بفضل سمات من هـــذا القبيل حتى ولو كانوا يتصفون بها،فقدأحرز أفلاطون وأرسطو والأكوينى وديكارت ولوك وباركلى هيوم وكانت وغيرهم من الفلاسفة الغربيين مكانتهم العظيمة بطرق جد مختلفة عن هـــذه الطرق ، وانه ليعد ــ بصـفة عامة ــ خروجا عن الموضوع أن نسأل عن « فلسفتهم فى الحياة » • ولعل الفلسفة فى الغرب لم توائم هذه الصـــورة الشعبية الا لفترة قصـــيرة قرب ميلاد المسيح عندما كان الحكماء الرواقيون والأبيقوريون يتجادلون فى الطريقة التى ينبغى أن تعاش بها الحياة • أما الفلسفة الشرقية فباستثناء عدد قليل يستوقف النظر (من فلاسفتها) قد كانت فى صورتها التقليدية أكثر اتفاقا مع هــذا التصور الشـــعبى ؛ أما وقد قررنا أن نقصر مجالنـــا على الفلسفة كما مارسها كبار الفلاسفة الغربيين ،فقد أبعدنا بناء على ذلك الفلسفة الشرقية التقليدية • وليس فى هذا القرار ايحاء بأن الحكماء البوذيين والكنفوشيين غير جديرين بالاهتمام ، كل ماهنالك أن أعمالهم ليست على علاقة وثيقة بأعمال الفلاسفة الغربيين ، وأنه ليس من الممكن أن نجمع موضوعين فى نطاق موسوعة واحدة موجزة • ولا شك أن اتخاذ قرار بشأن الطريقة التى ينبغى أن نحيا بها أهم من أى جهاد ذهنى فى سبيل الفهم النظرى ، لكن هذا المطلب الأخير هو مقصد الفلسفة الغربية.

والمبدأ الثانى للاختيار هـــو أننا قد جعلنا الأولوية لحاجات القراء غير المتخصصين ، وأننا بناء على ذلك قد اقتصرنا على أقل عدد ممكن من المقالات التى تتناول مشكلات على درجة عالية منالاحتراف، والتى تتناول الفلاسفة الذين تخصصوا فى تلك المشكلات ؛ وهكذا أبعدنا تاملات المنطق المسرفة فى التجريد ، فليس فى الموسوعة مقالة واحـــدة عن لورد كينز الذى ليس من عمل مطبوع يســـهم به فى ميدان الفلسفة الا رسالة فى الاحتمال هامة لكنها عويصـــة • والقراء الذين يستطيعون أن يتناولوا مثل هذه الموضوعات وأمثال هؤلاء المؤلفين على نحو مفيد سيكونون فى غنى عن ارشاد هـذه الموسوعة •

ولقد افترضنا ــ ثالثا ــ أن القارىء لن يكون لغويا خبيرا ، وعلى ذلك أبعدنا من الفلاسفة من ليست أعمالهم ميسورة فى ترجمات انجليزية أو أننا قد تناولناهم بصورة لعلها أوجز مما كان يجدر بمنزلتهم ؛ فهذه الموسوعة لا تزعم اذن أنها دليل شامل للفلسفة الحديثة ، وان كانت تحاول أن تتجاوز حدود الاتجاهات الفلسفية البريطانية والأمريكية المعاصرة •

لـــكن من العبث أن نزعم أن فى امكاننا أن نقدم لكل ما أوردناه وكل ما أبعدناه مسوغا معقولا؛ فبصرف النظر عن أخطاء السهو التى تعزى لكون المحرر معرضا للخطأ بحكم طبيعته البشرية ، كان لا مناص من أن نتخذ بعض القرارات المرنة الجزافية فيما يتعلق بمحتويات (الموسوعة) • وان المحرر ليبادر الآن فورا الى التعبير عن أسفه لأولئك الذين كانوا يودون اختيـــارا غير اختيارنا ، فلو انه استطاع أن يضيف الى ما اختار لأضاف الكثير ، لكن الواقع هو أن كل اضافة لما فى الموسوعة كان لابد أن تقتضى حذف شىء آخر مما أوردناه •

وكان أصعب قرار واجهناه فىاختيار المقالات هو القرار الخاص بالفلاسفة الأحياء الذين مازالت أعمالهم رهن التطور • فلقـد أوردنا كثـــيرا من الفلاسفة الأحيـــاء لكننا لم نتناول منهم أولئك الذين مازالت أعمالهم رهن التطور الا على نحو مختصر لا يدل على قيمتهم كلها ، وجعلنا الأفضلية لذوى الكتابات الميســورة فى صـــورة كتب على أولئك الذين يغلب أن تكون كتاباتهم فى المجلات

المتخصصة ؛ فقد كان من المستحيل فى هذا الميدان الخاص أن نجعل منزلة الفيلسوف هى المبدأ الوحيد للاختيار ٠

ولعل القارىء يذكر قولنا فيما تقدم أننا قد تجنبنا المقالات التى تحاول أن تجيب اجابة مباشرة على مشكلات الفلسفة الكبرى لانه ليس فى ميدان الفلسفة اجابات متفق عليها ، ولأن أية اجابة من هذا النوع تقدم فى هذه الموسوعة لابد أن تكون بناء على ذلك متحيزة وغير ملائمة على نحو ما لمحتويات موسوعة ٠ ولقد يبدو هذا القول كما لو كان هجوما على الفلسفة معاديا لها ، ولقد يكون بمثابة تبرير للرأى الذى يردد فى غير قليل من الأحيان وهو أن دراسة الفلسفة حماقة لا طائل من ورائها ومثيرة للقلق ٠ افلا يبدو أن الفلسفة مضيعة للكلام دون جدوى ، وعلى الانسان أن يعرض عنها مادامت قدماه ثابتتين على الأرض ؟ فما أحرانا — اذن — أن نمحص الأسباب التى أدت الى هذا الذى ينقص الفلسفة من الوصول الى نتائج متفق عليها لنتبين ان كانت مسوغا مقبولا لسائر ضروب التقريع العنيف التى تتعرض لها الفلسفة ٠

« الفلسفة » كلمة يونانية منقولة الينا بحروفها وهى تترجم عادة بعبارة « محبة الحكمة » ، لكن لعل الأفضل أن تترجم الى « محبة المعرفة » ٠ على أنه لم يحدث قط أن عدت جميع المعارف مما يدخل فى نطاق الفلسفة ، فلم يحدث قط أن عدت المعلومات الجزئية العملية التى ليست لها دلالة نظرية مما يدخل فى نطاق الميدان الخاص بالفيلسوف ؛ فقد يعرف الفيلسوف أسماء جيرانه وكيف يمزج نوعا من أنواع الشراب،لكن معلومات كهذه لا تعد جزءا من الدراسة الفلسفية ٠ بيد أن الفلسفة فى أول الأمر — وهذا ماينبغى أن نؤكده — كانت تحتوى على كثير من ميادين البحث التى تعد الآن خارجه تماما عن نطاق قدرة الفيلسوف بما فى ذلك ما قد نسميه الآن بالعلم ؛ فحتى الجغرافيا قد عدت جزءا من الفلسفة فيما زعم لها الجغرافى الاغريقى الكبير سترابو ٠ وبصفة عامة فان أى بحث يحفز اليه حب الاستطلاع النظرى أكثر مما تحفز اليه الحاجات العملية المباشرة كان يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الأصلى المتعارف عليه للكلمة ٠

فلما أخذت تلكم المباحث التى نسميها الآن بالعلوم تتكون ، صار من المناسب شيئا فشيئا أن نميز فى نطاق الفلسفة بين الاهتمامات الخاصة المختلفة بتسميتها «بالفلسفة الطبيعية» و «الفلسفة العقلية» و «الفلسفة الميتافيزيقية»٠ ومع ذلك فحتى وقت قريب كالقرن السابع عشر لم تكن الفلسفة الطبيعية تعد على عهد نيوتن سوى أنها اهتمام خاص فى نطاق موضوع واحد ؛ فالفلسفة الطبيعية فى نظر نيوتن الذى تخصص فيها كانت أبعد ما تكون عن علم ضيق الحدود كالفيزيقا المعاصرة كما يدل على ذلك قوله فى كتابه « الأسس » : « وعلى ذلك فان كثيرا مما نقوله عن الله بناء على دراسة ظواهر الأشياء انما هو بغير شك جزء من الفلسفة الطبيعية » لكن لما تقدمت المعرفة بالرياضة البحتة أولا ، ثم بطبيعة العالم الفيزيقية فالكيميائية ، أصبحت هذه الدراسات مباحث يتفرغ لها الاخصائيون ، وذات مناهج يحتويها اهتمام الفيلسوف،وبذلكصارت علوما قائمة بذاتها. وكان علم الحياة — ذلك المجال الذى أسهم فيه ارسطو قديما بتلك المؤلفات العظيمة — هو العلم الذى انشق بعد ذلك (عن الفلسفة) ؛ ففى منتصف القرن التاسع عشر ، استطاع هربرت سبنسر أن يؤلف نسقا فلسفيا يبتدىء بالمبادىء الميتافيزيقية الأولى وينتهى برسالة فى الأخلاق ويتضمن فيما بين البداية والنهاية كتابا فى علم الحياة ؛ لكن هذا المبحث كان فى طريقه بالفعل الى ان يصبح علما قائما بذاته ٠ أما علم النفس الذى جرى العرف على تسميته بالعلم العقلى أو بالفلسفة العقلية ، فلم يصبح علما خاصا الا فى فترة تعيها الذاكرة الحية ومازال يدرس فى اكسفورد وكيمبردج مقترنا عادة بالفلسفة ٠ وعلى الرغم من أن المنطق متضمن فىهذه الموسوعة بوصفه جانبامن

الفلسفة ، الا أنه قد أصبح فى الوقت الحاضر من التعقيد الفنى بحيث يدرس فى بعض الجامعات فى أقسام الرياضة أكثر مما يدرس فى أقسام الفلسفة •

من هذا نرى أن مجال الفلسفة قد تقلص شيئا فشيئا ؛ فجميع البحوث النظرية فى طفولتها هى جزء من الفلسفة ، ولا تكف عن أن تكون جزءا من الفلسفة الا حينما تصبح علوما راسخة ذات مناهج فنية خاصة بها ونتائج متفق عليها • وهكذا نجد فى متناول أيدينا أحد الأسباب التى تفسر لنا لماذا لا يوجد فى الفلسفة نتائج متفق عليها ؛ وهو أننا متى وجدنا منهجا وطيدا للسير فى البحث وطريقة متفقا عليها لتمحيص الفروض فى أى مجال من مجالات الفلسفة (أو فيما كان يعد فلسفة فيما مضى) نكف عن أن نسمى هذا المجال فلسفة • ومن هنا كانت الفلسفة أما أنجبت العلوم كلها بالانقسام ، اذ كانت جميعها جزءا منها ثم ولدتها وعنيت بها ابان طفولتها الواهنة ، أما وقد كبرت الآن فانها تثبت استقلالها بالطريقة الطبيعية التى يثبت بها الأطفال استقلالهم •

ولدينا فيما قدمنا تبرير كاف لدراسة الفلسفة بوصفها المصدر الأصلى لكل فهم نظرى للعالم ، ومن ثم — بطريق غير مباشر — فهى المصدر الأصلى لسيطرتنا على بيئتنا ؛ يضاف الى ذلك أنه قد يكون من قبيل التسرع أن نزعم أنه ليست هناك علوم أخرى ماتزال فى حضانة الفلسفة وهى فى مرحلة الطفولة من نموها • فاذا كان هناك جانب من نشاط الفلاسفة مايزال يبذل بوصفه المحاولات الاستكشافية الأولى فى علوم جديدة ، فان هذا يفسر لنا تفسيرا جزئيا على الأقل لماذا ماتنفك الفلسفة يعوزها أن تكون لها نتائج متفق عليها • فالى أن تتوطد دعائم علم ما من العلوم ، لا يستطيع أحد أن يعرف على نحو يقينى ماهى المناهج السليمة لتناوله ، أو حتى أن يعرف ماذا عسانا أن نفيده من وراء البحث فيه ؛ وكل ما هو مستطاع عندئذ هو أن نتحسس منهاجنا فى البحث تحسسا مستنيرا ، حتى يوفق العبقرى بمحالفة الحظ الى أن يضع العلم على أساس وطيد ؛ ومثل هذا العبقرى لا يعرفه الناس بعدئذ بوصفه فيلسوفا بل يعرفونه بوصفه أول من أسس كذا أو كذا من العلوم •

ان أحدا لا يستطيع التنبؤ بعدد العلوم التى ستنضوها الفلسفة على مر الزمن ، وان يكن تهورا منا ان نفترض بان هذه العملية قد بلغت ختامها • لكن هنا يثار السؤال عما اذا كان حتما علينا أن نفترض بأن هذه هى المهمة الوحيدة للفلسفة ، أعنى اذا كان علينا ألا نعد الفلاسفة أكثر منقابلات لتوليد العلوم التى يجدونها فى مرحلة الأجنة ، فعلينا أن نسأل عما اذا كان البحث الذى يشتغل به الفلاسفة الآن سوف يتحول بأسره فى يوم من الأيام الى طائفة من العلوم الخاصة ، أو أنه — ان لم يفعل — سوف يعد عقيما غير مجد كالتنجيم والعرافة ، أم أن هناك مجالا متميزا للفلسفة يختلف بطبيعته عن مجال العلوم بحيث لا تكون وصاية الفلسفة على العلوم الناشئة الا مهمة جزئية من مهام الفيلسوف •

لقد شاعت فى تاريخ الفلسفة مزاعم كثيرة يدعى أصحابها أنهم أقاموا ميادين خاصة من البحث الفلسفى يمكن أن تعد النتائج فيها نتائج أو مستكشفات خاصة بالفلسفة؛ بل قد عدت الفلسفة ذاتها فى بعض الأحيان علما ، لكنه علم متميز من غيره من العلوم بموضوع بحثه الخاص• فبينما تقوم العلوم الأخرى — وهى العلوم التجريبية كما يسمونها ، كالفيزيقا وعلم الحياة وعلم النفس وأمثالها — ببحث العالم المحسوس ، تقوم الفلسفة بناء على هذه النظرة ببحث العالم المعقول الكامن وراء الظواهر التى تقتصر عليها العلوم ، بحثا لابد له أن يجرى بطريق الاستدلال العقلى الخالص ودون أن يعتمد قط على الحواس • على أن الفلسفة قد وكل اليها — أحيانا أخرى — مهمة الكشف عن

تلك المبادىء العامة والموغلة فى عموميتها مما قد نفرض أنه مشترك بين العلوم كلها وأن هذه العلوم كلها منطوية عليه أو مهمة تفسير العالم تفسيرا شاملا مؤسسا على نتائج العلوم الخاصة كلها ، أو تقديم نقد عام للعلوم (ويا له من زعم خطير عريض الادعاء !) ؛أو أنه قد وكل اليها مهمة الكشف عن الافتراضات النهائية التى يتضمنها تفكيرنا بأسره • لكن بعض هذه المهام قلما حاولته الفلسفة رغم أنه مما اقترح لها أن تؤديه ؛ وحينما حاولت القيام ببعضها الآخر ، لم يكن يبدو عملها عادة أكثر من مجرد تأملات لعلها تكون غير مفهومة ، ولكنها من المؤكد بغير مسوغ يبررها فى نظر الجميع تقريبا فيماعدا أصحابها• فلا نستطيع اذن أن نرجو على أساس مزاعم من هذا القبيل أن نجد مسوغا آخر للفلسفة ، ومجالا خاصا بالبحث الفلسفى ، على الرغم من أن كثيرا من الفلاسفة الذين نادوا بهذه المزاعم قد أسهموا فى الفلسفة بأعمال عظيمة لا يسعنا أن نتجاهلها •

لقد رأينا أن سببا من بين الأسباب التى تفسر انعدام النتائج الخاصة بالفلسفة هو أن هذه النتائج تعد ، حينما نصل اليها ، بدايات لعلم قائم بذاته ولا تعود تابعة للفلسفة ؛ وعلينا الآن أن ننتقل خطوة أخرى فنرى أن ثمة مجالات أخرى فى الفلسفة يتحقق فيها شىء من التقدم ، وذلك حين يزول الاشكال عما كان يعد مشكلا بادىء الأمر • فلسنا هنا بصدد نتائج موجبة نقدمها بوصفها جزءا من مستكشفات الفلسفة ، لا لشىء الا لأن قوام التقدم هنا هو زوال حيرة الناس ، أو ابطال ظنهم بأنهم بازاء مشكلة من المشكلات فى أمور كانت ذات يوم مثارا لحيرتهم ؛ فلعلنا نجد فى هذه الناحية ، ناحية ازالة الاشكال عما يبدو فى الظاهر مشكلا ، مهمة واحدة على الأقل من مهام الفلسفة المميزة لها • على أن مثالا بسيطا قد يعين القارىء على ادراك مانحن بصدده الآن رغم أنه لابد أن يبدو مثالا تافها بحكم طبيعة الحالة ذاتها التى يتناولها : فى مستهل القرن الخامس ق•م• أخذت الحيرة طائفة من أشد الناس ذكاء بشأن العبارات السالبة وجواز صياغتها ؛ لأننا ــ وفقا لبرهانهم ــ حين نقول ان « القطة ليست بيضاء » ، فان الجزء الأول مما نقوله هو « القطة ليست (موجودة) » ، لكن اذا كانت القطة ليست (موجودة) لزم عن ذلك أن ليست هناك قطة ، ليس هناك شىء نقول عنه أى قول من الأقوال ، وعلينا أن نلتزم الصمت ، اذ لا يجوز الكلام الا عما هو كائن • هؤلاء الأذكياء كانوا مثلنا بطبيعة الحال على وعى بأن فى هذا البرهان خروجا على الادراك الفطرى السليم ، أو خروجا على «الظن» بتعبير بارمنيدس ؛ لكنهم كانوا جادين فى متابعة البرهان الى حيثما انتهى بهم دون خوف من سخرية أفاضل الناس • وقد حل أفلاطون هذا الاشكال حينما بين أن قولنا ان القطة ليست بيضاء ليس معناه انكار وجود القطة ، بل معناه أن القطة تتصف بشىء آخر غير البياض ؛ فاذا استخدمنا اللغة الاصطلاحية قلنا ان أفلاطون قد فرق بين الاستعمال الوجودى والاستعمال الحملى لفعل الكينونة (١) • فنحن هنا اذن بصدد ازالة خلط بسيط ، وان لم يكن خلطا صادرا عن غباء أو عن سذاجة فى التفكير ، لكننا لسنا بصدد نتائج موجبة بل ولسنا بصدد نتيجة تقرر طبيعة النفى بصفة قاطعة ، لأنه كان مايزال من الجائز ــ كما أثبت التاريخ فيما بعد على نحو واضح غاية الوضوح ــ أن يقع الناس فى الخلط والحيرة فيما يتصل بالنفى على أنحاء جديدة لم يتنبأ بها أفلاطون •

فالعبارات السالبة مبعث حيرة شديدة لكل من يفكر فيها ، ولن ينتهى قط مايدور حولها من مشكلات ؛ وكلما أزلنا من هذه المشكلات مشكلة ، حققنا بذلك تقدما فلسفيا هو تقدم نحو الوضوح . لكنك لا تكاد تجد أية نتائج موجبة يمكن أن تعدها

---

(١) هذه خاصة من خصائص فعل الكينونة فى اللغات الاوربية ، فقد تستعمله فعلا وجوديا فتقول «القطة كائنة» وقد تستعمله رابطة بين الموضوع والمحمول كأن تقول « القطة (هى) بيضاء » • (المترجم)

معرفة فلسفية ، وتاريخ الفلسفة ملىء بأمثلة من هذا القبيل ، بعضها أعقد بكثير من هذا المثال الذى بسطناه لتونا • ولعل الفلاسفة الكبار لم يجدوا الحلول النهائية لهذه المشكلة أو تلك ، لكن كان من نتائج أعمالهم أن ثمة أنواعا من الحيرة بازاء بعض المشكلات ، لم يعد ثمة مايدعو الطالب الذى قرأ مؤلفاتهم أن تأخذه الحيرة بازائها قط • والحقيقة أنه ليس هناك فيما يبدو حل نهائى لهذه المشكلات ، وكل ماهنالك هو جهاد موصول الا نسير فى حيرة وبأعين مغمضـــة ، والا نزل فى خـلط يكتنف تصوراتنا •

لعل الفلاســفة أجمعين يوافقون على أن خير مايوصف به بعض ماتؤديه الفلسفة هو أنه بمثابة اقصاء لبعض أنواع الخلط وليس هـــو بالكشف الايجابى ، بل لقد أراد بعض الفلاسفة المحدثين أن يذهبوا الى أن جميع المشكلات الفلسفية الأصيلة هى أقرب الى أن تكون ألغازا تحل منها الى أن تكون أسئلة يجاب عنها • وان أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بفتجنشتين ليرتبط ذكرهم بصفة خاصـة بهذا الرأى الذى عبر عنه فتجنشتين فى « أبحاثه الفلسفية » بطريقة تستوقف النظر ، وهم بزعمهم هذا انما يريدون من بين مايريدونه أن يقصوا من نطاق الفلسفة بعض المسائل التى لا يعدونها من قبيل « الألغاز » كمسائل عــلم النفس وأحـكام القيمة على سبيل المثال • والى هــذا الحد والمسألة تقتصر على أن نعرف الى أى مدى يحسن بنا أن نمد نطاق استخدامنا لكلمة فلسفة ؛ لكنهم لا يقفون عند هـــذا الحد ، بل يزعمون كذلك أن كثيرا من مشكلات الفلسفة الرئيسية ، مثل مسألة حرية الارادة أو مشكلة تبرير الاستقراء هى — على عكس ماتوحى به المظاهر — من هــذا النوع ، أعنى أنها مجرد ألغاز لا تنشأ الا نتيجة لما نقع فيه من خلط فى تصوراتنا ، وهــو خلط من شأنه أن يزول لو نقينا عقولنا من هذه الأخلاط • وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الرأى قولا مفيدا فى مقدمة محايدة هو أن ليس هناك منهج متفق عليه أو اجابة متفق عليها لحل أية مسألة من هذه المسائل الرئيسية ، وأننـــا بناء على ذلك لا نستطيع أن نعرف ما اذا كانت هذه المسائل من طبيعة بعينها او من طبيعة أخرى • فقد يتبين لنـــا فيما بعد أن الاجابة عنها ممكنة عن طريق علم جديد سيبتكر فيما بعد ، أو أنها أخلاط تصورية ، أو أنها تتطلب تناولا فلسفيا جديدا من نوع خاص ، أو أنها قد تبقى الى الأبد بغير حل؛أو قد نتبين أن بعضها من نوع ما وبعضها الآخر من نوع آخر • فليس فى وسعنا الآن أن نقرر شيئا فى هذا الصدد لأننا لم نتمكن حتى الآن من تبيان أى نوع من الاجابة عن هذه المسائل يمكن أن يكون مقنعا ، لكننا نرفض قطعا قبول النصيحة السهلة اليائسة التى تحثنا على ألا نعبأ بها •

لكن شيئا آخر يمكن أن يقال ردا على اتهام الفلسفة بأنها لا تنتهى الى أية نتائج ؛ فلقد أحرزت الفلسفة تقدما كبيرا حتى فيما يتعلق بتلك المشكلات التى لابد أن يسلم أى شخص غير متحيز بأنها قد لبثت بغير اجابة قاطعة من الفلاسفة • فما فتئت تتحسن مناهج البحث كلها التى خطرت للفكر حتى يومنا هذا ، ومافتئت تتميز المسائل التى اختلط بعضها ببعض فيما مضى ، ومافتئنا نجد مشكلات جـديدة تكتنف وجهات النظر القديمة • فالواهم بأن الفلسفة تقف جامدة انما يقع فى خطأ جسيم لأنها تتغير تغيرا مستمرا ، وهى تتغير الى ماهـو أفضل حتى ولو لم تصل قط الى غايتها •

فليس ثمة مايسوغ استطرادنا فى مسألة طبيعة الفلسفة ، وفى الأســباب التى تفسر ندرة « نتائج الفلسفة » أيا ما كانت هذه النتائج • فقد قلنا مايكفى للتوضيح بأننـــا فى موسوعة كهذه لا نستطيع أن نقدم اجابات قاطعـــة عن المسائل الفلســـفية ؛ فعلينا أن نقصر اهتمامنا على شرح مختلف المصطلحات الفنية التى يستخدمها الفلاسفة فى محاولاتهم الاجابة عن هذه المسائل ، وعلى بسط الاجابات التى يقدمها مختلف الفلاسفة الكبار عنها، وعلى عرض بعض الطرق المتبعة فى محاولة الاجابة

عنها • فعلى القارىء اذن أن يزيد اطلاعه بنفسه ، وقد زودناه هنا بقائمة يستطيع أن يجد فيها من الكتب مايزيد به اطلاعه فيمعظم المسائل الرئيسية في الفلسفة • وعليه فوق كل شيء أن يبذل بنفسه مزيدا من التفكير اذ لا يقتصر الأمر في الفلسفة على أن ليس فيها اجابات متفق عليها ، بل ليس فيها أيضا من الاسناد مايمكن أن يؤخذ مأخذ الفيصل الحاسم في مواضع الخلاف • وعلى كل انسان في نهاية الأمر أن يكون لنفسه رأيا في مسائل الفلسفة حسب تقديره لمختلف الحجج التي قد يضعها له الآخرون لتكون منه موضع النظر •

لكننا اذا لم نكن لنتوقع أن نجد اجابات نهائية للمسائل الفلسفية في موسوعة ، أو في أي كتاب آخر ، فان المبتدىء في الفلسفة قد يسأل محقا : ماذا عسى أن تكون أفضل طريقة يمكنه اتباعها للزيادة من قدرته الفلسفية ؟ وبينما نرجو أن تكون له هذه الموسوعة مرجعا مفيدا ، فلا بأس في ان نحاول هنا أن نقدم له شيئا من الارشاد فيما يتعلق بأفضل الطرق التي يتناول بها الانتاج الضخم الذي أنتجته الفلسفة ؛ ولعل معظم من يعتزمون دراسة الفلسفة يبدءون بقراءة كتاب من الكتب التعليمية التي وضعت للمبتدئين ، أو بكتاب عام في تاريخ الفلسفة • وقد يبدو أن هذه الطريقة هي أكثر الطرق اتفاقا مع المنطق ، لكن خطة للدراسة من هذا النوع قد تكون مثيرة للضجر وغير مثمرة ، وثمة خطة أخرى مختلفة تمام الاختلاف يمكن أن يقال الكثير في تحبيذها للمبتدىء ؛ فقد ننصح المبتدىء في الفلسفة أن يبدأ بقراءة بعض الكتب البسيطة من المؤلفات الكلاسية العظيمة في الفلسفة مثل كتاب باركلي « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ، وكتاب ديكارت « مقال في المنهج » ، وكتاب هيوم « بحث في العقل البشرى » ، وكتاب أفلاطون «الجمهورية» ، وكتاب مل «مذهب المنفعة» ، وكتاب رسل « مشكلات الفلسفة » • مثل هذه الكتب لا نوصي بقراءتها لأن محرر هذه الموسوعة يتفق معها ، أو لأنه يعتقد أن القارىء سوف يتفق معها ، فالحقيقة أنه محال على أي انسان أن يتفق معها جميعا ، لأنها تختلف فيما بينها • انما نوصي بها لأنها مؤلفات مثيرة جريئة من انتاج عقول هي من أعظم العقول التي تناولت الموضوعات الفلسفية على الاطلاق ، ولأنها بسيطة بمعنى أن مدلولها العام سيتضح لأي قارىء متنبه ، وان لم يكن فيمستطاعه قط أن يستنفد كل مافيها • والقارىء لكتب من هذا القبيل (للكتب وليس لمجرد مختارات منها) اذا ظل بعد قراءتها غير محب للفلسفة ، فله أن يزعم لنفسه وهو مطمئن بأن الفلسفة لم تخلق له• واذا مابدأ المبتدىء هذه البداية ، فلسوف يجد في نفسه القدرة على المضي في الطريق مستعينا بهذه الموسوعة ومسترشدا باهتماماته الخاصة • وليس قصدنا من هذه التوصيات بطبيعة الحال أن نوحي للقارىء بصورة أو بأخرى ألا يقرأ مطلقا الكتب التعليمية وكتب تاريخ الفلسفة ، بل كل ماأردناه هو أن ننصح المبتدىء الذي لا يعتمد الا على نفسه ألا يقتصر في بداية دراساته على هذه الكتب ليجعل منها غذاءه الكامل •

لقد أنذرنا القارىء انذارا شديدا بأنه ليس في الفلسفة من سلطات تستطيع أن تقدم لنا اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة لكن لا حاجة لنا الى القول بأن الفلاسفة يتفاوتون في قدراتهم ؛ فمن الفلاسفة من لديه القدرة والرغبة في أن يسوق حديثه سهلا واضحا،ومنهم من تجيء كلماته غامضة غموض تفكيره ، هناك من الفلاسفة من عنوا

بدراســـة ماقاله غيرهم ، وآخرون أقل من هؤلاء وثوقا فى معرفتهم التاريخية • وان المحرر والقارىء كليهما ليعدان نفسيهما مجدودين لأن كثيرا من أشهر الفلاســـفة وأقدرهم فى الوقت الحاضر قد قبلوا المشاركة فى هـــذه الموسوعة ، كما قبلوا الاضطلاع بمهمة التحدث بأبسط وأوضح عبارة تسمح بها مقتضيات الدقة • لكن على القارىء أن يتوقع بطبيعة الحال شيئا من التفاوت فى درجـة الصعوبة فما كانت الفلسفة سهلة أبدا ، فمن المحال ومن العبث أن نحاول كتابة مقالة عن أحـد مناطقة العصور الوسطى مثلا ، بحيث تجىء فى بساطة المقالة الأساسية التى كتبت عن المنطق • ولكن على الرغم من أن كثيرا من المقالات سوف يثير اهتمام الخبير المتقدم فى دراســـة الفلسفة ، فان اهتمامات القارىء الذكى من غير المختصين قد جعل لها الاعتبار الأول على الدوام •

(أ)

ابن باجة : هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ولد فى سرقسطة ، ولا نعرف عن حياته أكثر من أنه كان فى اشبيلية عام ١١١٨ م بعد سقوط سرقسطة ثم نراه بعد ذلك فى غرناطة ، ثم انتقل الى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين ، ومات عام ١١٣٨ م ٠

كانت مؤلفات ابن باجة شروحا للمذهب الأرسطى أقرب منها الى أن تكون مذهبا فلسفيا خاصا به ؛ على أن من أهم ما يلفت النظر عنده هو طريقته فى بيان تكامل العقل الانسانى ومبلغ الانسان من العلم ومكانه بين الموجودات ؛ فيذهب ابن باجة الى أن الموجودات قسمان : متحرك وغير متحرك ؛ والمتحرك مادى متناه ، وليست حركته نابعة من ذاته ، بل ترتد الى قوة لامتناهية ؛ وهذه القوة موجودة من الأزل ، وهى العقل ؛ لكن العقل وان يكن هو الذى يحرك المادة الا أنه لا يحركها مباشرة ، بل يتوسط بينهما النفس ؛ أى أن المحرك المباشر للجسم هو النفس ، والنفس بدورها تتأثر بالعقل ٠

ويقيم ابن باجة مذهبه فى العقل على أساس أن المبدأين الأساسيين هما الهيولى والصورة ، لكن بينما يجوز أن توجد الصورة مجردة عن الهيولى ، فلا يمكن للهيولى أن توجد بغير صورة ؛ وامكان قيام الصورة مستقلة عن المادة هو الذى يجعل التغير ممكنا ، لأن التغير عبارة عن حلول صورة فى المادة مكان صورة ٠

والصور تتدرج فى تسلسل صاعد ، فأدناها هى الصورة الهيولانية التى تتصل بالمادة ، وأعلاها هى صورة العقل المفارق ؛ والعقل الانسانى فى تطوره وتكامله انما يصعد فى هذا السلم المتدرج من أدناه الى أعلاه ؛ فيبدأ أولا بادراك الصور الماثلة فى الأجسام المادية ، ثم يعلو الى ادراك تصورات النفس التى هى مرحلة وسطى بين الحس والعقل ، ثم يعلو الى ادراك العقل الانسانى فى ذاته ، ثم يعلو الى ادراك العقل الفعال الذى هو فى مرتبة تعلو على مرتبة العقل الانسانى ، ثم يعلو الى ادراك عقول الأفلاك ، التى هى عقول رتبتها فوق رتبة العقل الفعال ، ثم يعلو الى حيث يدرك العقل الأول وهو الله ؛ وهكذا يتم الصعود مسترشدا — لا بالتصوف — بل بالفلسفة التأملية ؛ أى أن العقل الانسانى يصل الى كماله بالمعرفة العقلية ؛ والنظر العقلى هو السعادة العظمى ٠ ولابن باجة كتاب « تدبير المتوحد » الذى يقول فيه ان الحياة الانسانية التى تجىء وفقا لاملاء العقل لا تتحقق الا اذا اعتزل الانسان حياة المجتمع أحيانا ؛ ويجوز للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ليعيشوا حياتهم العقلية الرفيعة بمعزل عن شواغل العامة ٠

ابن خلدون : هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٣٢ م وتوفى بالقاهرة عام ١٤٠٦ م ؛ وقد حصل ابن خلدون علومه فى تونس، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعصره، اشتغل بخدمة الدولة حينا، وارتحل مسافرا حينا آخر ، وسفر لدى حكومات كثيرة فى اسبانيا وافريقية ، والتقى بتيمورلنك فى دمشق ٠

يرى ابن خلدون أن العالم أوسع من أن يحيط به عقل بشرى، ولهذا فهو يبطل الفلسفة على أساس أنها تدعى العلم بكل مافى الوجود ، وتعتمد على الأقيسة المنطقية مع أن هذه الأقيسة عقلية صرف ، على حين أن الأشياء المحسوسة لا تدرك الا بالمشاهدة ؛ ومن الضلال أن يظن بأن الانسان

قادر على معرفة العالم بالمنطق الخالص ؛ فلابد أن تكون التجربة هى أساس علمنا بالعالم – وليس المقصود هو التجربة الفردية ، بل المقصود هو تجارب الانسانية كلها مجموعا بعضها الى بعض ؛ ولئن كانت النفس بفطرتها خلوا من المعرفة ، الا أنها بفطرتها كذلك قادرة على التفكير فيما يصلها عن طريق الحواس وعلى التصرف فيه ؛ وفائدة المنطق ليست هى فى الكشف عن علم جديد ، بل هى فى رسم الطريق أمامنا لنستدل مما قد جاءنا عن طريق التجربة استدلالا صحيحا .

وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المنبنية على تتبع الحوادث الى عللها وكشف قوانينها ؛ ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما ؛ فمن أهم قواعد البحث التاريخى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ؛ أى أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع ؛ واذا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة أو تكاد تكون ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة هى وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضى والى معرفة المستقبل ؛ ومادام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا ، وجب علينا رفض ماقد يروى لنا من أخبار عن الماضى مما نراه مستحيل الوقوع فى الحاضر .

وموضوع علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم ، وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ؛ ثم يبين كيف تزدهر المدنية قليلا قليلا بادئة من مبادىء بسيطة ، ثم تأخذ فى الزوال ؛ وتتقلب الجماعة فى صور مختلفة هى : حالة البداوة ، ثم القبيلة ، ثم الدولة فى مدينة ؛ وعند ابن خلدون أن الدين والعصبية هما أقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة بارادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ فاذا ماحدث تحلل فى بناء المجتمع بسبب ما قد تسببه الحضارة من رغد وانغماس فى الشهوات ، ومن فقدان الناس لبأسهم الحربى ، ومن فقدانهم للتمسك بدينهم ، ظهرت قبيلة قوية تأتى من الصحراء ، أو ظهر شعب غير مترف ، ويتمتع بعصبية قوية ، وانقض على المدينة المترفة لينشىء دولة جديدة . فشأن الدول والجماعات الكبرى هو هكذا : الجيل الأول يبنى ويؤسس ، والثانى يحافظ على مابناه الأول ، والأخير يهدم ، وتلك هى حال المدنيات كلها ؛ اذ أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة .

ومنهج ابن خلدون يقتضيه أن يلتمس لكل شىء علله الطبيعية ،لكنه يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لابد أن تنتهى الى علة أولى ، وبمثل هذا القول نبرهن على وجود الله ؛ وان هذا القول ليتضمن اعتراف ابن خلدون بعجز الانسان عن معرفة كل شىء معرفة علمية تجريبية ، على أن شعور الانسان بجهله فى مواضع معينة هو نفسه ضرب من العلم .

ابن رشد : (١١٢٦ – ١١٩٨ م) ، وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان (أفيروس) Averroes هو فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب ، ولد فى قرطبة بأسبانيا ، وتوفى فى مراكش ؛ أما فى الغرب ، فان أشهر ما يعرف به هو أنه شارح **أرسطو** . فالنص اللاتينى لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوى عادة على شروح ابن رشد – وهى شروح مستقاة فى أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربى (المفقود) ؛ ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هى « الملخصات » و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطى ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسى والفارابى **وابن سينا** وابن باجة ؛ ويبدى ابن رشد فى شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلى موجز ، وهو أكثر التزاما بآراء أرسطو من « الفلاسفة » الأول

(وهم المتدينون من فلاسفة المسلمين) • ولما لم يكن لدى ابن رشد كتاب « السياسة » لأرسطو ، فقد كتب شرحا على « جمهورية » **افلاطون** التى عدها الجانب العملى الثانى الذى يكمل كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو ، الذى عده الجانب النظرى الأول لعلم السياسة • على أن تفنيده لهجوم الغزالى على « الفلاسفة » (« تهافت التهافت ») يستحق اهتماما خاصا ، بالاضافة الى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نموا جدليا ، وأهمها « فصل المقال » • وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم (الأول) ، ونشرت نفوذه فى الغرب بين اليهود والمسيحيين ، وأدت الى قيام المدرسة الرشدية •

وتتمثل أهميته من حيث هو فيلسوف دينى فى رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجرىء لهجوم الغزالى (على الفلاسفة) وفى شرحه على « جمهورية » أفلاطون ؛ فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالى موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعا لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام ، ومن هنا كان الطابع الجدلى الذى يميز كثيرا من كتابات ابن رشد ؛ فلقد أخذ على عاتقه أن يوفق بين القانون الدينى (الشريعة) والفلسفة بأن يقرر وحدة المقصد لكل منهما فى « الفصل » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وبأن يقول فى شرحه على « الجمهورية » ان كلا منهما للأخرى «رفيقة وأخت شقيقة» • فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، كل ماهنالك أننا نسعى اليها ونفسرها على أنحاء مختلفة ، ومن هنا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة قد نسبت اليه خطأ ، وهى انما تنتمى الى الرشديين اللاتين ؛ ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب فى عرض ما فى الشريعة التى أوحى بها للنبى من معنى باطنى ، يعرضه بالحجة البرهانية أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية ويبلبلون جماهير العوام ؛ وهو يتابع أفلاطون فى تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد من الفلاسفة ، يميزها من العوام ، ويتابع أرسطو فى التفرقة بين فئات ثلاث من الحجج ، هى (البرهانية والجدلية والخطابية أو الشعرية) ، وهى حجج ينسبها الى ثلاث فئات من المؤمنين ، هم : الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام ؛ فأما العوام ، فعليهم أن يسلموا بما ورد فى الكتاب المنزل من قصص وأمثال ومجازات بمعانيها الظاهرة • لكن الكتاب المنزل يتضمن الحقيقة الكاملة وان لم يتيسر معناه الباطنى الا للميتافيزيقيين ؛ وعلى الفئات الثلاث أن تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفى باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشرى لأنها منزلة من عند الله ؛ وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على الناموس (القانون الدنيوى) • فهو يتفق مع ابن سينا فى أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتنقات فى صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم؛فالناموس يعنى بسعادة الصفوة وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة •

على أن دفاع ابن رشد عن الشريعة باعتبارها دستورا للدولة الاسلامية المثلى مصحوب بنقد مدعم بالبراهين يوجهه للدولة الاسلامية فى عصره ، على أساس من دساتير أفلاطون الناقصة ؛ وهو يساير التفسير التقليدى للنبوة فيمقابل نظرية الفلاسفة، ويصر كابن سينا على مافى شخصية محمد (عليه السلام) من امتياز وتفوق باعتباره المشرع المرسل من قبل الله •

ابن سينا : (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) ، فيلسوف فارسى وطبيب ؛ وقد نقل اسمه الى اللاتينية،فكان Avicenna ؛ وهو أكثر « الفلاسفة » أصالة (« الفلاسفة » هم المتدينون من فلاسفة المسلمين) ، وقد أقام مذهبا فلسفيا فى الوحدانية يقترب الى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الاسلام وتعاليم **افلاطون وأرسطو** •

وقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارمة فى الحياة بسعى دائب نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقا

فلسفيا يتجلى فيـــه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني عميق •

وابن سينا ــ على خلاف الفارابي الذي يدين له بالكثير ، وعلى خلاف **ابن رشـــد** الذي ينحصر جهده الفلسفي الأصيل في شروحه الى حد كبير ــ قد استطاع أن يصوغ « مجموعة فلسفية » بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة ، مستعينا في ذلك بمن يشايع **الأفلاطونية الجـديدة** من الشراح **وبالرواقيين** • ولقـــد كان لكتاب « الشــفاء » تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له ؛ فلقد كان كتـــاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي موجها الى ابن سينا بصـــفة خاصة ؛ وهـــو كتاب دفع التأمل الفلسفي في الاســـلام الى أن يتخذ موقف الدفاع ، بحيث لم يستطع ابن رشـــد نفســـه أن يعيده الى موقفه السابق •

أما في ميــــدان **المنطق** فقـــد كان من جراء تمسك ابن سينا تمسكا صارما بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول أن اشتبك في صراع مع علماء الكلام ذلك أن جبريته المنطقيـــة اصـــطدمت بجبريتهم الدينية •

وفي ميدان علم النفس ، مزج ابن سينا بين أرســطو **وافلوطين** في فكرته التي كانت موضــع القبول على نطاق واسع ، وأعني فكرته عن خلود النفس العـــاقلة التي هي جـوهر من حيث هي صورة •

وأبعد من ذلك مرمى ، ما أسهم به ابن سينا في ميـــدان **الميتافيزيقا** ، فهو ككل « الفلاسفة » قد استعان بأفلوطين وفورفوريوس الذي حاول أن يوفق بين أفلاطون وارسطو ، وهو بتوجيهه فكر أفلاطون وجهـــة تقربه من **الواحدية** الدينية قد مكن المسلمين من أن يوفقوا بينالمعتقدات والمعتنقات التقليدية والفكر اليوناني • ولقد أحرزت فكرة ابن ســـينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية ، أقول انها أحرزت رواجا واســـعا في الغـــرب ، وخاصـــة عـلى يدى **موسى بن ميمون** اليهودي ، والفيلسوف المسيحي **توماس الأكويني** . والأمر كذلك فيما يتعلق بما يترتب على هـــذه الفكرة من نتيجة تنص على أن الماهية في جميــع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذي ليس سوى عرض من الأعراض ؛ ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العالم ، وخاصة فكرة قدم المادة ، فقد اصطدم بالمســلمة الدينية ، مســلمة « الخلق من العدم » • يضــاف الى ذلك أن الخليقة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هـــو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والارادة والقدرة بماهيته ؛ والله هـــو العـــلة الأولى التي لا علة لها ، ومن هنا كان هو الخالق بالضرورة ؛ الا أن موسى بن ميمون والأكويني يعارضان الفكرة السينوية ويقرران موقف الكتـــاب المقدس الذي ينص على حدوث الخلق من العدم،حدوثه في الزمان نتيجة لارادة الله الحرة •

ولكي يسد ابن ســـينا الفجوة بين الوحي والعقل لاذ بنزعة صوفية عقليـــة (في كتـــابه « الاشارات ») • فالصوفي المتأمل (العارف) الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل الى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الادراك الحدسي ؛ والفلسفة العملية جزء من « ميتافيزيقا » ابن سينا ، لأن بلوغ السعادة الانسانية لا يتيسر الا في مجتمع؛والنبوة والشريعة (القانون الاسلامي المنزل على النبي) لا غنى عنهما لبقاء الانســـان وسعادته • فالنبي المشرع يأتي للبشرية بقانون الهي يضمن لهـــا الرفاهية في هذه الدنيا والسعادة في الحياة الآخرة ؛ وقد وحد الفارابي النبي المشرع بالملك الفيلسوف عند أفلاطون ؛ أما ابن ســـينا ، فلا يذهب هـــذا المذهب ، وانمـــا يســـلم للنبي بمعرفة حدسية تلقائية،وبذلك يضعه في مرتبة أعلى من الفيلسوف؛ والدولة الاســـلامية المثلى التي تتخذ من الشريعة المحمدية دستورا هي (في فلسفة ابن ســـينا)

قسيمة « لجمهورية » أفلاطون التى بينت «للفلاسفة» ـ مع كتابه « القوانين » ـ ما للشريعة من دلالة سياسية ، وزودتهم بفكرة العدالة والقانون ، وهما الأساس المشترك بينهم ، الذى أتاح لهم أن يحاولوا التوفيق بين العقائد الاسلامية الأساسية والأفكار الاغريقية ؛ وهنا موضع أصالتهم بوصفهم فلاسفة دين يتخذون من الشريعة العليا محورا لفلسفتهم وأساسا ٠

ابن طفيل : هو أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل القيسى ، ولد فى قادس ـ احدى المدن الصغيرة بالأندلس ـ ومات فى مراكش عام ١١٨٥م وقد عاش حياة يسودها حب العلم والتحصيل أكثر مما تسودها العلاقات الاجتماعية ؛ وهو أقرب الى هواة الفلسفة منه الى محترفيها ، فهو يحب التأمل أكثر مما يحب تدوين تأملاته ، ولذلك جاء انتاجه قليلا ٠

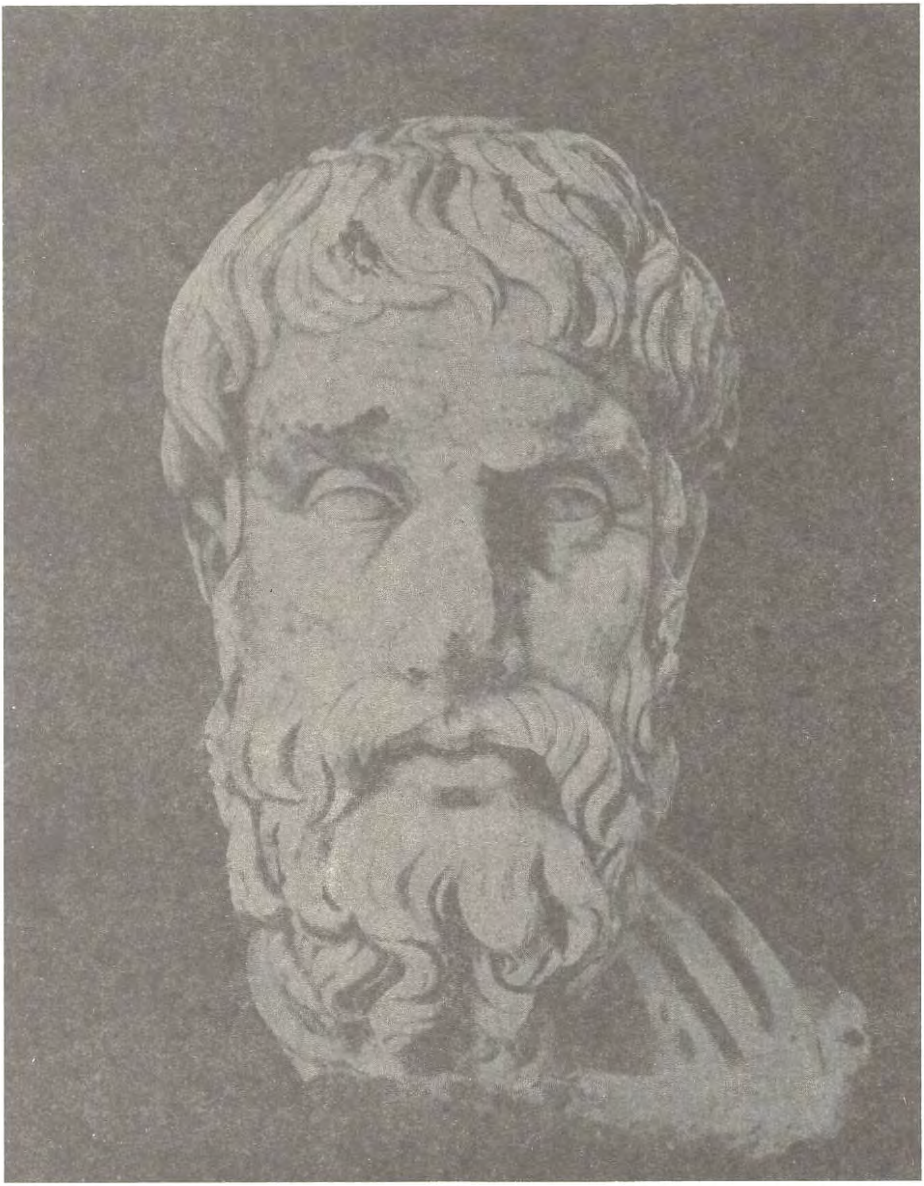
أراد ابن طفيل أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق لعله يخرج برأى مبتكر فى الكون ؛ وقد اهتم ـ كما اهتم ابن باجة ـ بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، لكن على حين كان ابن باجة يكتفى من عزلة أصحاب الفكر عن سواد المجتمع وشواغل الدنيا ، بأن يلتقى جماعة المفكرين معا فى مجتمع صغير يربط بينهم ، ذهب ابن طفيل الى ماهو أبعد من ذلك ، اذ وصل بتحليله الى الفرد الواحد باعتباره النواة التى نشأ عنها المجتمع ؛ وذلك واضح من قصته الفلسفية المسماة « حى بن يقظان » التى يقسمها قسمين : يصور فى أولهما المجتمع الانسانى بما تواضع عليه من عرف ، ويصور فى ثانيهما فردا واحدا يتركه للفطرة ينمو نموا عقليا حتى يصير فيلسوفا كاملا ، فى مستطاعه وحده أن يعرف الطبيعة بمشاهداته ،وأن يعرف الله وأن يعرف نفسه بالتفكير ٠

ابيقور : (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق٠م) ، أثينى المولد ، نشأ فى ساموس ، ثم عاد الى أثينا لفترة قصيرة درس فيها وهو فتى ، ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات فى آسيا الصغرى ؛ لكنه عاد فى نهاية الأمر الى أثينا حوالى عام ٣٠٦ ق٠م ، وهناك أنشأ مدرسة فى الحديقة التى كان يعلم فيها الى أن توفى ٠

ان الفكرة الحديثة عن الأبيقورى بوصفه رجلا منصرفا بكليته الى حياة منعمة داعرة هى فكرة تقوم على تقولات الكتاب اليونان المتأخرين على الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه أو تعاليمه ؛ فنحن نقرأ فى شذرة من احد خطاباته تدل على أنه كان متواضعا فى طعامه مايلى : «أرسل الى شيئا من جبن « قيتنوس » حتى أطعم منها كلما شئت طعاما باذخا » ، وقد كتب وهو على فراش موته الى صديق قائلا مايحرك العواطف : « فى هذا اليوم الأخير ـ وان كان يوما مباركا ـ من أيام حياتى أكتب اليك ؛ بى من آلام الجسد وأوجاعه مايفيض به الكيل ٠ لكن يفوق هذه الآلام والأوجاع فرحة قلبى بذكرى مناقشاتنا السعيدة فى سالف الأيام ٠ فهلا رجوتك ـ اذا كنت جديرا باخلاصك لى وللفلسفة ـ أن تكلأ برعايتك أبناء مترودورس » ٠

وأشهر مايعرف به أبيقور هو نظريته الخلقية فى **مذهب اللذة** ، وأنه شارح للنظرية الذرية ، وان لم يكن ذا أصالة فى أى من الميدانين ٠وواضح أن الباعث على الاضافة الوحيدة الأصيلة التى أسهم بها فى النظرية الذرية ـ وهى الرأى القائل بأن الذرات تسقط أصلا فى خطوط متوازية كأنها المطر ، لكن بعض الذرات تنحرف من تلقاء نفسها، وبهذا جعل أبيقور حدوث التصادم بين الذرات ممكنا ـ أقول انه واضح أن الباعث على هذه الاضافة لم يكن سوى اعتبارات خلقية ، وأن هذه الاضافة كانت نكسة أصابت النظرية الذرية ولم تكن تحسينا لها ٠

أما والحالة هكذا ، فاننا نحيل القارىء على



أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م).

المقالة العامة فى **الذرية** • ويبدو أن أبيقور لم يكن أصيلا فى ميدان المبادىء الخلقية أيضا ، لأننا نستطيع أن نجد أسس الأخلاق الأبيقورية فى شذرات **ديموقريطس** التى يتناول فيها مسائل الأخلاق • ومن هنا يمكننا أن نرفض ما يزعمه أبيقور صراحة عن أصالته فى المسائل النظرية باعتباره زعما باطلا •

لكن الأصالة أعوزت أبيقور فى النواحى النظرية لا لأنه لم يكن مفكرا من الطراز الأول ، ولكن لأن اهتمامه كان عمليا بصفة جوهرية ؛ فقد كان مبشرا دنيويا عليه أن يدعو الى سر السعادة الحقة ، ولقد كان بوصفه مبشرا من هذا النوع ، ذا اهتمام خلقى شبيه باهتمام أصحاب **مذهب المنفعة** فى القرن التاسع عشر ؛ من هنا دعا أبيقور الى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة ينادى بها لذاتها بل باعتبارها دواء يشفى من الخرافة التى كان من شأنها أن يلح على الناس خوفهم من الآلهة والشياطين ، وأن يفزعوا من الموت ومما فى العالم السفلى من ضروب العذاب ؛ ومن هنا كانت تعاستهم • فكانت المبادىء الآلية للنظرية الذرية التى تنكر على الآلهة أى سيطرة على الطبيعة أو أى اهتمام بالشئون الانسانية وتنظر الى النفس باعتبارها مجموعة مؤتلفة من الذرات تنحل عند الموت ــ أقول كانت هذه المبادىء فى أساسها دواء يشفى من هذه المخاوف ؛ لكن لما كانت نظرية ذرية آلية محضة قد توحى بأن الانسان ليس سوى آلة ، فان مبدأ الانحراف الارادى للذرات قد جاء دفعا لهذا الخطر لا تبرير له الا باعتباره مطلبا تقتضيه الأخلاق ، لكنه لم يكن (فى حقيقته) سوى اضافة زائدة على النظرية الذرية ، « خير لك أن تتبع مايروى عن الالهة من خرافات من أن تكون عبدا لمصير الفلاسفة الطبيعيين » •

ولقد أسىء فهم آراء أبيقور الخلقية وأسىء تفسيرها الى حد بعيد ؛ فالأساس النظرى لهذه الآراء هو أن اللذة وحدها هى الخير وأنها خير على الدوام • واللذة هى اقصاء الألم ، وحينما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع ولكن لا يمكن أن تزيد فى مقدارها ؛ واللذة اما أن تكون لذة جسمية تبلغ أعلى صورها فى الصحة الجسمية الكاملة ، واما عقلية اذا كانت تحررا من الخوف والقلق ؛ لكن بعض اللذات ــ على الرغم من أن جميع اللذات خير فى ذاتها ــ تستتبع الألم نتيجة لها لا مفر منها ، واذن فينبغى علينا أن نختار بعض أنواع اللذة دون غيرها ؛ وبذلك تكون الحكمة ذات أهمية قصوى مادمنا نستطيع عن طريق الحكمة أن نقوم بأفضل اختيار بين اللذات ؛ وهكذا يدخل أبيقور فى الأخلاق فكرة حساب اللذات •

لدينا فيما تقدم جميع المبادىء الأساسية فى نظرية أبيقور الأخلاقية ، لكن أبيقور معنى بأن يدلنا ماهو الاختيار الحكيم بين اللذات عناية أكبر بكثير من عنايته بالجانب النظرى من الأخلاق ؛ يقول فى خطابه الى مينوكوس : « حينما نرى بناء على ذلك أن اللذة غاية ، فلسنا نعنى لذائذ المتهتكين ولا اللذات التى قوامها الشهوة الحسية •••• انما نعنى التحرر من ألم البدن ومما يعكر صفو العقل ؛ لأن اللذة ليست هى ادمان الشراب ، كلا ولا هى اتباع الشهوات •••• لكنها هى تفكير الصحو حينما نتقصى الدواعى التى تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض » • على أن آلام العقل أهم بكثير من آلام البدن ، وهى التى اما أن نستطيع تحملها واما أنها قد تؤدى الى الموت ، والموت ليس شرا • فالموت ليس خيرا ولا شرا ، لأن اللذة والألم هما وحدهما مايتصفان بالخير والشر ، على حين أن الموت لا يعنى شيئا بالنسبة لنا ، لأن الموت ليس حاضرا معنا ماحيينا ، فاذا ما حضر الموت أنهى وجودنا » • يضاف الى ذلك أن انسانا لا يستطيع ــ على الرغم من أن الفضيلة ليست فى ذاتها خيرا ــ أن يحيا الحياة السعيدة ما لم يحى على نحو فاضل بالفعل ، والحياة الفاضلة مصدر للذة من حيث هى كذلك •

ولم يكن أبيقور ملحدا ، لكن الآلهة فى نظره لا تتحكم فى الطبيعة ، كلا ولا تتدخل فى حياة الانسان • فالآلهة تحيا بعيدا فى الفضاء حياة قوامها غبطة لا متناهية تفسد اذا اهتمت بالشئون الانسانية ، وانه لمن الفجور أن نعتقد أن ليس لدى الآلهة مايشغلهم الا الانسانية ؛ وقد كان أبيقور يتعبد عبادة منزهة عن الغرض للآلهة الذين كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية •

من هنا كانت تعاليم أبيقور العملية مليئة بالمفارقات ؛ فهو مؤله يعد دين العوام شرا ، وهو مؤمن بمذهب اللذة يدعو الى حياة فاضلة بسيطة تقضى فى الدرس ، وهو مؤيد للفضيلة وطلب الحقيقة لكنه لا يرى للفضيلة والحقيقة قيمة فى ذاتهما • ومثل هذا المذهب لا يمكن أن يجتذب اليه الا قلة من الناس ، ولقد كان الأبيقوريون موضع نفور وتعرضوا للندم بالفعل فى العصور القديمة • لكن يبدو أن أبيقور قد حاول أن يحيا الحياة التى كان يدعو اليها ؛ فقد جمع فى حديقته مجتمعا بسيط التركيب من التلاميذ ، ويحدثنا الرواة فيقولون «انه فاق غيره فى مجموع مؤلفاته»، هذه المؤلفات التى لم يبق لنا منها الا مايقرب من سبعين أو ثمانين صفحة ، ولقد تحدث فى فراش موته مستهينا بآلامه القاسية بوصفها لا تعدل فى شيء نشوة عقله •

ومن بين كتابات أبيقور الباقية يمكننا أن نخص بالذكر خطابه الى هيرودوت لأنه يحتوى على أول عرض كامل قد بقى لنا للنظرية الذرية العامة، وخطابه الى مينوكوس لأنه يحتوى على عرض موجز لموقفه الأخلاقى • كما أن القصيدة الفلسفية التى ألفها **لوكريتيوس** « فى طبائع الأشياء » توضح على خير وجه كلا من المبادىء النظرية والموقف العملى لأبيقور •

ابيكتيتوس : (حوالى ٥٥ الى ١٣٥ ميلادية)، فيلسوف **رواقى** من هيرابوليس بفريجيا ؛ كان عبدا لكاتم سر نيرون ثم اعتق،وتلميذا لميوزونيوس الرواقى • أنشأ مدرسة فى نيقوبوليس حينما نفى الامبراطور دوميتيان الفلاسفة من روما فى عام ٨٩ • وهو فى رواقيته يؤكد الحرية والعناية الالهية والاتجاه العملى والنزعة الانسانية ؛ فعلى الانسان أن يختار بين أن تستعبده الأشياء الخارجية أو أن ينجو بحريته متحصنا بغرضه الحقيقى ، وهو الشيء الوحيد الذى يقع بأسره فى نطاق قدرته ، والذى لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية • فلا يستطيع انسان أن يؤذى انسانا آخر أو أن ينزل به الأذى من انسان آخر ، لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يؤذى نفسه بنفسه ، ذلك لأن المبدأ الأعلى فى الانسان ــ وهو المبدأ الالهى بحق ــ هو الارادة الخلقية • ومن هنا كان الواجب الوحيد الفعال للانسان هو أن يمارس هذه الارادة على النحو الصائب ، وأن يسلم بارادة الله عن طريق اقراره بدور العناية الالهية فى الكون الذى هو جزء منه لا ينفصل • ولما كان ابيكتيتوس يضيق بالمناقشات الأكاديمية النظرية ، فقد ركز اهتمامه على أخلاق عملية وضحها بأمثلة من الحياة اليومية ، وهنا كان **سقراط وديوجينس** مثله العليا • ولم يكن ابيكتيتوس يوجه رسالته ــ ككثير من الرواقيين غيره ــ الى صفوة فكرية ، اجتماعية كانت تلك الصفوة أو حاكمة ، بل يوجهها الى اخوته من عامة الناس ؛ وتتألق انسانية تعاليمه ونبلها فى مؤلفه « الموجز » ، وفى أربعة كتب من المحاضرات بقيت لنا من مذكرات تلميذه أريان • ويرى أبيكتيتوس أن الفشل عنصر انسانى وأنه لا ينبغى أن يعوق المرء عن اصراره فى سعيه نحو المثل الأعلى ، وهو لا يستنكر الا الزيف والادعاء • ولقد كان تأثير ابيكتيتوس واسع النطاق فيما بعد فى كل من الفكر الوثنى والفكر المسيحى •

أبيلار ، بيتر : (حوالى ١٠٧٩ ــ ١١٤٢)،ولد فى اقليم بريتانى بفرنسا • ويستطيع القارىء أن يجد تفاصيل حياته العاصفة فى الخطاب الذى كتب

فيه سيرته ، والذى يطلق عليه « تاريخ الكارثة » • على أن أشهر حادثة فى حياة أبيلار هى تغريره بايلواز بنت أخت الكاهن فولبير بنوتردام • وعندما ولد طفلهما تزوجا سرا ، لكن اخوة ايلواز اقتحموا غرفة أبيلار ليلا وخصوه ، وكان من جراء ذلك أن صارت ايلواز راهبة وأبيلار راهبا •

لأبيلار مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة نظرا لقدرته فى فن **الجدل** ، ولمساهمته فى حل مشكلة **الكليات** • درس **المنطق** على يد روسلينوس وهو أستاذ من دعاة المذهب الاسمي ، وتناظر فيما بعد مع عالم اللاهوت الواقعى وليم شامبو بباريس ويستطيع القارىء أن يجد تفاصيل هذه المناظرة ، مع عرض للمواقف المتتابعة التى أخذها أبيلار ، فى رسالتيه المنطقيتين « فى الأجناس » و « تعليقات على فورفوريوس » •

ان أبيلار يناصر مناصرة شديدة المبدأ القائل بألا وجود الا للأفراد ، وأن الألفاظ الكلية بوصفها أكثر من مجرد ألفاظ لا تكتسب ما تتضمنه من معنى الا بفضل قوة العقل التجريدية ، فالقاعدة المشهورة التى تقول ان فى امكان العقل أن ينظر فى العوامل كل على حدة دون أن يعدها منفصلة بعضها عن بعض قدمت اجابة جدلية مناسبة للمسألة كما أثارها **بوئيوس** ، وتركت الطريق مفتوحا للتفسير الأوفى الذى قدمه فيما بعد علم النفس الأرسطى •

كتب أبيلار كذلك مقالة أخلاقية بعنوان « اعرف نفسك » تؤكد العنصر الذاتى فى السلوك الانسانى ، وأهمية النية فى اسباغ الخلقية على الفعل •

الاتساق : انظر الصدق •

الاتفاقية : كان الانسان عند **ديكارت** هو نقطة الاتحاد بين الجوهر المادى والجوهر اللامادى ، لكن اتباع ديكارت لم يستسيغوا مذهبه الغريب فى الجهاز الذى بمقتضاه يستطيع أحد هذين الجوهرين المتمايزين أن يؤثر فى الآخر ، وكان لابد من ايجاد حل للمشكلات التى أثارها القول بتأثير أحد الجوهرين فى الآخر ، وهو تأثير لا شك فيه وذلك هو ما دعا الى تطوير نظرية الاتفاق • فالمفروض فى كل من الجوهرين ــ العقل والجسم ــ أن سلاسل العلة والمعلول كاملة ومستقلة مادام من الواضح أن تغيرات الجوهر اللامادى لا يمكن أن تكون أسبابا أو مسببات لتغيرات الجوهر المادى ، وتوسط الله فى الأمر هو الذى يفسر لنا العلاقة بين سير الأحداث فى أحد الجوهرين وسير الأحداث فى الجوهر الآخر • ولقد أعطى جلنكس (١٦٢٥ ــ ١٦٩٦) للمذهب صورته المميزة ، فمادام عمل شيء ما يتضمن معرفة كيفية عمله ، فان الأجسام المادية لا تقدر على الفعل لأنها لا تعرف شيئا ، وأما تفاعلها الظاهر فهو من عمل الله • ومادام الله هو العلة الوحيدة ، فان العلاقة السببية الظاهرة بين العقل والجسم لا تثير اشكالا لأن وقوع حادثة ما فى الجوهر الذى هو العقل تهيىء المناسبة للفعل الالهى فى الجوهر الآخر الذى هو الجسم •

الاحتمال : من الأفكار الهامة التى يقوم الفلاسفة بدراستها وذلك لعدة أسباب ؛ فهناك مشكلة كيف ومتى ولماذا تكون نظرية الاحتمال الرياضية قابلة لأن تنطبق على الواقع ، وهناك مشكلة علاقة المادة الاحصائية بالاحتمال ، وأهم من هذا كله أن الاحتمال هو فكرة رئيسية فى فهم المنهج العلمى ، أى فى فهم علاقة الشواهد بالنظرية والقانون ، وفى فهم معقولية الاعتقاد • وكان الفلاسفة دائما يولون فكرة الاحتمال بعض الاهتمام ، ولكنها نالت اهتماما متزايدا فى نصف القرن الماضى حيث نشرت ، ابان هذه الفترة ، كتب خصصت لهذا الموضوع وحده بعضها فنى للغاية •

فاذا حصرنا الانتباه فى عبارات من قبيل

« ان احتمال سقوط قطعة العملة على أحد الوجهين حين نقذف بها هو ½ » فان « نظرية تكرار الوقوع » فى الاحتمال ربما تبدو عندئذ أكثر قبولا فى تفسيرنا للعبارة ، فالعبارة السابقة تبعا لنظرية تكرار الوقوع تعنى على وجه التقريب أن عدد المرات التى ستقع فيها قطعة العملة المقذوفة على أى الوجهين سيكون فى النهاية البعيدة هو نصف مجموع الحالات • والمزايا الخاصة لهذه النظرية فى احدى صيغها المعروفة هى أنه يلزم عن تعريف الاحتمال أن بديهيات النظرية الرياضية فى الاحتمال ينبغى أن تكون قابلة للتطبيق ، وهى كذلك تربط الاحتمال بالمادة الاحصائية ربطا واضحا ، ومحكما غاية الاحكام ؛ ومن ناحية أخرى فانه فى الواقع لمن الصعوبة بمكان أن نصوغ هذه النظرية فى صيغة مرضية اذا ما أردنا — ولابد لنا أن نريد — أن نحل عبارات أكثر دقة محل عبارة « فى النهاية البعيدة » لندل على نوع تكرار الوقوع الذى نعنيه • وقد كان فن أول من صاغ نظرية تكرار الوقوع فى كتابه « منطق المصادفة » • ومن بين الشراح الآخرين المشهورين لهذه النظرية **ميزس ورايشنباخ** •

لكننا اذا ما وجهنا انتباهنا الى عبارات من قبيل « يحتمل أن تكون على المريخ حياة » فان نظرية تكرار الوقوع تصبح غير مقبولة بصفة خاصة • وعندما نتناول الاحتمال فى النظريات والفروض والأحداث الخاصة فانه ليصعب علينا عندئذ أن نرى كيف تكون الاحالة الى أى توال للأحداث ، أو أى تكرار للوقوع فى مثل هذه المجموعة ؛ ومع ذلك فقد حاول بعض الفلاسفة أن يطبقوا هذه الوجهة من النظر على هذه الاحالة أيضا ؛ على أنه من الأفضل عندما نتكلم عن أمثلة كهذه ، أن ننظر الى كلمة « محتمل » على أنها تشير الى أن عبارة « هناك حياة على المريخ » لابد أن تتقبل بشىء من التحفظ ، ذلك لأنها قد صيغت حين كانت شواهد الاثبات وسطا بين الحالات التى يصح أن نشير اليها بعبارات من قبيل « نحن نعلم أن هناك حياة على المريخ » و « انه لا أساس لافتراضنا بأن ثمة حياة على المريخ » •

ويجمع عدد كبير من الفلاسفة فى الوقت الحاضر على أن فكرة الاحتمال تستخدم فى حالة تكرار الوقوع بمعنى وفى حالة تقدير الشواهد بمعنى آخر ، والذى يحدد أحد المعنيين هو سياق الحديث • وتلك هى نظرية كل من **كارناب وبريثويث ورسل** على الرغم من اختلافهم فى كثير من تفصيلات الموضوع ؛ فعندما يكون التقدير العددى ممكنا من حيث المبدأ كما فى قولنا « ان احتمال س لأن تكون ص هو ب » فعندئذ يمكن تفسير الاحتمال بنظرية تكرار الوقوع ، بيد أنه عندما تكون العبارة فى صورة « يحتمل أن تكون هذه الحالة هى الحالة الفلانية » حيث لا يبدو التقدير العددى مقبولا فان كلمة « يحتمل » تؤخذ بمعنى الحيطة والحذر فى صياغة العبارة •

على أنه يجب اضافة القول بأن التعريف الكلاسى للاحتمال كما هو وارد عند كبار الرياضيين الفرنسيين ممن كتبوا فى هذا الموضوع يعرف احتمال وقوع الحادث بأنه نسبة حالات الوقوع الى مجموع الحالات الممكنة ، ومثل هذا التفسير لا يفى بأغراض الفلسفة كلها مادامت « الحالات الممكنة » المشار اليها يتعذر تمييزها من « الاحتمالات » ، وانه لعسير علينا أن نرى كيف يمكن جمع الحالات الملائمة للوقوع بغير وقوع فى صعوبات منطقية شديدة •

الأخلاق :

١ — تمهيد :

من بين الأنواع الكثيرة من البحوث التى أطلقت عليها كلمة « الأخلاق » فى فترة أو أخرى ، يمكننا أن نتخير ثلاث مجموعات من المسائل باعتبارها أهم المسائل التى ينبغى تمييزها بعضها من بعض وهى : (١) المسائل الخلقية ، ومن أمثلتها « هل ينبغى على أن أفعل ذلك الفعل ؟ » ، و « هل

تعـــدد الزوجات خطأ ؟ » • و « هـــل زيد من النـــاس رجل خـــير ؟ » • وفى هـــذا المعنى يكاد الجانب العملى والجانب النظرى من معنى كلمة « خلقى » أن يتلاقيا فى مدلول واحـــد تقريبـــا (ب) مسائل عما هـــو واقع فيما يتصل بآراء الناس الخلقية، ومن أمثلتها : « ماذا يعتقد (أو ماذا يقول) المسلم (أو ماذا تعتقد الطبقة المتوسطة البريطانيـــة أو ماذا أعتقد أنا نفسى) فى واقع الأمر فيما يتعلق بصواب تعدد الزوجات أو خطئه؟» (جـ) مسائل تتعلق بمعانى الكلمات الخلقية (ومنها على سبيل المثال « ينبغى » و « صواب » و « خير » و « واجب ») أو تتعلق بطبيعـــة المدركات أو « الأشياء » التى « تشير اليها » هـــذه الألفاظ ، ومثال ذلك « ماذا يعنى المسلم حينما يقول ان تعدد الزوجات ليس خطأ ؟ » • ولمـــا كانت هـــذه الأنواع الثلاثة من المسائل متميزة فيما بينها تمام التميز ، فان استخدام كلمة « الأخلاق » لتشمل بدلالتها المحاولات التى ترمى الى الاجابة عن جميع هذه الأنواع الثلاثة لابد أن يكون مثارا للخلط ، ولذلك يتجنبه من هم أقرب الى تحرى الدقة من الكتاب المعاصرين ؛ على أنه لم يظهر بعد مصطلح فنى يصلح لاقامة التفرقات الأخلاقية الضرورية ويتفق على قبوله الباحثون جميعا ، لكننا سنفرق فى هـــذه المقـــالة بين : (أ) أخـــلاق العرف و (ب) الأخلاق النظرية الوصفية و (جـ) نظرية الأخلاق ، وهى تطابق الأنواع الثلاثة من المسائل التى ذكرناها فيما تقدم • أما لماذا نقصر كلمـــة « الأخـــلاق » (مستخدمة استخداما مطلقا دون تحديد) على النوع الثالث من المسائل ، فهو أنه قد جرت العادة على عد الأخلاق جزءا من الفلسفة ، وأن المجموعة الثالثة من المســـائل ــ وهى أبحاث تحليلية أو منطقية أو كما قد يسميها القدامى من الكتـــاب أبحاث ميتافيزيقيـــة ــ هى أقرب من المجموعتين الأخريين من المسائل الى مباحث أخرى تعد بصفة عامة من بين المسائل الفلسفية • واذن فالأخلاق (بالمعنى الضيق) تكاد تقوم من أخلاق العرف مقام فلسفة العلم من العلم • لكن على طالب الأخلاق مع ذلك أن يجعل نفسه على الف بضروب شتى من المصطلحات ؛ فهو سيصادف فى دراسته كلمة « الأخلاق » تستخدم على نحو خال من التقييد لتدل على ماقد سميناه لتونا بـ « أخلاق العرف » (« الأخلاق المعيارية » مصطلح آخر يستخدم ليدل على « أخلاق العرف ») ، وسيجد أن مصطلحات أخرى أقرب الى الضبط مثل « منطق الأخلاق » أو « ماوراء الأخلاق » أو « الأخلاق النظرية » أو « الأخلاق الفلسفية » وما الى ذلك تستخدم لتدل على ماقد ســـميناه لتونا بـ « نظرية الأخلاق » • والمؤلفات التى يطلق عليها اســـم « الأخلاق » تحتوى عادة على مسائل من الأنواع الثلاثة جميعا واجابات عنها ، وعلى طالب الأخلاق أن يعد نفسه لأن يجد فى هذه المؤلفات ملاحظات مزدوجة المعنى لا يتضح فيها « ماهو » نوع المسالة التى يحاول الكاتب أن يجيب عنها • فليس أيسر ــ على سبيل المثـــال ــ من أن يخلط المرء بين عبارة عن نظرية خلقية وعبارة أخلاقية وصفية ، وخاصـــة حينما يتحدث عن آرائه الخلقية الخاصة • لكن من المهم مع ذلك أن نميز الحكم الخلقى التالى « من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » من العبارة الأخلاقية الوصفية « أنا ــ تقريرا لحقيقة نفسية واقعـــة ــ أعتقد أن من الخطأ « أن نفعل ذلك الفعل » • من هنا كانت المهمة الأولى التى ينبغى أن يقوم بها من يضطلع بدراسة هذا الموضوع هى أن يتعلم كيف يفرق بين هـــذه الأنماط الثلاثة من المســـائل بعضها من بعض ، وقد يجد القارىء فى القواعد التالية مايعينه فى هذا الشأن • يقول الكاتب عبارة « خاصة بأخلاق العرف » اذا كان بقوله هذا « يلتزم » برأى أو موقف خلقى فى مجال العرف ، فاذا لم يكن يلتزم بهذا الرأى أو الموقف (أى اذا كان يكتب عبارته على نحو متجرد لا لشىء الا ليقرر بها الآراء الخلقية التى قد يعتنقها هو أو غيره من الناس) ، كانت العبارة اما عبارة « أخلاقية وصفية » واما عبارة « خاصة بنظرية الأخلاق » ، ويدلنا على نوع العبارة الصورة التى تجىء بها ؛ فالكلمات الخلقية « تعزل »

عن غيرها من الكلمات وذلك بأن ترد في جملة تبدأ بأن المصدرية أو بين علامات حصر الاقتباس • ويمكننا أن نقرر من أى النوعين (أخلاقية وصفية أم خاصة بنظرية الأخلاق) على النحو التالى : اذا كان صدق العبارة يتوقف على « ما يعتنقه الناس فى واقع الأمر » من آراء خلقية ، فهى عبارة « أخلاقية وصفية » ، لكن اذا كان صدق العبارة لا يتوقف الا على « المقصود » بكلمات بعينها أو على « ماقد يعنيه » الناس « اذا » هم جاهروا بآراء خلقية معينة ، فهى عبارة فى « نظرية الأخلاق » • من هنا كانت الأخلاق بمعناها الضيق لا تعنى عناية مباشرة ـ على سبيل المثال ـ بما اذا « كان » تعدد الزوجات خطأ (فهذه مسألة عرفية) ، كلا ولا تعنى بما اذا كان هناك أحد يعتقد فى واقع الأمر أن تعدد الزوجات خطأ (وهذه مسألة أخلاقية وصفية) ـ هذا على الرغم من أنه قد يكون للأخلاق علاقة بهاتين المسألتين كما تكون للرياضة علاقة بالفيزيقا ؛ انما تعنى نظرية الأخلاق بالمسألة التالية : « ماذا يعنيه المرء على وجه التحديد اذا قال ان تعدد الزوجات خطأ ؟ » •

٢ ـ العلاقات بين هذه المباحث :

كان الحافز الرئيسى للاضطلاع بالأنواع الثلاثة من المباحث جميعا طيلة تاريخ دراسة موضوع الأخلاق، هو أمل الباحثين أن يثبتوا نتائج من النوع الأول (أى نتائج عرفية) عن طريق بحث فلسفى • وعن هذا الدافع فى أغلب الأحوال صدر الباحثون فى اضطلاعهم بالمباحث التى من النوع الثانى ومن النوع الثالث بصفة خاصة • فمن الواضح أن دراسة مدلول الكلمات الخلقية يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة مايجعل من الحجج التى تحتوى هذه الكلمات حججا مقنعة أو غير مقنعة ؛ ومن أفضل الطرق التى يمكننا بها أن نصل الى نظرة واضحة تلم بموضوع الأخلاق هى أن نبحث العلاقات المتبادلة بين هذه الأنواع الثلاثة من المباحث ، والعلاقة التى قد تكون لكل نوع منها بالنوع الآخر •

(أ) الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف :

هناك من الكتاب من انتقل انتقالا مباشرا من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج خاصة بالعرف (أخلاقية معيارية) • ومن أمثلة ذلك أن ايودوكسوس ـ وهو أحد القائلين **بمذهب اللذة** من الاغريق ـ رأى أنه لما كان جميع الناس يعدون اللذة هى الخير ، فلابد أن « تكون » اللذة هى الخير • وعلى نحو شبيه بهذا رأى بعض الكتاب المحدثين أن مهمة الفيلسوف الخلقى هى ـ وهذا هو أقصى ما يستطيع أن يفعله لكى يثبت نتائج خلقية ـ أن يمحص مايسلم به مجتمعه أو ما يسلم به هو نفسه من آراء تمحيصا دقيقا ، وأن يرد هذه الآراء الى نوع أو آخر من أنواع النسقات ؛ ومعنى هذا أن يتخذ الفيلسوف الخلقى من الآراء الموروثة أساسا لبحثه ، وأن يعد النسق الخلقى الذى يتسق مع هذه الآراء نسقا ثابت الصحة • الا أن رأيا من هذا النوع لا يمكن أن يبدو مقنعا لأى انسان يضع فى اعتباره حقيقة واقعة هى أن شخصا ما (فى العالم القديم على سبيل المثال) كان من الممكن أن يقول : « كل الناس يعتقدون أن اقتناء العبيد مشروع ، لكن أليس من المحتمل أن يكون اقتناء العبيد خطأ ؟ » فتسليم الناس جميعا بمبدأ خلقى ليس دليلا على صواب هذا المبدأ ، والا لكان من أيسر اليسير أن نفحم المصلح الخلقى الذى يدعو الى مبدأ خلقى جديد لأول مرة • وأبعد من ذلك عن الصواب أن يترتب صواب الرأى الخلقى على أن فئة محدودة من الناس تأخذ به •

(ب) الأخلاق الوصفية والأخلاق بالمعنى الدقيق : الا أن أشيع طريقة حاول بها الباحثون أن يجعلوا للأخلاق الوصفية تأثيرا فى ميدان المسائل الخلقية ليست طريقة مباشرة ولكنها غير مباشرة • فقد اعتقد بعضهم أن البحث الأخلاقى الوصفى قد ينتهى بنا الى نتائج فيما يتعلق بـ « معانى » الكلمات الواردة فى أخلاق العرف (وهذه تكون نتائج فى ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق اذا صح هذا التعبير) ، وأن هذه النتائج

بدورها قد تستخدم للبرهنة على نتائج فى أخلاق العرف • والذين ناقشوا الموضوع على هذا النحو قد استهواهم تشابه مضلل بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من المحمولات والصفات ؛ فقد نرى على سبيل المثال أن من الممكن أن نثبت أن صناديق البريد فى انجلترا حمراء لأى انسان يجادل فى هذه الحقيقة على النحو التالى : علينا أولا أن نثبت عن طريق المشاهدة أن جميع أفراد الناس يصفون الأشياء بالحمرة اذا وجدوا أنفسهم بازاء خاصية بعينها يمكنهم أن يتعرفوا عليها ، ويصفوها بأنها ليست حمراء اذا لم تتوافر فيها هذه الخاصية ، وعلينا أن نستنتج من هذا أن كلمة « أحمر » « تعنى » « الاتصاف بهذه الخاصية » • تلك هى الخطوة الأولى ، ثم علينا بعد ذلك أن نسأل من يجادلنا أن يلاحظ أن صناديق البريد فى انجلترا تتصف بهذه الخاصية ذاتها ، ولما كنا قد أثبتنا من قبل أن « الاتصاف بهذه الخاصية » هو على وجه التحديد ما « تعنيه » كلمة « أحمر » ، فليس فى وسعه بعد ذلك أن ينكر أن صناديق البريد حمراء . وقد يعتقد بعضهم أن من الممكن أن نستخدم هذه الحجة ذاتها فى ميدان الأخلاق لكى نثبت — مثلا — أن بعض أنواع الأفعال صواب • لكن من سوء الحظ أن التشابه (بين الكلمات الخلقية وغيرها من المحمولات والصفات) يتصدع فى كل من الخطوتين؛ فى الخطوة التى ننتقل بها من الأخلاق الوصفية الى الأخلاق بالمعنى الدقيق،وفى الخطوة التى ننتقل بها من نظرية الأخلاق الى أخلاق العرف • ويتضح لنا أن النتائج التى تتعلق بما « يعنيه » الناس بكلمة « صواب » — مثلا — لا يمكن أن نثبتها بالكشف عما « يسمونه » صوابا ، أقول يتضح لنا ذلك من مثال المصلح الخلقى الذى ذكرناه لتونا • فاذا كان هذا المصلح قد قال ان الرق ليس صوابا حينما كان الرق من بين الأشياء التى يتفق الناس كافة على أنها صواب ، فهو لابد أن يكون — اذا صحت هذه الحجة التى نحن بصددها — مثل رجل قال ان صناديق البريد ليست حمراء فى الوقت الذى يتفق فيه الناس كافة على أن الصناديق حمراء ، ولابد أن يكون فى امكاننا حينئذ أن نتهم مثل هذا الرجل بأنه يسىء استخدام كلمة «أحمر» ؛ لأن « أحمر » « تعنى » ذلك اللون الذى تتصف به صناديق البريد ، واذن فكيف جاز له أن ينكر أنها حمراء ؟ لكن المصلح الخلقى يستطيع أن ينكر أن الرق صواب فى الوقت الذى يستخدم فيه كلمة « صواب » بنفس المعنى الذى يستخدمها به معاصروه ، وهم الذين يعتقدون أن الرق صواب • يدلنا هذا المثال على أن هناك فارقا هاما بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من الكلمات مثل كلمة «أحمر» ؛ وهو فارق يبطل تلك الحجة التى تبدو معقولة فى ظاهرها ، والتى تنتقل من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج تتعلق بمعانى الألفاظ •

(ج) نظرية الأخلاق وأخلاق العرف : لكن خطوة الانتقال الثانية فى الحجة التى نحن بصددها هى بدورها باطلة لسبب شبيه بما تقدم الى حد بعيد • فنحن — حتى لو استطعنا أن نقرر معانى الكلمات الخلقية — لا نستطيع أن ننتقل من تقرير هذه المعانى الى نتائج ذات أهمية فى ميدان المسائل الخلقية كما تجرى فى العرف • ولعلنا نتبين هذا من المثال التالى : هب أن هناك شخصين يعرفان كل شىء فيما يتصل بفعل معين (بما فى ذلك ما يحيط به من ظروف ومايترتب عليه من عواقب) ، ولكنهما ماينفكان يتجادلان — كما قد يحدث — فيما اذا كان هذا الفعل خطأ • ولما كانا يتجادلان ، فلابد أنهما يستخدمان كلمة « خطأ » بمعنى واحد ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان بينهما جدال حقيقى بل هو عندئذ مجرد خلط فى الألفاظ ؛ لكن لما كان فى استطاعتهما أن يواصلا الجدال على الرغم من أنهما يتفقان على معنى الكلمة ، فيترتب على ذلك أن معرفة الخصمين المتجادلين لمعنى الكلمة لا يمكنها بذاتها — بل ولا يمكنها مقترنة بما يعرفه كلاهما عن الفعل — أن تكون فيصلا فيما اذا كان الفعل خطأ أم صوابا • لابد أن يبقى بينهما اذن اختلاف « آخر » (اختلاف فى

أخلاق العرف) ، وليس هو اختلاف فى الفعل ماذا عساه أن يكون (لأنهما يعرفان هذا على أوفى وجه ممكن) وليس اختلافا حول معنى كلمة «خطأ» (لأنهما متفقان فى هذا الشأن) ؛ ومثل هذا الجدال المقبول فى ظاهره والذى رفضناه لتونا هو تطبيق خاص لنمط عام من الجدال كثيرا ما يستخدم فى الفلسفة ويعرف باسم « اقامة البرهان على أساس الحالة النموذجية » • ونستطيع أن نتبين دون أن نناقش فى هذا المقام ما اذا كان هذا البرهان سليما فى المجالات الأخرى ، أنه ليس كذلك فى ميدان الأخلاق • اذ أن افتراضنا أن لهذه الحجة قوة غير محدودة مرتبط بافتراضنا أن الكشف عن معنى احدى الكلمات هو دائما كشف عما تطلق عليه صوابا من أشياء • الا أن هذا ليس صحيحا فيما يتعلق بكلمات من قبيل فعل الكينونة و «ليس»، ويظهر كذلك أنه ليس صحيحا بالنسبة الى الكلمات الأخلاقية • على أن هذا الافتراض (ولنأخذ مثلا ثانيا) لا يدع لنا سبيلا الى التفرقة بين معنيى المجموعتين التاليتين من الكلمات : « أغلق الباب » و «أنت ستغلق الباب» ، لأن جميع الكلمات فى كلتا المجموعتين تنطبق ـ بقدر ما « تنطبق » ـ على الأشياء « نفسها » •

٣ ـ المذهب الطبيعى :

فى جميع الحجج التى بحثناها ورفضناها فيما تقدم تتجلى سمة مشتركة ؛ فالنتائج الخلقية فيها تستمد ـ فيما يزعم أصحابها ـ من مقدمات ليست هى ذاتها أحكاما خلقية : فتارة تكون المقدمة عبارة تقرر واقعة اجتماعية عما يعتقده الناس بصدد مسألة خلقية ما ، وتارة أخرى تكون عبارة تقرر واقعة لغوية عن الطريقة التى يستخدم بها الناس (أو عن المعنى الذى يستخدم به الناس) كلمة بعينها ، ويضاف الى هذه العبارة مقدمة أخرى تصف فعلا ما خطؤه موضع جدال • تلك سمة مشتركة بين كثير من الحجج التى استخدمها المفكرون الأخلاقيون ، وكثيرا ماقيل ان أية حجة تستمد النتائج الخلقية من مقدمات غير خلقية لابد أن تكون باطلة • وثمة عبارة شهيرة تحمل هذا المعنى قالها هيوم فى كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » (١٧٣٩ ـ ١٧٤٠ ، ج ٣ ، فصل ١ ، فقرة ١). وقد بنى هيوم رفضه لمثل هذه الحجج على أساس مبدأ خلقى عام ، وهو أن أية حجة سليمة لا يمكن أن تنتقل من المقدمات الى « خبر جديد » لا تحتويه المقدمات ولو بطريقة ضمنية • وعلى ذلك فرأى هيوم (لا يجوز استنتاج « ما ينبغى أن يكون » مما هو « كائن ») يعتمد فى صحته على الافتراض القائل بأن الأحكام الخلقية تشتمل على عنصر فى معناها (وهو فى جوهره العنصر الخلقى) لا يعادله فى ارتباط المقدمات شىء ولو بطريقة ضمنية • ذلك هو الافتراض الذى تناهضه تلكم النظريات الأخلاقية التى تعرف بأنها طبيعية ؛ ولقد استخدمت كلمة « طبيعى » على أنحاء شتى ، لكننا سنستخدمها هنا على النحو التالى : تكون النظرية الأخلاقية طبيعية اذا ـ ولا تكون طبيعية الا اذا ـ كانت مرادفة فى معناها لعبارات تدور حول وقائع غير خلقية •

وعلينا أن نلاحظ أنه يستحيل ، بناء على هذا التعريف ، أن توصف العبارة التى تعبر عن رأى خلقى (أى العبارة التى تعد من بين الفئة الأولى من فئات المسائل الثلاث التى ذكرناها فى بداية هذه المقالة) ـ أقول يستحيل أن توصف مثل هذه العبارة بأنها طبيعية ؛ لأن المذهب الطبيعى نظرية فى معانى الكلمات الخلقية ، وليس على أى شخص أن يلتزم بأية صورة من صور هذا المذهب اذا قصر جهده على « استخدام » الكلمات الخلقية دون أن يتخذ رأيا فيما يختص بمعانيها أو تعريفها أو تحليلها • ونقول بوجه عام انه لا يمكن لأى رأى أن يكون طبيعيا مالم ترد الألفاظ الخلقية فىالعبارة التى تقرره بين علامات حصر الاقتباس أو فى جملة تبدأ بأن المصدرية أو ما لم « تذكر » (ونقول ما لم تذكر ولا نقول ما لم تستخدم) على نحو آخر من الأنحاء ، وما لم يبد قائل هذه الكلمات من

الملاحظات مايتعلق بمعناها أو مرادفتها لغيرها من التعبيرات • ومعنى هذا أن العبارات التى تقال فى ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق ــ فى مقابل الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف ــ هى وحدها التى يمكن أن تكون طبيعية • وعلى ذلك فالرأى القائل بأن الفعل الصواب (الفعل الذى ينبغى أن يفعل) فى موقف معين هـــو الفعل الذى من شانه أن ينتج أقصى قـدر من اللذة التى ترجح الألم ليس رأيا طبيعيا ، لأنه لا يحـــاول أن « يعرف » كلمـــة « صواب » ، وكل مايحاوله هو أن يقرر « ما هو » صواب من الأفعال • ولكى يكون المنفعى من هذا النوع طبيعيا ، عليه أن يرى بالاضـــافة الى ذلك أن رأيه هذا صادق بناء على ما لكلمة « صواب » من معنى ، أى أن كلمة « صواب » تعنى « انتـــاج أقصى قدر من اللذة التى ترجح الألم » • أما اذا تجنب أن يحاول اثبات نظريته على هذا النحو ، فان « الحجج التى تنقض المذهب الطبيعى » تطيش دونه فلا تمسه بسوء •

وعلينا أن نلاحظ كذلك أن وصفنا تعريفا ما لكلمة خلقية بأنه « طبيعى » لا يعنى ــ بناء على هذا التعريف للمذهب‌الطبيعى ــ أن الخواص التى عرفت على أساسها هذه الكلمة هى خواص تجريبية ، أى أنها ممـــا يدرك بالحواس الخمس ؛ فالواقع أننـا ــ كمـــا لاحظ مور الذى صك تعبير « المغالطة الطبيعية» ــ نرتكب نفس‌المغالطة ــ كما تصورها ــ اذا كانت الخواص التى نعرف على أساسها الكلمة الخلقية « خواص مما ينتمى لواقع أعلى من الحس » ، ويكفى لكى نقع فى هذه المغالطة أن تكون هـــذه الخواص ليست خواص خلقية؛وعلى‌ذلك فالفيلسوف الذى « يعرف » كلمة « الصـــواب » بأنها تعنى « مايتفق مع ارادة الله » هو فيلسوف طبيعى بهذا المعنى ، مالم يعتقد ضمنا أن كلمة « الله » بدورها كلمة خلقية • ويمكننا أن نقرر من جديد أهم حجة حاول بها مور أن « يدحض المذهب الطبيعى » على النحو التـــالى ، مستعينين فى ذلك بالمثال الذى استشهدنا به لتونا : لو أن معنى كلمة «الصواب» هو نفسه معنى عبارة « مايتفق مع ارادة الله » ، لكانت عبارة « كل مايتفق مع ارادة الله صواب » مرادفة للعبارة التى تقول « كل مايتفق مع ارادة الله هو على‌اتفاق مع ارادة الله»،لكن يبدو لنا بناء على الطريقة الفعلية التى نستخدم بها الكلمات ، أن تلك العبارة تعنى ماهو أكثر من هذه العبارة التى‌ليست سوى تحصيل حاصل • (لاحظ ، كما لاحظت من قبل ، أن ليس فى هذه الحجة أى شيء مما يضطر أى انسان الى أن يتخلى عن الرأى « الخلقى » القائل بأن كل مايتفق مع ارادة الله صواب وهو وحده الصواب • فالمحاولة التى نقوم بها لاثبات أن هـــذا الرأى صواب بناء على تعريف الصواب هى وحدها مايتصف بالطبيعية) • ولقد ذهب بعضهم ــ وان لم يذهب مور الى ذلك ــ الى أن ما يعيب التعريفات الطبيعية هـــو أنها تســـقط من اعتبارها عنصر التوصية أو الارشاد فى معانى كلمات من قبيل « صواب » و « خير » • (انظر مايلى)

٤ ــ المذهب الحدسى :

كان من جراء دراسات مور أن اقتنع معظم الفلاســفة بأن التعريفات الطبيعية للألفاظ الخلقية يجب أن يقضى ببطلانها • لـــكن مـــور وأتباعه المباشرين أبوا اباء شـــديدا أن يتخلوا عما كان بمثابة الرأى التقليـــدى فى الكيفية التى يكون بها للألفاظ معنى ؛ فقـــد كانوا يسلمون تسليما لا جـــدال فيـــه بأن الطريقـــة التى عليهم أن يتبعوها لتفسير معنى الكلمة الدالة على صفة ــ على ســبيل المثال ــ هى التحقق من الخاصـــية التى « تمثلها » أو « تسميها » ، ذلك أن جميع الكلمات الدالة على صفات (فى رأى مور وأتباعه المباشرين) تقوم بمهمة منطقية واحدة هى « تمثيل » احـــدى الخواص ، والفروق بينها ليســت فروقا فيمـــا تتصف به من طابع منطقى ، ولكنهـــا فروق بين ما تمثله من خواص • وعـــلى ذلك فلما أصبح من المسلم به أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية لا تمثـــل خواص « طبيعية » (أى خواص غـــير

منطقية) ، استنتج مور وأتباعه المباشرون أن هذه الكلمات النعتية لابد أن تمثل خواص خلقية بعينها اعتقدوا أننا ندركها عن طريق « الحدس » ٠

على أن ثمة صورتين من المذهب الحدسى الأخلاقى ؛ فنحن ــ فيما ترى الصورة الأولى من المذهب الحدسى ــ نحدس ماتتصف به المفردات الجزئية من الأفعال والناس .. الخ فى الواقع العينى من صفات الصواب أو الخطأ .. الخ ؛ أما المبادىء الخلقية العامة ، فنحن نصل اليها عن طريق عملية استقراء ، أى عن طريق التعميم من عدد كبير من هذه الحالات الجزئية ٠ لكن مانحدسه ــ فيما ترى الصورة الثانية من المذهب الحدسى ــ هو المبادىء العامة ذاتها (مثل « اخلاف الوعود خطأ ») ، وبتطبيق هذه المبادىء العامة (على الحالات الجزئية) ندرك الخواص الخلقية التى تتصف بها المفردات الجزئية من الأفعال والناس ٠ ويمتاز الرأى الثانى على الرأى الأول بأنه يؤكد حقيقة هامة فيما يتصل بالطابع المنطقى الذى يميز الكلمات الخلقية،ألا وهى أن الكلمات الدالة علىالصفاتالخلقية .. الخ تختلف عن معظم الكلمات الدالة على صفات أخرى على النحو التالى : نحن نصف الشىء بأنه « أحمر » ــ مثلا ــ نظرا لحمرته وليس لشىء غير ذلك ؛ فقد يكون هناك شىء آخر مشابه للشىء الذى نصفه بالحمرة من جميع النواحى الأخرى عدا الحمرة ومع ذلك لا يعد أحمر ٠ لكننا حينما نصف شخصا بأنه « خير » أو فعلا بأنه « صواب » فانما نصفهما بالخير أو الصواب «لأنهما» يتصفان بصفات معينة أخرى، فالفعل مثلا يوصف بأنه خطأ لأنه اخلاف للوعد أو بأنه صواب لأنه مساعدة لرجل ضرير على أن يعبر الطريق ٠ لذلك كان الحدسيون يعبرون فى بعض الأحيان عن هذه السمة التى تتميز بها الكلمات الدالة على الصفات الخلقية بقولهم عنها انها « أسماء » لخواص « تابعة » أو « لاحقة » ٠ فحتى لو رفضنا فكرة الحدسيين التى يرون فيها أن جميع الكلمات الدالةعلىصفات لا تكون ذات معنى الا حين تكون أسماء لخواص ، لظلت هذه الفكرة مع ذلك كشفا على جانب كبير من الأهمية ٠ فلقد اعتقد بعضهم أن هيوم حينما قال (لا يجوز أن نستنتج « ما ينبغى أن يكون » مما « هو كائن ») كان ينكر أن فى مقدورنا ــ مثلا ــ أن نصف فعلا بأنه «خير» لأنه فعل يتصف بخواص معينة ٠ لكننا نسىء الفهم اذا اعتقدنا ذلك ؛ فالذى كان ينكره هيوم هو أن وصف شىء بالخير « لا يترتب منطقيا » على كونه ذا خصائص معينة ٠ الفارق بين هاتين الفكرتين حاسم ولكنه غامض ، ولقد كان من بين المشكلات الرئيسية فى الأخلاق المعاصرة أن تقدم تفسيرا مرضيا للصلة بين صفة الخير ــ على سبيل المثال ــ وماكان يسمى ب « الخواص التى تجعل الشىء خيرا » ٠ والحدسيون يرفضون التفسير الطبيعى لهذه الصلة بوصفها صلة ترادف فى المعنى بين الكلمات الخلقية وبين الكلمات التى تصف خواص الأشياء ، تلك الخواص التى بفضلها كنا نصف الأشياء بالكلمات الخلقية٠ لكن الحدسيين لا يقدمون تفسيرا ايجابيا سديدا لهذه الصلة ، مكتفين فى أغلب الأحوال بأن يقولوا انها صلة « ضرورية تركيبية » تدرك عن طريق الحدس ٠ لكن يعيب القوة التفسيرية لهذا التفسير أنه يعجز عن أن يبين لنا على نحو واضح ماهو «الحدس» أو ماهو المقصود ب « الصلة الضرورية التركيبية » ٠

لكن الحجة الرئيسية التى توجه ضد جميع أنواع المذهب الحدسى فى الأخلاق هى الحجة التالية التى ينبغى علينا أن نقارنها بالحجج الواردة فى قسم ٢ (ج) ٠ يزعم الحدسيون أن الحدس وسيلة للمعرفة أو للفصل فى صدق حكم خلقى معين أو كذبه على نحو قاطع وموضوعى ؛ لكن هب أن شخصين من أفراد الناس قد اختلفا فى مسألة خلقية وأن كليهما ــ كما قد يحدث كثيرا ــ يدعى أنه قد حدس مايتصف به رأيه من صواب ؛ ليس أمامنا حينئذ من طريقة نفصل بها فيما بينهما من خلاف ، مادام فى مقدور كل منهما أن يتهم الآخر بأنه مخطىء فى حدسه ؛ يضاف الى ذلك أن ليس فى طبيعة الحدسين فى حد ذاتهما ما يمكننا من أن

نقرر أيهما هو المخطىء • وكثيرا ما يعترض على الحدسية أيضا بأن ما يحدسه الناس من « حدوس خلقية » لابد أن يتوقف على ماتلقوه من أنواع شتى من التربية الخلقية وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة ؛ والواقع أن الحدسيين ــ وهم الذين كثيرا مايزعمون أنهم « موضوعيون » ــ يناقضون زعمهم هذا اذ يحتكمون الى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ؛ وفى هذا مثال يوضح لنا ذلك الاشكال العسير الذى سنواجهه فى موضع تال من هذه المقالة ، وهو الاشكال الذى نواجهه اذ نحاول تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين « ماهو ذاتى » و « ماهو موضوعى » فى هذا المجال • ولقد حظيت الحدسية برواج كبير فى السنوات الأولى من القرن الحالى ، لكنها تلقى فى الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ؛ وأخذ الكتاب فى الأخلاق يتجهون أحد اتجاهين : فاما أن يرتدوا الى صورة ما من صور المذهب الطبيعى سواء كانت صريحة أو مقنعة ، أو أن يتحولوا الى نوع من أنواع الرأى التى سنعرضها فيما يلى ، والتى ترى أن صفات من قبيل « خير » و « صواب » .. الخ لها من الوجهة المنطقية مهمة مختلفة تمام الاختلاف عن مهمة غيرها من الصفات، وأنه قد يكون من مصادر الخطأ أن ندعوها « أسماء لخواص » •

٥ ــ النسبية والذاتية :

لقد نشأ فى ميدان الأخلاق خلط كبير نتيجة لتجميع نظريات متباينة تمام التباين وادراجها تحت عنوان واحد هو « الذاتية » • وقبل أن نناقش الذاتية بمعناها الدقيق ، علينا أولا أن نبعد عنها تلك النظرة التى تنظر الى الأخلاق من حيث هى عرف ، والتى تعد كلمة « النسبية » أفضل تسمية لها • يرى النسبى النموذجى أن علينا أن نفعل ذلك الفعل ــ وذلك الفعل دون غيره ــ الذى « نعتقد » أن علينا أن نفعله ، واذن يكفى أن يعتنق أحد الأفراد أو أحد المجتمعات رأيا خلقيا بعينه ليكون ذلك الرأى ــ بناء على هذه النظرة ــ صوابا بالنسبة لهذا الفرد أو لهذا المجتمع • ولما كان هذا المبدأ مبدأ « فى أخلاق العرف » وليس مبدأ « فى نظرية الأخلاق » (أى أنه لما كان يقرر ماينبغى أن نفعل ولا يقرر ماتعنيه كلمة « ينبغى ») ، فهو ليس بالمبدأ الطبيعى (انظر ما سلف) • لكن قد يعترض على هذا المبدأ بأنه يجعل من المستحيل علينا أن نصف بالخطأ حكما خلقيا يرتئيه فرد آخر ، والواقع أنه يستتبع نتيجة فيها مفارقة هى أن فردين من أفراد الناس يختلفان فى مسألة خلقية لابد أن يكون كلاهما على صواب • لكن يبدو أن فى هذه النتيجة ماينافى المعنى المألوف للكلمات الخلقية ، ولدينا هنا مثل يوضح لنا احدى الطرق التى قد تؤثر بها نظرية الأخلاق (دراسة معانى الكلمات الخلقية) تأثيرا سالبا فى مسألة خلقية ، فهى تتيح لنا أن «نقضى ببطلان» رأى خلقى باعتباره يتضمن مفارقة منطقية ، لكنها لا تتيح لنا أن « نثبت » رأيا من هذا القبيل • وقد يعترض على النسبية كذلك بأنها لا تؤدى مانتوقع من المبدأ الخلقى أن يؤديه، الا وهو أن يهدينا فى اتخاذ قراراتنا بصدد المسائل الخلقية الجزئية ؛ لأننى اذا كنت أسائل نفسى عما عساى أن أفعل ، فلا غناء فى أن يقال لى ان على أن أفعل ما أعتقد أنه ينبغى على أن أفعله ، لأن مصدر الاشكال هو أننى لا أدرى ماذا ينبغى على أن أعتقد • بيد أننا فى هذه المقالة لا نذكر النسبية لذاتها ، ولكن لأن الخلط بينها وبين غيرها من وجهات النظر قد أثار الاضطراب فى جميع المناقشات التى تتناول جميع مانحن بصدد بحثه من آراء تقريبا ؛ وهذه الآراء التى سنناقشها هى ــ على عكس ماناقشناه من قبل ــ آراء فى نظرية الأخلاق (أى أنها آراء تدور حول معانى الألفاظ الخلقية) ، فهى لا تلزم قائلها بقبول أو رفض أية آراء خلقية ذات قيمة •

وأول مانناقشه من الآراء هو صورة من صور

المذهب الطبيعي لا يعتنقها في الوقت الحاضر كثير من الباحثين على نحو صريح ، لكنها ترجع الى وقت كان من المعتقد فيه أن الجملة الخلقية لابد أن يكون لهـــا معنى على نفس النحو الذي يكون به للجمل الاخبارية الأخرى معنى ؛ ألا وهو أن تستخدم لكي تقرر أن شيئا معينا يتصف بخاصية معينة (انظر ماتقدم القسم ٤) ٠ ولمـــا كان من غير المعقول لأسباب عديدة (ذكرنا بعضها في القسم ٣) أن نعتقد أن الخواص التي نحن بصـــددها خواص « موضوعية » تتصف بها الأشياء ، فقد رأى بعضهم أنها خواص « ذاتية » ، أي أنها خواص للوجود الواقعي مرتبطة على أنحاء معينة بالحالات العقلية التي يعانيها قائل العبـــارة التي نحن بصددها ٠ وعلى ذلك ذهب أصحاب هذا الرأي الى أن العبارة التي تقول « فلان رجل خير » تعني « فلان ــ تقريرا لحقيقة نفسية واقعة ــ يثير في حالة نفسية بعينها (ولتكن شعورا بالاستحسان على سبيل المثال) ». فهذه النظرية تجعل الحكم الخلقي بالمعنى العرفي للأخلاق مرادفا للعبارة الأخلاقية الوصفية (انظر ماتقدم ، القسم ١) ٠ لكننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الحرفي ، تعرضت للاعتراض عليها بأنها تجعل من المســتحيل حدوث الاختلاف بصـــدد المسائل الخلقية في معناها العرفي ؛ لأنه اذا كان هناك فردان من الناس ، وقال أحدهما ان فلانا خير وقال الآخر ان فلانا ليس كذلك ، فهما ــ بناء على هـــذا الرأي ــ غير مختلفين فيما بينهما ، لأن أحدهما (أي قائل العبارة الأولى) يقصد أنه في حالة نفسية بعينها ، والآخر يقصد « أنه » (أي قائل العبارة الثانية) لا يعاني مثل هذه الحالة ، وليس بين هاتين العبارتين تناقض على الاطلاق ٠

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأي واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فاننا لا ندلي بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللغـــة استخداما لا يجعلها أداة خبرية ٠ كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا أن من الخطأ أن ننظر الى جميـــع أنواع الجمـــل باعتبارها ذات طابع منطقي واحد ومهمة منطقية واحدة ٠ وأنه لمن المستحسن ، لسببين على الأقل ، أن نقصر اسم « الذاتية » فلا نطلقه الا على الرأي الذي بحثناه لتونا ، ولا نمـــد نطاق اســـتخدامه بحيث يشمل تلكم الآراء التي سنعرضها فيما يلي : ذلك ــ أولا ــ لأن لكلمتي « موضوعي » و « ذاتي » معنى واضحا الى حد ما ، وهما تقيمان تفرقة يمكن ادراكها حينما تستخدمان للدلالة على الاختلاف بين العبـــارات التي تقرر وقائع « موضـــوعية » عن الأشياء ، وبين العبارات التي تقرر وقائع «ذاتية» عن المتكلم ٠ (وان كان قد يحـــدث في هـــذه التفرقة ذاتها شيء من الخلط ، لأن معاناة المتكلم لحالة عقلية بعينها هي بمعنى ما واقعة موضوعية). لكن تمحي التفرقة اذا ذهبنا الى أن الأحكام الخلقية ليست عبارات تقريرية بالمعنى الضيق على الاطلاق، وقد نتبين هذا اذا قارنا الأحكام الخلقية بجمل الأمر (وان لم يشر أحد الى أن الأحـــكام الخلقية تشبه هذه الجمل من جميع النواحي) ٠ فجمل الأمر لا تعبر عن خبر موضوعي كلا ، ولا تعبر عن خبر ذاتي ، لأنهـــا لا تعبر عن خبر على الاطلاق ؛ كلا ولا تعبر عن « أمر ذاتي » ، لأن من العسير أن نفهم ماذا عســـاه يكون ذلك الأمر الذاتي ٠ وعلى ذلك فاذا ســـأل ســـائل « هل الأمر الذي يقول « أغلق الباب » « ينصب على » الباب أم « ينصب على » عقل المتكلم ؟ » ، فان الاجابة لابد أن تكون ــ بقدر مايكون السؤال ذا معنى ــ هي « أن الأمر ينصب على الباب » ٠ وعلى نحو شـــبيه بهذا قد يرى بعضهم أن الحـــكم الخلقي الذي يقول « فلان رجل خير » « ينصب » ــ في أكثر معانيه رجحانا ــ « على » الرجل الذي نحن بصدده ولا «ينصب على» عقل المتكلم ، أقول قد يرى بعضهم ذلك حتى ولو كانوا يعتقدون أن هذا الحكم ليس «تقريرا لواقعة» « بالمعنى الضيق » عن الرجل ٠ واذن فالانتقادات التي توجـــه الى ماسنعرضه في الجزء التـــالي من نظريات على اعتبار أنها تحول الأحكام الخلقية الى ملاحظات عن عقل المتكلم هي انتقادات غير صائبة

وينبغي أن تقتصر على الذاتية كما عرضناها في هذا القسم من المقالة . ويصدق أيضا على النقد الذى يوجه الى هذه النظريات باعتبارها « تجعل ما هو صواب متوقفا على ماقد يعتقد المتكلم أنه صواب » .

يضاف الى ذلك – ثانيا – أن التفرقة بين تلك النظريات التى ترى أن الأحكام الخلقية انما تستخدم لتقدم نوعا من الاخبار وبين تلك النظريات التى ترى أن للأحكام الخلقية مهمة جد مختلفة هى أكثر التفرقات أولية فى الأخلاق ، ولا ينبغي أن نخفيها بأن نستخدم كلمة تسوى بين طرفيها . فالنظريات التى من النوع الأول (ومن أمثلتها جميع الآراء الأخلاقية التى بحثناها حتى هذه اللحظة) تسمى « نظريات وصفية » ، أما النظريات التى تنتمى الى أنواع أخرى بما فيها الآراء التى نبحثها فى بقية هذه المقالة فتسمى « غير وصفية » .

٦ – الوجدانية :

على الرغم من أن الوجدانية كانت من الوجهة التاريخية أول نوع يوضع موضع النظر من أنواع النظريات غير الوصفية ، فمن الخطأ أن ننظر اليها بوصفها هى النوع الوحيد من النظريات غير الوصفية ، أو حتى بوصفها تلقى التأييد الشامل بين غير الوصفيين فى وقتنا الحاضر . فمن الشائع حتى فى وقتنا الحاضر أن يدعى غير الوصفيين من جميع الأنواع بـ«الوجدانيين» على الرغم من أن نظرياتهم لا تعتمد على أية اشارة الى « العواطف » . فالوجدانية بمعناها الدقيق تشمل مجموعة شتى من النظريات يمكن أن تعتنق جميعا فى نفس الوقت . ومهمة الأحكام الخلقية – وفقا لأشهر نظرية من هذه النظريات – مهمتها هى أن « تعبر » أو أن « تبين » العواطف الخلقية (الاستحسان مثلا) التى يشعر بها قائلها . وهى – وفقا لتأويل آخر من تأويلات النظرية – تستخدم لتثير أو لتبعث فى نفس الشخص الذى توجه اليه عواطف شبيهة بما فى نفس قائلها ، وبهذا تحفزه الى أفعال من النوع الذى يستحسنه القائل . وقد كان أ . ج . اير حينما كتب كتابه « اللغة والصدق والمنطق » – وهو الذى يحتوى على أشهر عرض للنظرية الوجدانية – أقول كان يعزو هاتين المهمتين كلتيهما للأحكام الخلقية ، لكنه تخلى عن الوجدانية منذ ذلك الحين ، وان ظل غير وصفى ؛ وقد بسط ش . ل . **ستيفنسون** نظرية من هذا النوع ، ولا تختلف عن غيرها الا بأنه بدلا من أن يستخدم كلمة « عاطفة » أخذ يستخدم فى أغلب الحالات كلمة «اتجاه» . وقد كان ستيفنسون يتصور « الاتجاه » عادة على أنه استعداد فى المرء يهيؤه لأن يمر بحالات عقلية معينة أو للقيام بأنواع معينة من الأفعال . من هنا كانت « اتجاهات » ستيفنسون أقرب بكثير الى « المبادىء الخلقية » التى قال بها الفلاسفة القدامى (وخاصة **أرسطو**) مما يلاحظه عادة أولئك الذين يستخدمون ذلك التصنيف المضلل الذى يقسم فلاسفة الأخلاق الى « ذوى اتجاه موضوعى وذوى اتجاه ذاتى » . ولقد أضاف ستيفنسون الى نظريته تحديدا هاما ، وهو أن الأحكام الخلقية قد يكون لها « معنى وصفى » بالاضافة الى « معناها الوجدانى » . فهو فى نموذج من « نماذج تحليله » العديدة يحلل معنى الحكم الخلقى الى عنصرين : (أ) تقرير وصفى غير خلقى ينصب على فعل ما مثلا (بحيث يمكن تفسير هذا الفعل تفسيرا طبيعيا على أساس خواصه التجريبية) ، و (ب) عنصر خلقى نوعى (وهذا هو المعنى الوجدانى) يحول وجوده دون تقديم تفسير طبيعى لمدلول الحكم الخلقى بأكمله . هذا العنصر الخلقى النوعى فى مدلول الحكم الخلقى هو المهمة التى تقوم بها هذه الأحكام « للتعبير » عن الاتجاهات و « لاقناع » الناس أو « التأثير » فيهم لكى يعتنقوها ، وذلك بازاء الفعل الذى نحن بصدده . لكن آراء ستيفنسون لم تلق من الوصفيين قبولا بطبيعة الحال ، بل ان غير الوصفيين الذين كتبوا من بعده – وان كانوا يعترفون بما لدراساته من أهمية مبدئية – قد رفضوا فى أغلب الأحوال مايوحى به رأيه من نزعة

غير عقلية ، فهو قد رأى أن ليس فى معنى الكلمة الخلقية من عنصر خلقي نوعى الا قوتها الوجدانية ، وفى هذا ــ فيما يرون ــ مايجعل الأحكام الخلقية أقرب الى الخطــابة أو الدعاية وما ليس ينصف انصافا كافيــا ما قد نحتاج اليـــه من اقامة الحجة العقلية فى المسائل الخلقية • فاذا كانت اقامة الحجة العقلية ممكنة ، فلابد أن يكون هناك « بعض » العلاقات المنطقية بين الحكم الخلقي وبين غيره من الأحكام الخلقية ، حتى ولو كان هيوم مصيبا حينما رأى أن الحكم الخلقي لا يمكن أن يستمد من عبارات تقرر الواقع غير الخلقي ؛ وقد كان لستيفنسون بعض الآراء الهامة فيما يتعلق بالحجج العقلية ، لكن تفسيره لهذه الحجج قد عد بصفة عامة غير سديد •

٧ ــ مشكلات بارزة :

أغلب المشكلات الرئيسية التى تشغل المفكرين الأخلاقيين فى الوقت الحاضر مصدرها مافى مدلول الكلمات الخلقيـــة من تعقيد ناتج عن أنه يضـــم عنصرين جد مختلفين •

(أ) المعنى التقويمى أو التوجيهى: (يفضل الباحثون الآن فى أغلب الأحوال هذه الكلمات التى هى أقرب الى التحرر من قيود النظريات الخاصـــة من «المعنى الوجدانى» الذى قال به ستيفنسون) . ليس من اللازم ــ بل ولعله من الخطأ ــ أن نعزو الى الأحـــكام الخلقية من حيث هى كذلك أية قوة أو قدرة دافعة أو مسببة بحيث «تدفعنا» أو «تحفزنا» الى أن نفعل ماتأمر به ، لكن الوصفيين أنفسهم يعترفون أحيانا بأن الأحكام الخلقية تقوم بمهمة « توجيه » السلوك • والحق أنه من الواضح الى حد كبير أننا نسأل فى كثـــير من الحالات النموذجية ــ مثلا ــ « ماذا ينبغى على أن أفعل ؟ » لأن علينا أن نقرر ماذا عسانا أن نفعل ، ونعتقد أن الاجابة عن سؤال « ينبغى » ذات تأثير على قراراتنا الخلقية أكبر وأوثق من التأثير الذى تتصف به الاجابات عن مسائل من الواقع غير الخلقي • ونضرب مثلا ثانيا فنقول انه من الواضح الى حد كبير أن هنـــاك صلة وثيقة بين أن نعتقد أن ا أفضل من ب وبين أن نفضل ا على ب ، كما أن هناك صلة وثيقة بين هذا التفضيل وبين أن نكون على استعداد لاختيار ا بدلا من ب • وقد أكدت ما لهذه الصـــلة الوثيقة من اهمية فى الكلمة القديمة (التى ترجع فى مضمونها الى **سقراط**) التى تقـــول « كل ما نسعى اليـــه أيا ما كان انما نسعى اليه لما يبدو عليه من صفة الخير » • ويترتب على هذا أننا اذ نصف شيئا بأنه خير انما نقدم لمن نوجه اليه هذا الحكم مايهديه فى اختياراته • ومثل هذا قد يقال عن سائر الكلمات الخلقيـــة الأخرى ، الا أن الوصفيين يرفضون أن يسلموا بأن هذه السمة جزء من « معنى » الكلمات الخلقية •

أما خصـــومهم الرئيســـيون ، وهم الذين يمكننا أن نسميهم بـ « التوجيهيين » ، فيرون أن هذه السمة « هى » جزء من معنى الكلمات الخلقية. فالأحكام الخلقية ــ فيما يرون ــ تشترك مع جمل الأمر فى خاصية مميزة هى أنك اذ تنطق بجملة منها انما تلزم نفسك عن طريق مبـــاشر أو غير مباشر بقاعدة أو بخطة موجهة فيما يتعلق بالقرارات أو الاختيارات الفعليـــة أو الممكنة • وفى الحالات النموذجية تتجلى مخالفة الحكم الخلقي فى عجز المرء عن أن يعمل بمقتضاه ، كما يحدث حينما يخبرنى انسان بأن الصواب هو أن أفعل كذا أو كذا ، وافعل أنا عكس ذلك مباشرة • مثل هذه النظرية لا تقضى باستحالة الحجاج الخلقي كما تفعل النظرية الوجدانية ، لأن العـــلاقات المنطقية ــ فيما يرى بعض التوجيهيين ــ قد يمكن أن تقوم بين الخطط الموجهة كما تقوم بين العبارات التقريرية العادية •

لـــكن لا منـــاص للتوجيهيين من أن يواجهوا ــ كسقراط ــ اشكالا هـــو أننا فى الحالات التى تســـمى بحالات « ضعف الارادة » قد نختار أن نفعل شيئا ما نعتقد أنه سيىء أو خطأ • وليس أمام التوجيهيين من حجة يرجى لها نفع فى الرد

على هذا الاعتراض الا أن يشيروا الى أن الشخص القائم بالاختيار فى مثل هذه الحالات اما أن يكون « عاجزا » عن مقاومة الاغراء (كما يدل على ذلك تعبير « ضعف الارادة » ، انظر أيضا رسالة القديس بولس الى أهل روما، الفصل ٧ ، الآية ٢٣)، أو أنه يعتقد أن الشيء الذى يختاره ليس شيئا أو خطأ الا بمعنى تقليدى واه ، فهو ينطبق عليه المعنى الوصفى لكلمة « سيىء » أو كلمة « خطأ » لكن ينقصه ما لهاتين الكلمتين من قوة توجيهية ٠

(ب) المعنى الوصفى : السمة الرئيسية الثانية للأحكام الخلقية هى السمة التى تفرق هذه الأحكام عن جمل الأمر ؛ فعلينا حينما نطلق حكما خلقيا عن فعل ما على سبيل المثال أن نطلقه نظرا « لخاصية ما تتعلق » بالفعل ، وانه لمن صواب الرأى دائما أن نسأل ماهى هذه الخاصية (على الرغم من أنه قد يكون من العسير أن نصوغ اجابة عن ذلك فى ألفاظ) ٠ وتترتب هذه الفكرة (وان كان بعض المفكرين المعاصرين قد أنكرها) على الطابع الذى تتصف به « الخواص » الخلقية ، وهو أنها خواص « تابعة » (انظر ماتقدم ، القسم ٤) ٠ واذن ففى مقابل كل حكم خلقى جزئى حكم كلى مؤداه أن سمة معينة من سمات الشيء موضوع الحكم هى — بقدر مايتعلق الأمر بها — سبب يبرر لنا أن نطلق بصدد الشيء حكما خلقيا بعينه ٠ فاذا قلت على سبيل المثال ان فعلا بعينه خير لأنه مساعدة لرجل ضرير على عبور الطريق، فاننى أبدو وكأننى التزم حينئذ بذلك الحكم الكلى القائل بأن من الخير أن نساعد العميان على عبور الطرقات (ولا يقتصر الحكم على أن نساعد هذا الرجل الأعمى بعينه فى هذا الطريق بعينه) ٠ ويسمى أولئك الذين يسلمون بهذه الحجة ب « الكليين » ، أما خصومهم الذين لا يسلمون بها فقد يسمون ب « الجزئيين » ٠ الا أن صاحب النزعة الكلية ليس ملزما نتيجة لذلك بان يرى أنه اذا كانت مساعدة الأعمى على عبور الطريق خيرا فى هذه الحالة ، فان هذا الفعل لابد أن يكون خيرا فى جميع الأحوال (ليس من الخير مثلا أن نساعد الرجل الضرير على عبور الطريق اذا كنا نعلم أن هذا الرجل قد ضل طريقه تماما وأن الجهة التى يقصد اليها تقع على هذا الجانب من الطريق ولا تقع على الجانب الآخر) ، كل ماهنالك أنه يلتزم بالرأى القائل بأن مساعدة الأعمى على عبور الطريق قد تكون فعلا خيرا اذا لم يكن هناك شيء يفرق بين الفعلين ، شيء هو أكثر من مجرد الفارق العددى بين حالتين ٠

على أن دعوى ذوى النزعة الكلية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدعوى القائلة بأن للأحكام الخلقية معنى وصفيا بالاضافة الى مالها من مهمة بوصفها خططا موجهة (انظر ماتقدم ، القسم ٦) ٠ واذن فنحن اذا وصفنا — على سبيل المثال — فعلا بأنه خير ، فاننا نوصى بفعله (وهذا هو العنصر التوجيهى فى مدلول الحكم الخلقى) ، لكننا نوصى بفعله بناء على خاصية ما تتعلق به ٠ هذان العنصران يجملهما « قاموس أكسفورد الانجليزى » فى تعريفه الأول « للخير » اجمالا بديعا على النحو التالى : « الخير هو أعم صفة من صفات الحض (على الأفعال الخلقية) ، وهى صفة تدل على توافر خصائص مميزة تدعو الى الاعجاب فى حد ذاتها أو نافعة من أجل غرض ما ، توافرا فائقا أو مرضيا على أقل تقدير » ٠ وكلمة « مميزة » هامة فى هذا المقام ، فهى توجه انتباهنا الى حقيقة واقعة هى أن الكلمة التى تشير الى المسمى الموصوف « بالخير » (أو بالجودة) تدخل تعديلا على الخصائص التى ينبغى أن تتوافر فى الشيء بحيث يصبح جديرا بصفة الخير (فليس هناك مايوجب أن تتوافر فى حبة الفراولة الجيدة « والجودة والخير تدل عليهما كلمة واحدة فى الانجليزية » — مثلا — نفس الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى الرجل الخير) ٠ فاذا عرفنا فى حالة بعض الكلمات (وعلى سبيل المثال كلمة « سكين ») ماذا تعنى هذه الكلمات، عرفنا بذلك بعض الشروط التى يجب أن تتحقق قبل أن نصف شيئا من مسمياتها بالجودة أو بالخير ٠ وقد ذهب بعض الفلاسفة (**أفلاطون**

وأرسطو على سبيل المثال) الى أن هـذه الحقيقة ذاتها تصدق على الكلمات كافة ، فنحن اذا استطعنا — مثلا — أن نحدد ماهى الخصائص التى تجعل الانسان انسانا عرفنا بالتالى متى يكون الانسان انسانا خيرا • لكن حجة من هذا النوع قد تكون قائمة على أساس تشابه زائف بين كلمات من قبيل « انسان » وكلمات من قبيل « سكين » •

لكن هناك طريقة أخرى من الأرجح أن تكون أكثر غناء فى ربط دعوى الكليين بالحجج الخلقية (وبذلك ترضى الى حد ما أولئك الذين يصرون على أن تكون الدراسات الأخلاقية النظرية ذات دلالة فى نطاق المسائل الخلقية العملية) ، وهـذه الطريقة هى التى تتمثل فى « القاعدة الذهبية » والتى صاغها **كانت** وأتباعه فى شىء من التفصيل (وان يكن على نحو غامض) • فقد يكون من قبيل الحجة القوية فىبعض الحالات أن يتساءل المرء — اذا كان يتأمل فعلا ما — عما هىالخصائص التى يتصف بها هذا الفعل والتى تدفعه الى أن ينعته بالصواب، وما اذا كان عليه أن يحـكم على فعل آخر بنفس الطريقـة ، اذا كان هـذا الفعل يتصف بنفس السمات وان اختلف دوره هو فيه • ثمة حجة من هـذا النوع ترد فى فقرتين شهيرتين من الكتاب المقدس (صموئيل الثانى،الاصحاح ١٢ ، الآية ٧ • ومتى ، الاصحاح ١٨ ، الآية ٣٢) • وقد ذهب بعضهم الى أن الحكم لا يكون حكما « خلقيا » مالم يكن قائله على استعداد لأن « يعمم مبدأه » • لكن هذا الرأى يثير مسألة هى موضع نزاع ، أعنى المسألة التى تتعلق بالمعيار الذى نسـتخدمه فى وصف الأحكام بأنها « أحكام خلقية » ، وهى مسألة تضيق عنها هذه المقالة •

ومازالت هذه المسألة ، بالاضافة الى مشكلة العلاقة بين العناصر التوجيهية والعناصر الوصفية فى مدلول الأحكام الخلقية بأكملها ، أقول مازالت تبهظ المفكرين الأخلاقيين • وقد كان من المحال فى هذه المقالة أن نقوم بما هو أكثر من تخطيط سريع للمسائل الرئيسية ، وأن نقدم شيئا من التفسير لمصدرها •

اخوان الصـفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة ، واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت فى البصرة فى القـرن العاشر الميلادى ، ووضعت لنفسها مذهبا أرادت به أن تطهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التى علقت بها،معتقدة أن الكمال انما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية ؛ وكانت هذه الجماعة تتألف من أربع طبقات : الطبقة الأولى قوامها الشـبان الذين تتراوح أعمـارهم بين خمسـة عشر وثلاثين وواجبهم طاعة معلميهم • والطبقة الثانية قوامها رجال بين الثلاثين والأربعين يتلقون الحكمة الدنيوية ويتعلمون علما يتناسب مع هذه المرحلة من العمر ؛ والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الالهى معرفة تتناسب مع مرتبتهم وهى مرتبـة الأنبياء ، حتى اذا نيف الرجل على الخمسين شهد حقائق الأشياء على ماهى عليه وتلك هى منزلة الملائكة المقربين •

ولهؤلاء الاخوان رسائل هى أشبه ماتكون بدائرة معارف تشتمل على علوم عصرهم ، وهى تتألف من احـدى وخمسين رسـالة ، مختلفة الموضوعات والمصادر، ولهذا فقد أعوزها الانسجام؛ وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ، ثم تنتقل الى المنطق والطبيعيات ، وتنتهى آخر الأمر الى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله •

ومذهب اخوان الصـفا مقتبس من مختلف المذاهب ، فهو تلفيقى أريد به أن يجمع الحـكمة أنى وجدها ؛ على أن المبدأ الأساسى عندهم هـو العقل ، ولذلك فهم يعدون ظاهر الشريعة صالحا للعامة دون الخاصة ، أما هؤلاء الخاصة فنصيبهم النظر الفلسفى العقلى العميق ؛ على أن وراء الفلسفة البادية فى رسائل اخوان الصفا أنينا مكبوتا مما قد لحق بهم من ظلم سـياسى ، وأملا فيما يرجونه

لأنفسهم فى المستقبل ، وما هذه الفلسفة الا على سبيل التطهير الروحى والسلوى .

ادواردز ، جوناثان : (١٧٠٣ - ١٧٥٧) ، ولد بوندسور الجنوبية بولاية كونيكتيكات ، وقد أصبح من المسلم به فى الوقت الحاضر أنه من ألمع وأصل العقول الفلسفية التى انجبتها أمريكا . وكان ادواردز يقف موقفا وسطا بين العقلية اللاهوتية الكالفينية التىسادت القرن السابع عشر والمزاج **التجريبى** الذى ينتسب الى لوك فى القرن الثامن عشر . الا أن أحدا فى عصره لم يدرك أهمية كتاباته الكبرى فى كلتا الناحيتين ؛ فقد ظلت شهرته قرابة قرنين محصورة فى نطاق اللاهوت المتخصص ، ولقد أسىء فهمه نتيجة لاخفاق الباحثين فى أن يدركوا الفكرة الفلسفية الرئيسية التى يقصد اليها . ولم يراجع دوره فى معترك الفكر فى القرن الثامن عشر مراجعة أدت الى أن يفهم بالتدريج حتى كان القرن العشرين .

كانت الصورة المأثورة عن ادواردز هى صورة رجل أبدى فى شبابه المبكر من الدلائل الطيبة مايوحى بأنه فيلسوف متشبع بكتابات وروح نيوتن **ولوك** ؛ ثم سعى بعدئذ ، حين صار راعيا علىمذهب كالفن،أن يحيى المسلماتالرئيسية لهذا المذهب فى عصر كانت هذه المسلمات تفقد فيه سلطانها على عقول العالم الناطق بالانجليزية ، وهو بناء على ذلك لابد أن يعد « رجلا جاء متخلفا عن أوانه » يخمد ما أبدى من قدرة فلسفية كامنة بمواعظ عن نار جهنم ومقالات تنزع منزعا غيبيا حاول بها تبريرها .

لكننا اذا أردنا أن نفهم ادواردز فهما صحيحا ، فعلينا أن نسلم بأن جميع كتاباته الناضجة هى محاولات دقيقة بارعة للدفاع عن المسلمات الأساسية لمذهب كالفن،ولاعادة تفسيرها على أساس هو على وجه التحديد ذلك الفهم النافذ والادراك العميق لروح نيوتن ولوك ، تلك الروح التى لم يتخل عنها للحظة واحدة . الا أنه كان يحاول المستحيل كما يقال ؛ فقد كان من جراء مراجعته الدقيقة لفحوى مذهب كالفن أن صار غير محبوب بين أنصار العقيدة التى كان يحاول أن ينقذها ، ولم تجعل منه محاولته - التى أراد بها أن يستعين بالروح الفلسفية الجديدة لاحياء الأسس الدينية فىأصولها - الا موضعا لسخط ذلك الفريق من طغام المناصرين للروحالدنيوية لحركة«التنوير».
لكن هذا لا ينفى حقيقة واقعة هى أن كتابات ادواردز الرئيسية يتجلى فيها فهم للآراء الفلسفية الجديدة فى القرن الثامن عشر أعمق مما يتجلى فى مؤلفاتمن جاء بعده من الأمريكيين كفرانكلين وبين، تلك المؤلفات التى جرت العادة على الاسراف فى اطرائها .

أما مؤلفات ادواردز الكبرى فثلاثة ، وكان يقصد بكل مؤلف منها أن يفسر من جديد مسلمة من مسلمات مذهب كالفن فى ضوء نيوتن ولوك . فهو فى رسالته التى عنوانها « حرية الارادة » يدافع عن مسلمة الجبرية ؛ وما زالت هذه الرسالة تعد من بين الكتابات الكلاسية المدافعة عن الجبرية، وقد يمكن أن تقارن بتلكم الشروح النموذجية التى وضعت للجبرية فى القرن العشرين كذلك الشرح الذى وضعه « زملاء كاليفورنيا » بعنوان « حرية الارادة » (١٩٣٨) . وفى رسالته عن « طبيعة الفضيلة الحقة » يدافع ادواردز عن مسلمة الغواية، وانه لمن العسير أن نبالغ فى تقدير ألمعية المراجعة التى قام بها ادواردز لمسلمة الغواية ؛ على أن مناقشته لهذه المسلمة تقوم بأكملهاعلىتحليل نفسى يتابع فيه لوك متابعة كاملة ، والمنطق الذى ترتكز عليه هو منطق لا تشوبه شائبة ، وان المرء ليستوقف نظره مافى المناقشة من بعد عن الاحتكام الى المسائل اللاهوتية كقصة سقوط الانسان . والمسلمة اللاهوتية الرئيسية لمذهب كالفن - مسلمة قدرة الله المحيطة واستحالة الالمام بطبيعته - تتردد فى جميع كتابات ادواردز ، لكن الوثيقة الرئيسية التى يسجل فيها موقفه بصدد معرفة الانسان بالله هى الرسالة التى كتبها عن

« العواطف الدينية » ؛ وهنا أيضا تعتمد مناقشة ادواردز • على نظريةفىالنفس تجريبية تنزع منزع لوك على طول الخط • ويعد دفاعه عن الأساس الوجداني للخبرة الدينية (وقد قصد به أن يكون دفاعا عن « اليقظة الكبرى ») وثيقة من أكثر وثائقالعصر استشرافا للمستقبل ؛ فقد وقعمفكرو الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر فى خطأ جسيم هو أنهم نادوا بـ « برهان قائم على القصد » مناف للاتجاه التجريبى باعتباره حجر الزاوية فى التجريبية الدينية ، أما ادواردز فقد تبين بوضوح – علىالعكس من ذلك – أن الطريقة الوحيدة الممكنة لارساء دعائم التجريبية فى الدين هى ارساء دعائم التصوف ، فالزعم الذى يتصف بالتجريبية هو أن تزعم أنك قد خبرت ذلك الذى تتحدث عنه ؛ فاذا تحدثت عن الله كان حديثك اثباتا للاتجاه الصوفى. على أن دفاع ادواردز عن الدعوى القائلة بأن مثل هذه الخبرات هى بحكم طبيعتها ذاتها وجدانية على الدوام لا يسعى الى الوفاء بمطالب النظرية النفسية التجريبية لعصره فحسب ، بل ينتهى أيضا الى أن يستشرف – على نحو يستوقف النظر – مزاعم يرتبط ذكرها عادة بالكتاب الأثرى الذى وضعه **وليم جيمس** فى « صنوف الخبرة الدينية » ، والذى نشر بعد ادواردز بقرنين من الزمان تقريبا •

وينبغى أن نكرر القول بأن دفاع ادواردز عن مذهب كالفن قد أدخل على هذا المذهب تعديلات خطيرة ؛ فلقد كان ادواردز مسقطا للتكاليف الخلقية على طول الخط ، ومن هنا كان زنديقا •لكن قليل هم الرجال فى أى فترة من القرن الثامن عشر الذين أدركوا على نحو أوفى منه أو قرروا على نحو اروع منه ماكان جديدا وقابلا للبقاء فى فلسفة القرن الثامن عشر •

ارستبس : من قورين بشمال افريقيا (حوالى ٤٣٥ – ٣٥٦ ق•م) ، كان تلميذا من تلامذة سقراط ، **وسفسطائيا** ، والمؤسس التقليدى للمدرسة **القورينائية** فى الفلسفة ؛ وعلى الرغم من أن حياته وآراءه جاءت متفقة مع مبادىء هذه المدرسة ، الا أنه من المحتمل أن يكون حفيده – ويسمى أيضا أرستبس – هو الذى صاغ لأول مرة هذه المبادىء فى منظومة متسقة •

جعل أرستبس هدفه من حياته الاستمتاع باللذة الحاضرة ، واجتناب الندم على مافات ، والعناء فى سبيل المستقبل ؛ لكن قوام السعادة هو ضبط هذه اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى حكيم ، وليس هو الخضوع لها ، كلا ولا هو فى الحرمان منها • ومن هنا كانت قولته الشهيرة عن علاقته بعشيقته لايس التى كان ينفق عليها الكثير « اننى أملك « لايس » وليست هى التى تملكنى » وكل الأفعال فى نظره محايدة (لا تتصف بخير أو شر) الا من حيث هى وسائل تنتج اللذة لصاحبها. وقد جعل أرستبس من حياته فنا يكيف به نفسه لظروف المكان والزمان وظروف نفسه ، ويلعب به دوره على النحو الملائم أيا ما كانت الظروف ، وهى براعة أظهرها على وجه الخصوص فى بلاط ديونيسيوس ملك سراقوسة • وقد قيل عنه انه الانسان الوحيد الذى يستطيع أن يبدو بمظهر السيد المتانق أو أن يرتدى الخرق البالية ؛ والواقع أنه كان ذا قدرة فائقة على الاستمتاع ، مقترنة بحرية كبيرة من أسر الحاجات ، وهو اقتران أدى بأتباعه فيما بعد الى صعوبة اختيارهم لمثلهم العليا.

ارسطو : (٣٨٤ – ٣٢٢ ق•م) ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا فى شمال اليونان ؛ ظل لعشرين عاما بادئة من ٣٦٧ عضوا بأكاديمية أفلاطون ، ولما توفى أفلاطون وأصبح **سبويسيبس** رئيسا للاكاديمية ، غادر أرسطو اثينا ، وذهب فى بداية الأمر الى أسوس (على شاطىء آسيا الصغرى) ، ثم الى ليسبوس • وحوالى ٣٤٢ دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب الى مملكته ليشرف على تعليم الاسكندر ابن الملك ؛ وبعد أعوام قليلة ، عاد ارسطو الى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم « اللوقيون » أو « بريباتوس »



آرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م) وأفلاطون (ح ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م).

(المشى) • وازدهرت المدرسة ، لكن أرسطو غادر أثينا فى عام ٣٢٣ لأسباب سياسية واعتزل فى أوربا حيث توفى سنة ٣٢٢ ق٠م٠

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة فى أغلبها الى عامة الجمهور ؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على شكل المحاورة) فقد كانت افلاطونية الى حد كبير فى وجهة النظر • وقد كانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة فى العصور القديمة لكن لم يبق لنا منها الا شذرات ، أما المؤلفات التى بين أيدينا ، فهى رسائل كتبت على نهج متسق ، وقد قصد بها أرسطو الى أصحاب الدراسة الجادة ؛ لكن لم يجر تداول هذه الأعمال فى العصور القديمة الا على نطاق ضيق ، الى أن نشر أندرونيقوس نصوصها فى القرن الأول ق٠م٠ فالنص الذى فى حوزتنا لمؤلفات أرسطو يعتمد فى نهاية الأمر على نشرة أندرونيقوس ، وكذلك كانت جميع ترجماتها التى وضعت باللاتينية والعربية • على أن رسائل أرسطو تتميز بطابع تكاد تنفرد به ، فهى فى حقيقتها مذكرات على محاضرات أو مذكرات أعدت لمحاضرات ، والمحاضر ماينفك يعود الى مادته مرة بعد مرة على مدى السنين ، ويضيف الى مافيها خواطر تالية وأفكارا جديدة ، وقد تتضمن مذكراته فى صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جد متفاوتة ، فلا تجىء أجزاؤها موصولة دائما فى وحدة منسابة • واذن فلا ينبغى أن ينظر الى الرسالة الأرسطية على أنها مؤلف قد كتب وروجع ونشر فى سنة بعينها ، بل الأحرى أن ينظر اليها على أنها شىء قد أضيف اليه وعدل فيه على مدار عدد من السنين ، وقد لا تظفر قط بصياغة نهائية بعد مراجعة ، زد على ذلك أن مانعده رسالة قائمة بذاتها قد يكون فى واقع الأمر مؤلفا من عدة محاضرات ألف بينها أندرونيقوس أو ناشر سابق عليه ؛ كل هذا يجعل مشكلة التاريخ لمؤلفات أرسطو معقدة غاية التعقيد ، ويجعل من العسير علينا بالتالى أن نقدم عرضا للطريقة التى تغير تفكيره بها أو تطور.

وقد كانت هذه المسائل موضوعا لقدر كبير من البحوث القيمة فى السنوات الأخيرة ، لكن ليس فى مقدورنا أن نناقشها هنا ؛ ذلك أن هذه المقالة لن تقصد الا الى تقديم شروح موجزة لبعض أفكار أرسطو ، والى تزويد القارىء بدليل يهديه الى بعض مؤلفاته الرئيسية •

وجدير بنا أن نقول كلمة عن الطريقة التى تناول بها أرسطو الفلسفة ؛ ان اسمه ذاته ليوحى لبعض الناس بفكرة نسق جامد مؤلف من مبادىء صارمة ، لكن هذه الفكرة مضللة ؛ ذلك أن طريقة أرسطو فى التفكير أبعد ماتكون عن الجمود ، فهو ماينفك يعيد فتح المسائل ويعترف بالصعوبات ؛ كلا وليس منهجه بالمنهج القطعى ، فهو لا يقيم حجته متغطرسا على مقدمات يضعها باعتبارها واضحة بذاتها ، بل انه ليراجع فى عناية ماقاله أسلافه ومايقوله سائر القوم، لأنه يعتقد أن آراءهم على تباينها لابد أن تشتمل فى مجموعها على عنصر من الحقيقة ؛ وهو يسعى الى أن يجد حلولا معقولة للمشكلات بأن يجلو مواضع الاشكال وبأن يعدل أو يهذب ما وضع لها من حلول عديدة غير متسقة • واننا لنخطىء ــ أخيرا ــ اذ نظن أن القيمة الفلسفية لمؤلفاته لابد أن تنحصر فى نتائجه (أو «تعاليمه »)، فمهارته فى التحليل ودقته فى الحجاج لا تقل عن نتائجه الايجابية فى جعله فيلسوفا عظيما غاية العظمة •

والملاحظات التالية ــ وهى التى لا مفر من أن تكون سطحية ــ ستقدم للقارىء بعض الأفكار التى تتردد على الدوام فى مؤلفات أرسطو :

١ ــ المقولات : مقولات أرسطو تصنف الوجود القائم ؛ فكل ماهو موجود يندرج تحت احداها ، فاما أن يكون جوهرا أو كيفا أو كما أو نسبة .. الخ (ويذكر أرسطو فى بعض الأحيان عشر مقولات،لكنه فى العادة يذكر منها عددا أقل). ولما كانت هناك أشياء تقع فى مقولات مختلفة مع

امتناع ردها الى ضرب واحد من الوجود ، فقد نتج عن ذلك الفاظ من قبيل «فعل الكينونة» و «واحد» – وهى التى يمكن أن تطبق فى جميع المقولات – تراها مزدوجة المعنى على نحو جدير بالاهتمام (قارن المبدأ الاسكولائى الخاص بلواحق الوجود). وقد أدى عدم التنبه الى هذا النمط من أنماط اللبس ، والى الفروق بين المقولات – فيما يرى أرسطو – الى مفارقات فلسفية ٠

والجوهر سابق على ماعداه من المقولات ، لأن الجواهر توجد « مفارقة » بينما الكيفيات ٠٠ الخ لا توجد الا بوصفها كيفيات « ل » جواهر ٠ والجواهر المفردة (على سبيل المثال سقراط أو هذه المنضدة) موضوعات تنسب اليها محمولات وليست هى ذاتها محمولات على أى شيء آخر ٠ لكن أرسطو لا يدرج فى مقولة الجوهر الجواهر المفردة فحسب ، بل يدرج أيضا أنواعها وأجناسها (انسان ، حيوان) لأننا لا نقول سقراط انسان لنذكر كيفية من الكيفيات ٠٠ الخ التى يتصف بها ، ولكن لنذكر « ماهو » ٠ زد على ذلك أن العلم الذى يدرس الوجود ويدرس الجوهر فوق كل شيء ، يعرف ويدرس الأنواع لا الأفراد ؛ لكن الأنواع بالطبع « لا » توجد قائمة بذاتها كما هى الحال فى الأفراد ؛ وهنا نواجه اشكالا عميقا فى فكر أرسطو ، وهو اشكال يمكن أن نعبر عنه بأن نقول ان كلمة Ousia التى يستخدمها (والتى تعنى « الوجود » اذا ترجمناها ترجمة حرفية) تصدق على مانعنيه نحن ب « الجوهر » وما نعنيه ب « الماهية » فى وقت واحد ، ذلك أن أرسطو يحمل كلمة « الوجود » جوانب متباينة ؛ بعضها ينتسب فى الواقع الى الجواهر المفردة ، وبعضها الآخر ينتسب الى الأنواع والأجناس ٠

٢ – الصورة والهيولى : المنضدة خشب وغراء الف بينهما بطريقة معينة ؛ وارسطو يفرق بين هيولى المنضدة (الخشب والغراء) وصورتها (الطريقة التى ألفت بها ، أى تركيبها ، نقول انه يفرق بينهما بوصفهما جانبين متمايزين منها ؛ وكثير من أفكاره الرئيسية – بل ومن معضلاته – مرتبط بهذه التفرقة ٠ (أ) الصورة « محايثة » (أو مباطنة) : فصورة المنضدة لا توجد الا بوصفها صورة لهذه المنضدة أو تلك ، أى أنها توجد صورة لهيولى بعينها ؛ فليست هذه اذن « صورة » أفلاطونية » للمنضدة » ، أعنى صورة قائمة بذاتها مفارقة (بل وليس هناك صورة من هذا القبيل « للانسان » أو « للعدالة ») ٠ (ب) تتحد صورة الشيء أو تركيبه عادة بالوظيفة التى يؤديها ؛ فالمنضدة لها سطح مستو وأربع قوائم بفضل الوظيفة التى عليها أن تؤديها ؛ والواقع أن من الممكن أن نطابق بين الصورة والوظيفة ، ذلك أننا بتحديدنا « ماهى » المنضدة فانما نحدد ما تؤديه أو ماقد صنعت من أجله ٠ (ج) الهيولى « من أجل » الصورة وليس العكس ؛ فاذا أردت فاسا – وهو شيء ما لقطع الأشجار – كان عليك بطبيعة الحال أن تستخدم الحديد لتصنعه ، لكن قد يمكن أن يوجد الحديد دون أن يوجد فاس ؛ ولهذا كان تقريرنا لصورة شيء ما أو لوظيفته أكثر تفسيرا لهذا الشيء من تقريرنا لما قد صنع منه ، فالصورة تقتضى الهيولى المناسبة على نحو لا تقتضى به الهيولى الصورة ٠ (د) الخشب والغراء – ومنهما تتألف هيولى المنضدة – لكن الهيولى ليس هيولى بمعنى مطلق ؛ ففى مقدورنا أن نفرق من جديد فى قطعة من الخشب بين صورة وهيولى ، مادام الخشب كسائر الأشياء مكونا من التراب والهواء والنار والماء (أو من بعض هذه العناصر) ممتزجة بطريقة معينة ؛ بل وليست هذه العناصر الأربعة بالهيولى المحضة ، لأن من الممكن أن يتحول بعضها الى بعضها الآخر ، ويقتضى هذا أن تكون فيها مادة كامنة باقية قابلة لتلقى صورة التراب والهواء ٠٠ الخ ، لكنها فى ذاتها دون ماصورة أو طابع محدد ؛ وتلك هى ما يسميه أرسطو « بالمادة الأولى » (أو « الأولية ») ، وهى جوهر أساسى لا طابع له ، ولا يوجد قط قائما بذاته بل دائما فى صورة التراب أو الهواء ٠٠ الخ ٠ (هـ) بالاضافة الى أن أرسطو قد أخذ يدفع التفرقة بين الهيولى والصورة حتى وصل بها الى الفكرة

القصوى ، فكرة المادة الأولية ، فانه يستخدمها على سبيل التمثيل فى مشكلات جد مختلفة • فهو اذ يعرف نوعا من الأنواع ينظر الى الجنس بوصفه هو الهيولى ، والفصل بوصفه هو الصورة : فالجنس غير محدد نسبيا ، أما الفصل فيضفى طابعه المحدد على النوع ؛ وهذا ما يميز طريقة أرسطو فى توسيع النطاق الذى تنطبق فيه أفكاره الرئيسية ، مما يضيف شيئا من الوحدة الى فكره فى نظير شيء من الغموض • (و) الى هذا الحد والصورة كانت قسيمة الهيولى ، اذ كانت صورة لهيولى بعينها ؛ لكن أرسطو يتساءل عما اذا كان من الممكن أن توجد صورة دون ما هيولى ، ويقول ان هذا ممكن ؛ لكن مايقول به من صورة بلا هيولى جد مختلفة عن « الصورة » الأفلاطونية ؛ « فالله » صورة بغير هيولى •

٣ ــ الوجود بالفعل والوجود بالقوة : كتلة الخشب تمثال بالقوة ، وبذرة البلوط هى شجرة بلوط بالقوة ، والتمثال المكتمل وشجرة البلوط الناضجة هما التحقق الفعلى لهذه الامكانات (أ) وثمة ارتباط وثيق بين التقابل الذى طرفاه هما الصورة والهيولى من ناحية وبين التقابل الذى طرفاه هما القوة والفعل من ناحية أخرى ؛ فالهيولى هى ماله امكان تلقى الصورة ، والصورة هى مايحقق هذا الامكان بالفعل ؛ وهكذا يستخدم أرسطو فى بعض الأحيان التقابلين على سبيل الترادف ، فيحل أحدهما محل الآخر • (ب) لا يمكن لأى هيولى ولكل هيولى أن تتلقى صورة معينة ؛ فبذرة البلوط محال أن تصير شجرة غرغار ، والخشب «لا يمكن» أن يصنع منه حديدة فاس ؛ أما عن أى شيء ينتج شجر البلوط ، ومن أى شيء تصنع الفئوس ، فتلك مسائل خاصة تجيب عنها أبحاث قائمة بذاتها ؛ ولا يعتقد أرسطو أن فى امكاننا أن نجيب عنها وعن جميع المسائل المشابهة على نحو سديد بأن نقول ببساطة ان كذا من الأشياء الموجودة بالفعل ينتج عن كذا من الأشياء الموجودة بالقوة ، « فهذا » جزء من تحليل فلسفى عام لفكرتى النمو والتغير •

(ج) يرى أرسطو أن حالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة فى التعريف والقيمة والزمن ؛ فلابد أن تذكر حالة الوجود بالفعل فى تعريف الوجود بالقوة ، وليس العكس ؛ والوجود بالفعل هو الغاية التى من أجلها كان الوجود بالقوة ، فعلى الرغم من أن بذرة البلوط توجد قبل أن توجد الشجرة التى ستصير اليها تلك البذرة ، فانها هى ذاتها نتاج لشجرة بلوط ناضجة كانت موجودة من قبل : « لأن الموجود بالفعل ينتج دائما عن الموجود بالقوة بفضل موجود (آخر) بالفعل ، كما ينتج الانسان ــ مثلا ــ عن الانسان ، والموسيقار بفضل الموسيقار ؛ فهناك على الدوام محرك أول ، والمحرك الأول موجود بالفعل أولا » • (المنضدة لا تنتج بطبيعة الحال عن منضدة أخرى ، بل ينتجها شخص ما ، لديه من قبل « صورة » المنضدة فى « عقله ») • (د) ولما كانت حالة الوجود بالقوة تنطوى دائما على امكان التحول الى حالة الوجود بالفعل ــ وهى حالة أفضل ــ فمحال على عنصر موجود بالقوة أن يكون عنصرا فى كائن كامل لا يتغير •

٤ ــ « العلل » الأربع : يعتقد أرسطو أن التفسير الكامل لأى شيء ينبغى أن يبين ماصنع منه الشيء (العلة المادية) ، وما هو بحكم ماهيته (العلة الصورية) ، وما الذى أوجده (العلة الفاعلة) ، وما هى وظيفته أو الغرض منه (العلة الغائية) ؛ وليس لنا أن نعيب على أرسطو غرابة أن توصف كل هذه العوامل بأنها « علل » ، فكلمة « العلة » هى الترجمة التقليدية فى هذا السياق لكلمة يونانية ذات معنى أوسع •

ويعتقد أرسطو أن العلل الصورية والفاعلة والغائية واحدة بمعنى من المعانى ؛ ذلك أن من طبيعة المنضدة بحكم ماهيتها (العلة الصورية) أن تخدم بعض الأغراض (العلة الغائية) ، وقد كانت الفكرة التى تمثل هذه الأغراض فى عقل النجار هى التى أوجدت المنضدة (العلة الفاعلة) •

وانه لمن طبيعة الجواد ـ بحكم ماهيته ـ أن يؤدى بعض الوظائف المميزة وأن يمارس بعض القـوى المميزة ، وقيام الجواد بهذا ، أى حياته حياة الجواد الناضج ، هو بالضبط ماهيئت له الجياد ؛ يضاف الى ذلك أن الجـواد تنتجه جياد أخرى ، اى تنتجه مخلوقات تمارس بالفعل وظائف الجياد الناضجة ٠

وينبغى أن نلاحظ أن فكرة التفسير بالعلل الأربع تصلح لتفسير الأشـياء أكثر مما تصلح لتفسير الأحداث ، وهى فكرة قد استمدها أرسطو من عملية الانتاج (الطبيعى والصناعى) ، وهى تنطوى على نزعة غائية كونية ٠

٥ ـ تصنيف العلوم : قد يكون من المناسب أن تمهد لاستعراض فلسفة أرسطو فى المجالات الخاصة بوصف للطريقة التى يصنف بها مختلف ميادين البحث ، وهو تصنيف على جانب كبير من الأهميـة التاريخية ٠ والتقسيم الأساسى للعلوم عنده هو التقسيم الى علوم نظرية وعلوم عمليـة وعلوم انتاجيـة ؛ فأما العـلم النظرى فيدرس « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ،ولا يهدف الا الى الحقيقة ؛ ويمكن أن ينقسم هذا العلم تقسيما فرعيا الى ثلاثة أجزاء رئيسية تتمايز بموضوع دراستها : فعلم الطبيعة يدرس ماهو مفارق من الأشياء ولكنه قابل للتغير ، والرياضـة تدرس مالا يتغير من الأشياء ولكن ليس له وجود مفارق ، و « الفلسفة الأولى » (الميتافيزيقا) تدرس ما يتصف بأنه موجود على نحو مفارق وبأنه لا يتغير على حد سواء ٠ أما العلوم العملية فتختص « بما يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، وهدفها آخر الأمر هـو الفعل ، وأهم العلوم العملية هى الأخلاق والسياسة ٠ أما العلوم الانتاجية فتعنى بصنع الأشياء ٠

ولا يعد أرسطو المنطق جزءا من الفلسفة يعد مع غيره من الأجزاء ، بل ينظر اليه باعتباره علما اضافيا لازما لجميع أجزائها ، لأنه يدرس صور الاستدلال وصور التعبير المشـتركة بين شـتى موضوعات الدراسة ، والالمـام به شرط مبدئى لطالب أى موضوع ٠ وقد انعكست هذه النظرة الى المنطق على الاسم المأثور لمؤلفات أرسطو المنطقية، وهو « الأورجانون » (أى الأداة أو الوسيلة) ٠

٦ ـ المنطق : تشتمل « التحليلات الأولى » على الاضافة العظيمة التى أسهم بها أرسطو فى ميدان المنطق الصورى ، أعنى نظريته فى القياس٠ والقياس نسق صورى محض على جانب كبير من الصرامة ، ولكنه محدود المجال ؛ وأوجه القصور فيه هى أنه لا يتناول الا أنواعا معينة من العبارات، وأن الاستدلالات التى يدرسها هى جميعا استدلالات تسير من عبارتين من تلك العبـارات الى عبارة ثالثة ؛ فجميع العبارات فى القياس الحملى تتخذ صورة أو أخرى من الصور التالية : كل ا هى ب ، لا ا هى ب ، بعض ا هى ب ، بعض ا ليست ب ؛ أما الأقيسة الموجهة فتضيف صورا من قبيل الصور التالية : « كل ا قد تكون ب » و « كل ا لابد أن تكون ب » ؛ ويتعقب أرسطو كل حالات الاقتران الممكنة بين المقدمات والنتائج ، ويحـدد أى الأقيسة سليم ، ويدرس بعض العـلاقات المنطقية بين مختلف الأقيسة ٠

أما « التحليلات الثانيـة » فتشـتمل على « منطق العلوم » لدى أرسطو ؛ ولقد تأثر وصفه للصورة التى ينبغى أن يكون عليها العلم المكتمل تأثرا بعيد المدى بالطراز الهندسى ، وهو يقوم على أساس أن فى الطبيعة « أنواعا حقيقية » بوسعنا أن نعرف ماهياتها ؛ ذلك أن كل فرع من فروع العلم ينصب على فئة محدودة من الأشياء ، وهو يبدأ من مبادىء وبديهيات ـ بعضها مشترك بين جميع العلوم ، وبعضها الآخر خاص بهذا الفرع وحده ـ ومن تعريفات للأشياء التى هى موضوع الدراسة ؛ ثم يبرهن العلم ـ عن طريق الأقيسة ـ على أن صفات بعينها تنتمى بالضرورة الى ما نحن بصدده من أشياء ٠ قد يبدو هذا غريبا عما يقوم به العلماء ، بل انه ليبدو غريبا عمـا يقوم به أرسطو نفسه فى مؤلفاته العلمية ، لكن علينا

أن نتذكر أن هذه الفكرة تعبر عن مثل أعلى لما كان ينبغي أن يكون عليه العلم ذو التكوين المكتمل أكثر مما تعبر عن برنامج يوضع للباحثين ٠

نقطتان أخريان نذكرهما : (أ) أن أرسطو يرفض الفكرة التى يعزوها الى افلاطون والتى تقول بعلم واحد عظيم شامل ، لأن العلوم المختلفة تتطلب مقدمات مختلفة ٠ (ب) يستخدم أرسطو اللفظ الذى نترجمه بـ « الاستقراء » ليبين كيف نحصل على بدايات لا تقبل البرهان لنستمد منها استنباطنا ، لكن هذا ليس استقراء بالمعنى الذى نفهمه اليوم من هذه الكلمة ؛ فهو يزعم مثلا أننا ندرك صدق مبدأ التناقض (وهو أحد المبادىء المشتركة بين جميع العلوم) عن طريق «الاستقراء»، ومعنى هذا ببساطة هو أننا نحمل على ، « نستحث على » (١) الاعتراف بأنه بين الصدق اذا ما لاحظنا مثلا جزئيا أو أكثر من مثل من أمثلته ٠ ويقدم لنا أرسطو وصفا شبيها الى حد ما للطريقة التى نحصل بها على المدركات العقلية ؛ فنحن اذا ما رأينا عددا من الرجال ، يصبح فى مستطاعنا أن ندرك الطبيعة المشتركة بينهم جميعا ؛ فادراك المعنى الكلى ــ كادراكنا لحقيقة كلية ــ أمر من قبيل المعرفة المباشرة ، وليس هو من قبيل الاستدلال٠

٧ ــ الفيزيقا : دراسة الفيزيقا أو الطبيعة تتضمن دراسة الأشياء الحية ، لكن يحسن بنا أن نعالج علم الحياة وعلم النفس لدى أرسطو بمعزل عما هو أكثر منهما تعميما ، وأعنى مؤلفاته الفيزيقية ؛ فكتاب « الطبيعة » وما يتصل به من مؤلفات يتضمن مناقشة وتحليلا لأفكار من قبيل الطبيعة ، والتغير ، والمصادفة ، والزمان ، والمكان ، والاتصال ، واللانهاية ، والنمو ، كما يتضمن أدلة على أن الحركة أزلية ، وعلى أن هناك « محركا أول » أزليا ، وكثيرا من الآراء فيما يتعلق بالتركيب الفعلى للكون وطرائق سيره ؛ على أن ماقاله أرسطو فى هذا الموضوع الأخير قداصبح بطبيعة الحال باليا (وما عدنا نعدها جزءا من ميدان بحث الفيلسوف) ٠ وتحليلاته للمدركات العقلية كثيرا ما تكون دقيقة مبصرة ، لكن يستحيل أن تلخص على نحو مفيد ؛ وقد انتهت به دراسته للحركة والاتصال الى أن يرفض بعض المسائل التى تتعلق بسرعة (أو اتجاه) جسم متحرك فى « نقطة » بعينها (من المكان أو الزمان) باعتبارها مسائل بغير معنى ، وقد كان لهذا آثار سيئة على دراسة الديناميكا ٠

ويبدأ برهان أرسطو على وجود « محرك أول » بتصوره للتغير وللسببية ؛ فليس من الممكن أن يكون هناك تغير أول (أو أخير) بصفة مطلقة ، لأنه لما كان التغير يقتضى وجود هيولى سابقة (أى وجودا بالقوة) كما يقتضى علة فاعلة سابقة فى وجودها (على التغير) لتفرض الصورة على الهيولى (كى يخرج الوجود بالقوة الى وجود بالفعل) ، فلابد أنه قد وجد قبل التغير الأول الذىافترضناه شىء ما قابل لأن يتغير وشىء ما قابل لأن يسبب التغير ؛ الا أننا لكى نفسر لماذا تحققت بالفعل هذه الامكانات (وأعنى امكان قابلية التغير وامكان احداث التغير) فى زمن بعينه ولم تتحقق قبل ذلك ، علينا أن نفترض تغيرا بالفعل قد حدث قبل ذلك الزمن مباشرة ، أى تغيرا قد وقع قبل التغير الأول الذى افترضناه ؛ وبناء على ذلك يكون التغير أو الحركة أزليا ٠ ولكن كيف يمكننا أن نفسر التغير الأزلى ؟ ان ذلك لا يكون بأن نفترض وجود شىء ما « محرك لذاته » منذ الأزل ؛ فعبارة « محرك لذاته » نفسها مضللة ، لأن فكرة الحركة أو التغير تقتضى أن نفرق فى « محرك ذاته » جزءا يسبب التغير وجزءا آخر يتعرض للتغير ٠ فعلينا أن نفترض اذن وجود كائن هو ذاته « غير

---

(١) الفعل فى الانجليزية هو induce وفيه اشارة الى الاسم المشتق منه والذى معناه استقراء ، وهو induction ، المراجع ٠

متحرك » يمكنه على نحــو ما أن يسبب الحركة الأزلية ؛ هـــذا المحرك الأول الأزلى الذى لا يتغير ولا يحتوى على أى عنصر من الهيولى أو من الوجود بالقوة غير المتحقق بالفعل ، يبقى للأجرام السماوية حركتها ويحفظ حيــاة الكون الأزلية ؛ على أننا واجدون فى عـــلم الالهيات مزيدا من القول عن طبيعة ذلك المحرك الأول وعن كيفية فعله ٠

٨ ـ علم الحيـــاة : اذا كان تاليف أرسطو فى الطبيعة يعيبه انعدام التجربة والملاحظة ، فاننا لا نستطيع أن نأخذ هـــذا العيب على تاليفه فى علم الحياة ، فلقد جمع مقدارا هائلا من المعلومات عن الكائنات الحية ٠ وكان بالرغم من بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها ، على دراية بموضوع بحثه تفوق دراية معظم من جاءوا بعده الى العصور الحديثة نسبيا ؛ فلقد أدرك أرسطو أن النظريات لابد أن تعتمد على الوقائع ، وهو يقول بعد أن يقدم نظرية عن توالد النحل « اننا لم نتثبت من الوقائع بما فيه الكفاية » ، واذا حدث فى أى وقت من المستقبل أن تثبتنا منها « فعلينا أن نمنح ثقتنا لشهادة الحواس المبـــاشرة أكثر مما نمنحها للنظريات » ٠

ومن الاضافات الهامة التى أسهم بها أرسطو (فى ميدان علم الحياة) عملان مرتبطان بالتصنيف وبالتفسير الغائى ؛ فقـد أعد تصنيفات منسقة قيمة للحيـــاة الحيوانية ، رافضـــا ماعده منهجا أفلاطونيا قاصرا ـ هو منهج القسمة الثنائية ـ ومستخدما فصولا متعـددة ليفرق بين الفئـات الرئيسية فى عالم المخلوقات ؛ وكان أرسطو يعد الأنواع المختلفة أزلية لم تتطور عن أنواع أخرى ، لكنها كانت فى نظره قابلة لأن ترتب فى سلم يتدرج من الأدنى والأبسط الى الأعلى والأعقد ٠

وينظر أرسطو الى التفسير الغائى على أنه قوام عمل عالم الحياة ، وهــو تفسير التركيب المادى على أساس وظيفته ؛ فالطبيعة ـ وهى الصانع الكامل ـ لاتفعل شيئا عبثا ، فلابد للتفسير الحقيقى لمميزات نوع من الأنواع أن يبين على أى نحو من الأنحاء تخدم هذه المميزات غرضا ما يتعلق بحياة أفراد هذا النوع ٠ فغائية أرسطو ليس من شأنها قط أن تجعل نوعا يخدم أغراض نوع آخر ، ولكنها تجعل كل نوع قائما بذاته ؛ فمهمة الجنين هى أن يصبح حيوانا ناضجا وأن يحيا حياته الخاصــة وأن يتكاثر ، وعلينا أن نفسر خصائصه المميزة وأجزاءه باعتبارها مؤدية الى هذه الغايات ؛ « لأن أكثر الأفعال اتفاقا مع الطبيعة فى حالة أى كائن حى قد بلغ نموه الطبيعى ٠٠٠ هـــو انتاجه كائنا آخر شبيها به ، فحيوانٍ ينتج حيوانا ، ونبات نباتا ، حتى يتمكن ـ بقدر ما تسمح طبيعته ـ من أن يشارك فيما هو أبدى والهى ؛ ذلك هو الهدف ألذى تسعى نحوه كل الأشياء ، والذى من أجله تفعل كل ما تتيحه لها طبائعها ٠

٩ ـ نظرية النفس : كلمة (Psyche) التى تترجم عادة بأنها « نفس » هى فى الواقع ذات معنى أوسع ، فللنبات كما للحيوان « نفس » ، لأنها « حيـــة » ٠ ويمكن ترتيب الكائنات الحية وفقا لتعقد قواها ؛ فبعضها (النباتات) ليس له من قوة سوى الاغتذاء والتناسل،ولبعضها الآخر فضـــلا عن ذلك قوة الادراك الحسى والاشـــتهاء والحركة ، أما أفراد الانسان فلهم بالاضافة الى ذلك قوة التفكير ؛ ومناقشة أرســـطو الرئيسية لهذه الوظائف النفسية المختلفة موجودة فى كتابه « فى النفس » الذى يحتوى أيضا على نظريته العامة فى النفس وعلاقتها بالبدن ٠

فالانسان الميت ـ الذى هو بدن بلا نفس ـ ليس انسانا بالمعنى الدقيق ، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلكم القوى التى تتحدد بتوافرها ماهية الانسان ؛ اذ الانسان (وكذلك أى حيوان أو نبات) هو بدن ذو نفس ، والعلاقة بين البدن والنفس هى العلاقة بين الهيولى والصورة ؛ فالنفس صـــورة البدن كما يكون البصر صـــورة للعــين « اذا ما انقطع الابصار كفت العين عن أن تكون

عينا الا بالاسم ، فهي لم تعد عينا حقيقية كما أن عين التمثال ليست حقيقية » • والنفس التي هي قوة الحياة لا يمكن أن توجد في أي بدن وفي كل بدن (اذ الصورة تستدعي هيولى مناسبة) فلا يستطيع أن يحصل على الحياة الا بدن ذو أعضاء ملائمة ، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبات حي ، والنفس هي « التحقق بالفعل » لهذا البدن • هذه النتيجة الهامة (التي هي أقرب الى رايل منها الى ديكارت) تمكن أرسطو من أن يتجاهل السؤال عما اذا كانت الروح والبدن يؤلفان وحدة : « هذا سؤال خال من المعنى خلو السؤال عما اذا كان الشمع والشكل الذي دمغه به الخاتم يكونان وحدة ، أو السؤال بصفة عامة عما اذا كانت هيولى الشيء والشيء الذي هي هيولى له يكونان وحدة ؛ وللوحدة معان عدة ••• لكن أنسب معانيها وأقربها الى الأسس العميقة ••• هو علاقة تحقق بالفعل بذلك الذي هي تحقق له » • فاذا ما تحدثنا عن أحد أوجه النشاط النفسي ، فاننا لا نكون ـ بناء على هذه النظرية العامة ـ بصدد نشاط يقوم به جوهر غير مادي في داخل بدن ، بل بصدد بدن حي يمارس وظائفه ممارسة فعلية ، وان الشروح التي يضعها أرسطو للمعاني النفسية لتأخذ في اعتبارها ما يتصل بهذه المعاني من حقائق فيزيقية وفسيولوجية •

الا أن أرسطو يسلم باستثناء واحد للقاعدة التي تقول بأن النفس صورة أو تحقق بالفعل للبدن ؛ فنشاط « العقل » nous (الفكر الحدسي الخالص) لا يتوقف على البدن ، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقا له ؛ لكن رأي أرسطو في هذا الصدد غامض الى حد كبير ، ويختلف الباحثون فيما اذا كان أرسطو يعزو نوعا من الخلود «للعقل» في النفس البشرية الفردية ؛ لكننا نقول على وجه العموم ان نظريته في النفس تحل مشكلة الخلود الشخصي حلا ناجعا كما تحل مشكلة وحدة البدن والنفس •

١٠ ـ ما بعد الطبيعة (أو الميتافيزيقا) :

يبدي أرسطو رأيين فيما يتصل « بالفلسفة الأولى » (الاسم « ما بعد الطبيعة » أطلقه الناشر على رسالة أرسطو في الفلسفة الأولى لأنها جاءت في نشرته بعد ـ أي « meta » باليونانية ـ فلسفته في الطبيعة) أول الرأيين ـ وقد ذكرناه فيما تقدم ـ هو أنها دراسة الجوهر المفارق الذي لا يتغير أي أنها علم الالهيات ؛ والرأي الآخر هو أنها ليست علما جزئيا يتناول نوعا خاصا من الوجود ، لكنها تدرس « الوجود بما هو كذلك » بالاضافة الى بعض المدركات العقلية (كالوحدة والذاتية على سبيل المثال) ، وبعض المبادىء المشتركة بين جميع العلوم الجزئية (كقانون التناقض على سبيل المثال) • ولم يكن أرسطو ملحوظ النجاح في توفيقه بين هذين الرأيين ، فالجانب الأكبر من كتاب « ما بعد الطبيعة » يدور حول الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، كما سيبين ذلك عرض مختصر لهذا المؤلف •

في الكتاب الأول (من « ما بعد الطبيعة ») يستعرض أرسطو وينقد آراء سابقيه في المبادىء النهائية لحقيقة الوجود ، وذلك لكي يدعم رأيه الخاص القائل بأن هناك أربعة أنواع مختلفة ـ وأربعة فحسب ـ من « العلل » ؛ والكتاب الثالث يستعرض عددا من المشكلات التي سنناقشها فيما بعد ؛ والكتاب الرابع يناقش قانون التناقض وقانون الوسط المرفوع (دون أن يحاول «البرهنة» عليها) ؛ والكتاب الخامس هو بمثابة معجم للمصطلحات الفلسفية الهامة ، وفيه يميز بين عدة معان لكل منها ؛ ويناقش الكتابان السابع والثامن فكرة الجوهر ويعالج بعض المعاني من قبيل الماهية ، والجنس ، والكلي ، والهيولى ، والصورة •• الخ •

وتتناول الكتب التالية الوجود بالفعل والوجود بالقوة والوحدة والتعدد وأمثالها من المعاني ؛ فالكتاب الثاني عشر يتضمن الهيات

أرسطو ، والكتابان الثالث عشر والرابع عشر يناقشان ويفندان بعض الآراء التى كان يعتنقها بعض أعضاء الأكاديمية فيما يتعلق بالجوهر غير المادى ، فليس ثمة أشياء من قبيل « المثل الأفلاطونية » أو « الأعداد المثالية » ، وليست الموضوعات الرياضية بجواهر ٠

ولا يمكننا هنا أن نناقش بالتفصيل الا الكتاب الثانى عشر ؛ وفيه يرى أرسطو من جديد (كما رأى فى « الطبيعة ») أنه لابد أن يكون هناك « محرك أول » غير مادى أزلى ، ويسميه هنا « بالله » ٠ والله — وان كان هو نفسه غير قابل للحركة — يسبب الحركة بوصفه موضوعا للرغبة والحب ؛ حياته فاعلية مستمرة ، وفاعليته كاملة وتامة فى كل آن ، وليست هى كالحركة سيرة ذات انتقال ٠ والفاعلية الوحيدة التى يمكن نسبتها الى الله هى « التفكير الخالص » ، وهو معرفة حدسية لا تنقطع ، معرفة بالموضوع الأسمى للمعرفة ، ألا وهو الله ذاته ٠ « فلابد أن يتعلق التفكير الالهى بذاته (ما دام هو أعظم الأشياء) ، وتفكيره هو تفكير ينصب على تفكير » ٠

والسموات الخارجية والكواكب كائنات حية ، يحركها شوق الى محاكاة الفاعلية الأزلية التى لله ، ومنه تقترب السموات الخارجية بحركتها الوحيدة التى هى حركة مكانية متصلة ٠ على أن فى الطبيعة من حيث هى كل شيئا شبيها بهذا ، فعمليات الميلاد والنمو والتناسل تحفظ حياة الأنواع المختلفة الى الأبد ؛ لكن النباتات والحيوان لا تحاكى الله « عن وعى » بطبيعة الحال (الا الانسان الذى يملك قدرة التفكير فقد يفعل ذلك)، كلا وليس الله بواع أو بمعنى بالنباتات والحيوان ٠

١١ — الأخلاق : لا شك أن كتاب « الأخلاق النيقوماخية » واحد من أفضل الكتب التى ألفت فى هذا الموضوع على الاطلاق ؛ فهو غنى بتحليلاته للمعانى الأخلاقية والنفسية وبحججه البارعة ، والعرض التالى سوف يبين الخطوط الرئيسية للكتاب ٠

(أ) الحياة الجيدة (الخيرة) : « الجودة » — فيما يرى أرسطو — ليست اسما لصفة واحدة ؛ فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأسباب مختلفة : فالفأس تتصف بالجودة اذا كانت «تقطع» على نحو فعال ، والعيون جيدة اذا كانت « تبصر » جيدا ؛ ولكى نقرر ماهى أفضل حياة للانسان ، فعلى المرء أن يسأل ماهى وظائف الانسان (كما يكون القطع وظيفة الفأس) ، وبهذا يكون الانسان الجيد (الخير) هو الذى يؤدى هذه الوظائف أداء ممتازا ، وتكون حياته هى الحياة الخيرة ٠ لكن وظيفة الشىء هى ما يستطيع وحده أن يؤديه أو ما يستطيع أن يؤديه على نحو أفضل مما يؤديه غيره ؛ ويمتاز الانسان على غيره من الحيوان بقدرته على التفكير ، واذن فوظائف الانسان — وهى الوظائف التى سيكون خيرا اذا ما أداها على نحو فعال — هى تلكم الجوانب من نشاطه التى تتضمن التفكير ، وهى التى لا يشترك فيها — بناء على ذلك — مع غيره من الحيوان ٠ الا أن حيازة الانسان للعقل لا تتجلى فى قدرته على التفكير فحسب ، بل تتجلى أيضا فى قدرته على التحكم بفكره ومبادئه فى رغباته وسلوكه ، وعلى ذلك فلا تكون فضائل الانسان عقلية فحسب ، بل هى أيضا فضائل أخلاقية (أو أنها فضائل تتعلق بشخصيته (ethos)

(ب) الفضيلة الخلقية : الفضائل الخلقية كالمهارات تكتسب بالمران ؛ فالرجل يصبح كريما اذا ماتدرب أو تعود على اتيان الأفعال التى يؤديها الكريم عن رغبة ، فهذا الكريم لم يصبح كريما الا حينما اكتسب استعدادا شخصيا راسخا ، حتى لقد أصبح يقوم بذلك النوع من الأفعال قياما مطردا وهو مسرور بها ودون حافز يأتيه من خارج نفسه ٠ واتيان الفعل (الفاضل) « فى سرور »

أمر هام ، لأنه يتيح لأرسطو أن يرى أن الحيـــاة الفاضلة ممتعة ؛ ومثله الأعلى هـــو الانسان الذى يفعل دائما ماينبغى عليه أن يفعل لا لشىء الا لأنه يريد ذلك ، أما وجود صراع أخلاقى ووجود الحاجة الى قهر الرغبات فتلك علامات على النقص .

والفضيلة الخلقية تعنى بالمشاعر والأفعال ، ومن هذه ما قد يكون فيه تفريط وما قد يكون فيه افراط ، وأما الفضيلة فهى القدر الصحيح ، أى « الوسط » . وليست الفضيلة الا اختيار الوسط بين رذيلتين متضادتين : فالكرم وسط بين الشح والتبذير ؛ والوسط الذى نحن بصدده ليس متوسطا حسابيا ، بل هـــو الوســـط « بالنســـبة لنا » ، أى أنه الوسط المناسب للانسان . وليس هناك من قواعد بسيطة لتقرير ما « هو » مناسب ، والمعول فى ذلك على مايســـميه أرســـطو بال « حصافة » «Phronesis» (أى « الحـــكمة العمليـــة ») التى تمكن الانسان من أن يهتدى الى الوســـط الا أن مبدأ الوسط هذا قد ظفر بقدر من الشهرة أكثر مما يستحق ، فأرسطو يفتح الباب للمشكلات حينما يدرج « جميع » الفضـــائل والرذائل فى اطاره . والأهم من ذلك أن كلمات أرسطو نفسها توحى بأن الفضيلة ليست هى مجرد القدر الصحيح: « ... الغضب والشفقة ... كلاهما قد يستشعره الانسان على نحـــو مسرف وعلى ضئيل ، لـــكن الشعور بهما فى كلتا الحالتين ليس بالأمر الحسن ، أما اســـتشعارهما فى « الأوقات » المناســـبة ، وبالنســـبة لمن يستحقونهما من « أشـــخاص » ، وبدافع من « الحافز » الصحيح ، وعلى « النحو » الملائم ــ فهو الوسط والأفضـــل ، وهذا ما يميز الفضيلة » . والواقع أن مبدأ الوسط لا يقدم لنا من التعاليم الأخلاقية الايجابية الا القليل ، وهو مبدأ ناقص اذا نحن نظرنا اليه على أنه مجرد تحليل لفكرتى الرذيلة والفضيلة .

وفى الكتاب مناقشات اضافية تبحث التبعة والاختيار ؛ فأرسطو يحلل بدقة الظروف التى يمكن التنصل فيها من التبعة ، ويردها الى حالتين هما القسر الخارجى والجهل بالوقائع المادية . أما فيما يتعلق بالاختيار، فيرى أنه يتضمن التروى والرغبة: فرغباتنا وشـــخصياتنا يحـــددان « غاياتنا » ذلك أننا نتروى فى « الوسائل » التى يمكننا عن طريقها أن نبلغ هذه الغايات .

(جـ) الفضيلة العقلية : الحكمة العملية . هذه الفضيلة العقلية تمكن الانسان من الحصول على الاجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية ؛ وهى تتضـــمن المهارة فى التروى ، لكنها تفترض أيضا توفر الفضـــيلة الخلقية ، لأن توفر الغايات السليمة أمر يتعلق بالفضيلة الخلقية ــ لأن الخلق يحدد الغايات ؛ والواقع أن الخير الخلقى والحكمة العملية لا ينفصلان ، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر .

نقاط ثلاث أخرى فيما يتعلق بالحكمة العملية يجدر أن نلاحظها . أولا ، أن أرسطو لم يعد فى هذا الصـــدد يركز اهتمامه بأكمله على ذلك النـــوع من التروى الذى ينحصر فى الوســـائل المؤدية الى الغايات ؛ فلقد يرى المرء أن أمرا ما سليم لا بوصفه وسيلة لهدف فى المستقبل ، ولكن لأنه يندرج تحت مبدأ من المبـــادىء الخلقية . والحقيقة أن اصطلاح الوسيلة والغاية المألوف فى كتابات أرسطو لا يتفق مع وصفه للحياة الفاضلة ؛ فليست غاية الرجل الفاضل هى أن يبلغ هدفا فى المستقبل ، بل هى أن يحيا حياة حسنة طيلة عمره بأكمله . ثانيا ، أن أرسطو ــ وان كان يضرب أمثلة بســـيطة للتروى ــ فهو لا يستهين بمانى المسائل العملية من تعقيد ، ولا يعتقد أنها يمكن أن تحل حلولا سهلة ؛ فلكى يقدر المرء جميع العوامل فى موقف ما ويزن شتى مقتضياتها ، لابد أن يكون للمرء عين خبيرة تنفذ الى ماهو مهم ؛ والمعول هنا على السن والحنكة وليس على الذكاء فحسب . وثالثا ، أن أرسطو لا يعتقد أن التروى يسبق كل فعل (أو كل فعل سليم) ، لكن الانسان الذى يتمتع بالحكمة العملية لابد أن

يكون قادرا ــ بعد أن يفعل الفعل ــ على أن يبرر ما قد فعل على ضوء الغايات أو المبادىء ، واننا لنجد لدى أرسطو ــ قبل أن ينتقل من الحكمة العملية الى الحكمة النظرية ــ مناقشات هامة حول ما يسميه بـ « قصور الارادة » (akrasia) (معرفة المرء لما ينبغى أن يفعل دون أن يفعله) ، وحول اللذة ، طبيعتها وقيمتها ٠

(د) الفضيلة العقلية : الحكمة النظرية ٠ هذه الفضيلة العقلية هى الحكمة التى تعنى بـ « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ؛ وهى تتضمن معرفة حدسية ببدايات لا تقبل البرهان (مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانية بما يترتب عليها ٠ هذه الفضيلة ــ فيما يرى أرسطو ــ هى أسمى فضيلة يستطيع الانسان أن يحوزها ؛ فهى تتعلق بأسمى الموضوعات ، وهى الفضيلة التى تمثل الجانب الالهى فى نفس الانسان (لأنه ليس هناك من فاعلية يمكن أن تنسب الى الله سوى التفكير الخالص) ٠ ان حياة الفلسفة النظرية هى أفضل وأسعد حياة يستطيع الانسان أن يحياها ، ولا يقتدر عليها الا القليل من الرجال (وحتى هؤلاء لا يستطيعونها الا على فترات متقطعة) ، أما بالنسبة لسائر الناس ، فهناك طريقة للحياة تلى تلك فى فضلها ؛ وهى طريقة الفضيلة الخلقية والحكمة العملية ٠

انه لما يستوقف النظر أن أرسطو ــ وقد بدأ من السؤال عن طبيعة الانسان ووظيفته « من حيث هو انسان » ــ ينتهى بأن يجد أن أسمى فاعلية للانسان وأجدرها به هى « محاكاة الله » ، محاكاة يتوسل اليها بممارسة التفكير الخالص ، وهو قبس من الألوهية فيه ٠

١٢ ــ السياسة : فى كتاب « السياسة » يحاول أرسطو أن يبين طبيعة الدولة (دولة المدينة) والغرض منها ، وأن يستكشف ــ بناء على هذا ــ ماذا عساها أن تكون أفضل الدساتير والقوانين ؛ يضاف الى ذلك أنه لما كانت السياسة قسما من البحث « العملى » ، فأن أرسطو لا يضع دستورا مثاليا فحسب ، بل يدلى باقتراحات قيمة عن الطريقة التى يمكن أن تساس بها مختلف أنواع المدن الموجودة بالفعل على خير وجه ؛ والقيمة الفلسفية الرئيسية للكتاب هى فى تحليله للمعانى السياسية (« الدولة » ، « المواطن » ، « القانون » ، ٠٠ الخ) ٠

١٣ ــ « الشعر » : هذا الكتاب لابد أن نكتفى بذكره فحسب (وان كنا لا نستطيع أن نناقشه) نظرا لما كان له فى الماضى من تأثير كبير ــ لم يكن طيبا فى جميع الأحوال ــ سواء فى كتابة الدراما أو فى نظريات علم الجمال ٠

اريجينا ، جون سكوتس : (حوالى ٨١٠ م ــ حوالى ٨٧٧ م) ، ويعرف أيضا باسم أرينجينا (أى « الأيرلندى المولد ») ؛ رحل عن ايرلندة ليقيم ويعمل فى بلاط شارل الأصلع ملك فرنسا٠

كان اريجينا كغيره من الرهبان الأيرلنديين فى عصره يعرف شيئا من اليونانية ، وثمة جانب كبير من مؤلفاته يقتصر على ترجمة كتابات آباء الكنيسة وشرحها وخاصة كتابات جريجورى من نيسا، ودنيس الأريوباغى ، وماكسيموس المعترف.

الا أن المؤلف الفلسفى الرئيسى لاريجينا هو كتاب « فى قسمة الطبيعة » ، وهو رسالة تأملية مدعمة بالبراهين فى تطور العالم على طراز الأفلاطونية الجديدة كما نجده فى أبرقلس ؛ ويتفرد هذا الكتاب فى الفكر الغربى بمكانة خاصة منذ عهد **بويس** حتى عهد **أنسلم** نظرا لما فيه من شمول وقوة تأملية ٠

يبدأ اريجينا من المبدأ القائل بأن كل ماهو موجود ان هو الا مظهر من مظاهر تجلى الله ، ومحال أن يفهم الا عن طريق النفاذ بمنهج الجدل الى لباب حقائق الوحى ؛ وقوام الجدل هو تطبيق منهج القسمة والتحليل ــ ذلك المنهج الأفلاطونى الجديد الشهير ــ على دراسة « الطبيعة » (مفهومة بالمعنى

الأرسطى بوصفها هى كل ماقد يستحدث فى المكان والزمان) .

والطبيعة التى تفهم على هذا الوجه تخضع لأربعة أنواع من القسمة الرئيسية هى : الطبيعة التى تخلق ولكنها غير مخلوقة ، والطبيعة التى تخلق والتى هى مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق ولكنها مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق وليست مخلوقة. من هنا كان الوجود الحقيقى يتألف اما من الله (الذى لم يخلق) ، واما من المخلوقات التى تصدر عن الله وتعود اليه على النحو الذى قالت به نظرية الصدور اليونانية .

لكن لما كان اريجينا مسيحيا ، فقد حاول أن يتجنب مايترتب على مثل هذا المذهب من نتائج تنتمى الى وحدة الوجود فى صفة الربوبية ، وذلك بأن فرق بين ما هو الهى وما هو انسانى على أساس التفرقة بين ماليس بذى وجود وما هو ذو وجود ؛ الا أننا نشك فيما اذا كانت هذه الحيلة التى اصطنعها اريجينا على تلاؤم مع نواياه الطيبة .

ولم يكن لاريجينا أتباع مباشرون ولم يكن لمؤلفاته الا تأثير ضئيل من الوجهة التاريخية ، الا أن هناك قدرا لا بأس به من التشابه النسقى بين تأملاته وتأملات نيكولاس من كوسا ثم تأملات ايكهارت فيما بعد .

اسبوسيبوس : أثينى ، ولد فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تقريبا ، وتوفى فى عام ٣٣٩ ؛ كان ابن أخت **أفلاطون** ، وأحد أعضاء الأكاديمية ، كما كان رئيسا للأكاديمية منذ موت أفلاطون فى عام ٣٤٧ حتى موته هو . لم يبق من مؤلفاته الكثيرة الا شذرات ، فلا نستطيع تكوين نظرة شاملة لفلسفته ، وربما أمكن الاشارة الى أربع نقاط رئيسية : (أ) ذهب اسبوسيبوس ، على العكس من ايودكسوس ، الى أن اللذة ليست خيرا وانما اللذة والألم شران متعارضان . وتختص محاورة « فيلبوس » لأفلاطون الى حد ما بهذه المناقشة التى دارت فى الأكاديمية . (ب) ألف عددا من الكتب عن « التصنيفات » ، ويبدو أنه ذهب الى أن شيئا ما لا يمكن تعريفه تعريفا كافيا ما لم نعرف جميع الأشياء الأخرى ، اذ أننا لكى نفهم فكرة ما لابد أن نعرف كيف أنها تتصل عن طريق جوانب الشبه وجوانب الاختلاف بجميع الأفكار الأخرى . (ج) اعتقد اسبوسيبوس أن الوصف الوارد فى محاورة « طيماوس » لأفلاطون يصف به تكوين العالم انما كان مجرد طريقة لعرض الفكرة (مثل كلام الرياضيين عن « العمل » فى الأشكال والبراهين) . (د) ومن « ميتافيزيقا » أرسطو يتضح لنا أن اسبوسيبوس قد تخلى عن نظرية أفلاطون فى المثل ، كما اعترف بأنواع من الوجود أكثر من تلك التى قال بها أفلاطون مخصصا مبادىء مختلفة لكل نوع منها .

استقراء : حد من الحدود الاصطلاحية فى **المنطق** ، بيد أنه ليس له ــ لسوء الحظ ــ معنى واضح تمام الوضوح ، اذ يستعمل على الأقل بطريقتين : يستعمل فى الطريقة الأولى ليدل على أى عملية ليست **استنباطا** يحاول بها المرء أن يبرر قبوله لنتيجة ما ؛ فعمليات الرياضة والمنطق الخالص استنباطية ، أما أدلة العالم ومتعقب الجريمة فهى استقرائية . بيد أن هذا الحد يستخدم أيضا ــ وخاصة عند **بوبر** وعند هؤلاء الذين يوافقونه فى الرأى ــ ليدل على رأى خاص عن الكيفية التى يحاول بها العلماء ومتعقبو الجريمة تبرير نتائجهم ، وهو الرأى الذى نجده لدى **بيكون** و **ج . س . مل** ، والذى يقول ان قوانين العلم ونظرياته أمر نصل اليه بوساطة نوع خاص من الحجاج تكون فيه المقدمات قضايا مفردة الموضوع ومستقاة من الملاحظة والتجربة . ويعارض هذا الرأى رأى آخر يقول ان العلماء يصلون الىقوانينهم ونظرياتهم بوساطة عملية اختبار صحة الفروض ؛ على أن هذا الرأى ــ من حيث قبولنا للكلمة بمعناها الأوسع ــ هو نفسه أيضا رأى عن طبيعة الاستقراء .

استـــنباط : أحـــد مصطلحات **المنطق** ، ويستخدم ليشـــير الى البراهين التى اذا صدقت مقدماتها ، فلابد أن تصـــدق نتائجها بدورها من الوجهـــة المنطقية ؛ وهـــكذا نفـــرق بين برهان استنباطى وبرهان **استقرائى** وهو البرهان الذى قد يمكن عقلا أن تكون المقدمات فيه ــ بالغة مابلغت درجة اقناعها ــ صـــادقة والنتيجة كاذبة . فاذا ما استخدمنا كلمة الاستنباط على هـــذا النحو ، تبين لنا أن « استنباطات » شرلوك هولمز وسائر اللغة غير الاصطلاحية تعد استقراءات . والبراهين الرياضـــية كما استعملها المناطقة هى أهم أمثلة للبراهين الاستنباطية المطولة .

اسكندر ، صمويل : (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) ، اســـترالى المولد ، تربى ــ عندما كان طالبا فى اكسفورد ــ على تقاليد الفلسفة **المثالية** التى كانت شائعة فى تلك الفترة ، لكنه صار فيما بعد واحدا من اشهر أعلام الميتافيزيقا **الواقعية** فى عصره، وقد لبث لعدة أعوام أستاذا للفلسفة بجامعة مانشستر.

والمؤلف العظيم فيما أخرجه اسكندر هـــو كتابه « الزمان والمكان والربوبية » الذى ظهر فى ١٩٢٠ ، ومؤداه أن مادة الكون الأســـاسية هى مكان زمانى أو هى حركة خالصة ، وكل شىء فى الكون يتطور من المادة الأولى نتيجة لعمليـــة تطور طارىء ،والأشياء أو الجواهر أحجام من المكان الزمانى ذات محيط محدد . وفى أدنى سلم التطور توجد المادة وعنها تصدر الحياة ، وأخيرا ــ بقدر ما يتعلق الأمر بنا ــ يصدر العقل . لكن أحدا لا يستطيع أن يتنبأ بمـــا سيصدر فى المستقبل فى عمليـــة التطور ؛ على أن المرحـــلة التالية التى يسعى لها الكون هى مرحلة الألوهية ، ذلك أن الله فى طريقه الى التكون لكنه لا يتحقق بالفعل قط . وعلى هذا الأساس الميتافيزيقى الذى قد يجده القارىء غامضا، بنى اســـكندر نظرية واقعيـــة فى المعرفة ؛ فالمعرفة تحـــدث حينما يحضر موجودان متناهيان معا ، وعنـــدما يكون أحدهما (العارف) على وعى بالحضـــور معا . وحتى الذاكرة ليست الاحالة من حالات الحضور معا ، حضور مع حادثة تتميز بصفة المضى . ولا يمكن أن توجد معرفة أو تأمل ما لم تكن معرفة بموضوع حاضر مع العارف أو المتأمل ؛ ويقول اسكندر ان العارف يستمتع بذاته فقط ، لكنه لا يعرفها .

اسكولائية : أنظر فلسفة العصر الوسيط.

الاســمية : هى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات التفكير مجرد ألفاظ ، وأن اللفظ الكلى ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها . وتذهب الاسمية فى أقصى اعتدالها الى أنه لا يوجد شىء يمكن الوصول اليه سواء أكان **معنى كليـــا** أو تصـــورا عقليا ينشىء معنى اللفظ فى استقلال ، وانما السبيل الأوحد للوصول الى معنى اللفظ هو أن نرى ما الأشياء التى ينطبق عليها ؛ ولأن نقول ان المعنى « هو » هذه الفئة من الأشياء أى أنه هو ما صدق اللفظ ، فانما نذهب الى ماهو أبعد من ذلك اذ أن هذا القول يؤدى فيما يبدو الى أننا لن نعرف فى الحقيقة معنى أى لفظ كلى ما دامت الفاظ كثيرة لها نفس الماصدق تختلف فى المعنى (مثال ذلك لفظ انسان وذو القدمين الذى لا ريش له) . وخلافا لذلك فان احـــدى الصـــور الأكثر تقليدية للمذهب الاسمى تذهب الى أنه ليس ثمة ماتشترك فيه الأشياء التى ينطبق عليها اللفظ الكلى أكثـــر من أن ذلك اللفظ ينطبق عليها ؛ لـــكن المعترضين يحتجون بأن رأيا كهذا يجعل التصنيف أمرا تعسفيا ولا يستطيع أن يوضح لماذا صـــنع الناس مالديهم من تصنيفات أو كيف أنهم جميعا قد صنعوا نفس التصنيفات . ولذلك نجـــد من الناحية العملية أن أغلب الاسميين يتبعون هوبز الذى يذهب الى أن الأشياء التى ينطبق عليها اللفظ الكلى انما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه، ولكن كثيرا ما يقال ان نظرية التشابه هذه ما هى الا صـــورة مســـتترة من **المذهب الواقعى** طالما أن التشابه هو نفسه معنى كلى . هـــذا وقد كانت الاسمية واحـــدة من الامكانات التى جاءت فى

شرح فورفوريوس الشهير على « مقولات » **أرسطو** ، تلك الامكانات التى وضعت مشكلة المعانى الكلية أمام فلسفة العصر الوسيط • ولقد اعتقد روسلينوس أن الأشياء الجزئية المحسوسة هى وحدها الحقيقية ، ونظر الى مذهب الثالوث على أنه توكيد لوجود آلهة ثلاثة ، وبناء على أسس شبيهة بهذه رفض بيرنجر التورى القول بتحول مادة القربان الى لحم المسيح ودمه • وكثير من الفلاسفة التحليليين المعاصرين يتبعون هوبز فى مناصرته لنظرية التشابه ، أما **رسل** فقد ظل وفيا للمذهب الواقعى •

أفلاطون : حوالى ٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق٠م٠ ابن اريستون وبركيتونى ، ولد فى أثينا وعاش فيها معظم سنى حياته التى بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر فى البدء بالسياسة،بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس فى الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم.وكان من أسباب ذلك ماقد شعر به من سخط بازاء المستوى الوضيع الذى آلت اليه السياسة فى عصره ؛ فقد وجد أن العقيدة الفاسدة والظلم والأنانية المدمرة قد انتشرت ، وأن العقيدة الكريمة الخيرة لم تتمكن من الوقوف فى وجهها ، وبدا له أن الأمل الوحيد للسياسة هو انشاء مدرسة يتكون فيها نوع جديد من الخلق السياسى•

وربما كان **سقراط** هو السبب الرئيسى الذى جعل أفلاطون يرفض الاشتغال بالسياسة ؛ فلقد وقع وقوعا عميقا تحت تأثير فكر سقراط المتحرى الجذاب ، كما صدم صدمة شديدة وهو فى حوالى السابعة والعشرين عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشبان ولا يعتقد فى آلهة المدينة • ولقد خلف لنا أفلاطون صورا غير تاريخية ولكنها رائعة لدفاع سقراط وسجنه واعدامه وذلك فى محاوراته « الدفاع » و « أقريطون » و « فيدون » •

وبعد هذه الكارثة ، غادر معظم أصدقاء سقراط أثينا الى حين ، ومر أفلاطون بفترة ترحال حيث زار المدن الاغريقية فى صقلية وجنوبى ايطاليا ، وهناك اتخذ لنفسه أصدقاء من ذوى النفوذ السياسى والمكانة العلمية ، ووسع من تصوراته عن الدراسة والانسان • وفى حوالى عام ٣٨٥ ـ على أكثر تقدير ـ عاد ثانية الى أثينا وأنشأ بالقرب من بستان البطل أكاديموس ماقد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « أكاديمية » وما يمكن بشىء من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة • ولقد جمع حوله عددا من التلاميذ والطلاب والزملاء الذين اتحدوا فى شكل « معهد » أو جمعية من الأصدقاء تهب نفسها لهاتيك الربات اللاتى تحمين الموسيقى والآداب • وكان يجوز للأعضاء ، الذين لابد أنهم كانوا قلة قليلة وعلى درجة كبيرة من الثراء اذا ماقارناهم بطلاب الوقت الحاضر ، أن يمكثوا هناك عشرين عاما أو حتى مدى الحياة ، يشاركون فى الدراسات المشتركة والتمرينات الدينية ووجبات الطعام ، أما الغرض العملى الأقصى للجمعية فكان هو استعادة الحكومة الصالحة للمدن الاغريقية • وبعد فترة من الزمن ترك بعض الأعضاء (الأكاديمية) واتجهوا الى السياسة العملية،وأما بعضهم الآخر ـ بما فيهم أفلاطون ـ فقد أسدوا النصح السياسى الى أصدقائهم حيث كانوا• أما الدراسات التى استمرت بعد ذلك فقد كانت بعيدة عن أن تكون عملية خالصة ، اذ كان الرأى عند أفلاطون أن استعادة الحكومة الصالحة يتطلب أساسا كاملا من المعرفة النظرية ، وراح يضع مثل ذلك الأساس ويجعله عميقا ومحكما بقدر الامكان. وقد بدت الدراسات التى شجعها أفلاطون من مقره ذاك لرجل الشارع غامضة ودقيقة وغير عملية ، وان قصة لتروى أنه عندما أعلن عن محاضرة يلقيها عن « الخير » جاء الناس آملين أن يتعلموا كيف يكونون سعداء ، ولكنهم لم يسمعوا الا مابدا لهم أنه رياضة عليا ، ولا شك أن الرياضة كانت بعد الفلسفة هى الدراسة التى أكثرت الجمعية من متابعتها •

ولما لم يتزوج أفلاطون (وتدل كتاباته على

أنه لم يكن لديه ميل جنسى للنساء) فقد كان قادرا على أن يهب نفسه لمدرسته ، ويبدو أنه فعل ذلك فى معظم السنوات الأربعين التى بقيت من حياته الطويلة.وعلى أية حال فقد كانت له بالعالم الخارجى علاقتان على جانب كبير من الأهمية هما تدخلاته فى سياسة سراقصة ، وكتاباته المنشورة .

وفى أثناء رحلاته اتخذ من ديون صديقا له فى بلاط سراقصة ، وفى عام ٣٦٧ تمكن ديون من اقناع افلاطون بالذهاب الى سراقصة ليوجه الحاكم الجديد ، ديونيسيوس الثانى ، الذى ربما كان لصغر سنه وحسن طويته قابلا لأن يربى على أن يكون سياسيا من النوع الجديد الذى تمناه افلاطون. ورأى أفلاطون أنه يجب أن يذهب ، وذهب ؛ ولكنه كان ضعيف الأمل فى أن يحقق مثله الأعلى فى ديونيسيوس ، وربما كان عندئذ قد فقد معظم تحمسه الأول نحو الاشتغال بالسياسة . وانتهى الأمر الى نتائج غاية فى السوء ، ولم يكن ذلك لأن الطالب الملكى لم تكن به رغبة فى أفلاطون أو فى الفلسفة ، اذ أصبح ــ على العكس من ذلك ــ شديد التعلق بمعلمه وبالفلسفة ؛ وانما كان ذلك لأنه بدأ يشك فى ديون صديق معلمه أن يكون هدفه هو الحصول على المزيد من النفوذ السياسى الى حد الافراط ، ولا ريب فى أن ذلك الشك قد نماه خصوم ديون بين رجال الحاشية . ولم يكن قد مضى على أفلاطون فى سراقصة ستة أشهر عندما قام ديونيسيوس بنفى ديون بحجة أنه كان يتآمر عليه ، وعندئذ اقتضى الوفاء من أفلاطون أن يؤيد ديون ويطلب استدعاءه ، بينما دفع الشك والغيرة ديونيسيوس الى أن يحاول فصل أفلاطون عن ديون فلم يدع ديون يعود أبدا ، ولم يدع أفلاطون يرحل لفترة من الزمن .

وفى عام ٣٦١ وبعد مضى ست سنوات،بعث ديونيسيوس ثانية فى طلب أفلاطون، ولكى يضمن استجابة أفلاطون جعل ذلك شرطا لاعادة ديون ، لكنه ما ان استحوذ على أفلاطون حتى مضى فى عدم استدعائه لديون بل على العكس صادر آخر الأمر أملاكه فى سراقصة مما اضطر أفلاطون الى أن يستعين بنفوذ أحد الحكام المجاورين لكى يسمح له بالعودة الى أثينا .

ان الغيرة لتبدأ بالمعتقدات الباطلة ، ولكن العمل وفقا لتلك المعتقدات يجعلها صحيحة ؛ فقد أصبح ديون فى الواقع عدو ديونيسيوس اللدود ، اذ غزا سراقصة وطرد ديونيسيوس منها فى عام ٣٥٧ ، ونصب نفسه حاكما عليها لمدة أربع سنوات ثم أغتيل بعد ذلك . ويظهر أن القاتل كان على صلات بأفلاطون ، كما كان يعتبر عضوا فى الأكاديمية ، وتلك كانت ضربة فادحة بالنسبة الى أفلاطون .

وجميع مؤلفات أفلاطون محفوظة ، وهى تؤلف خمسة مجلدات من القطع الحديث ، وهى لا تقتصر على كونها أعظم عمل فلسفى فى العالم ، بل انها كذلك من أعظم الأعمال الأدبية فى العالم. انها فلسفة بأتم معانى الكلمة ، واذا سأل أحد قائلا ماهى الفلسفة ؟ فان أفضل اجابة هى « أقرأ أفلاطون » ذلك لأن أفلاطون كان هو الذى استعمل كلمة « فلسفة » ، وكان هو الذى ابتكر من حيث الأساس والذى مارس لأول مرة ، ذلك النوع من البحث الذى يطلق عليه اسم « فلسفة » . وانه لتناقض أن نقول ان هناك فلسفة قليلة فى أحد مؤلفات أفلاطون الرئيسية، ولو قلنا ذلك لكان قولا تستخدم فيه كلمة « فلسفة » بمعنى يخالف معناها مخالفة غير مقبولة ولا تطرد مع المألوف ، فمن يسمون **بالفلاسفة قبل سقراط** بل حتى سقراط نفسه ، لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الكامل للكلمة ، ولو أنهم كانوا بالتأكيد ملهمى أفلاطون .

ولئن كانت مؤلفات أفلاطون غير مؤرخة ، الا أنه يمكن الآن بالنسبة الى الجزء الأكبر منها أن تعزى الى احدى مراحل ثلاث : المبكرة والمتوسطة والأخيرة . وتشتمل المؤلفات المبكرة على عرض لسيرة سقراط غاية فى الروعة .

وكل مؤلفاته ـ ماعدا واحدا ـ محاورات ؛ فتلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة ، بقدر ماهي جزء من أصالته الأدبية، وذلك لأن الفلسفة في جوهرها نوع من « الكلمة » (اللوجوس) • وفكرة أفلاطون عن « الكلمة » (اللوجوس) ربما أمكن تحليلها فى عبارة حديثة على أنها « الاستعمال المعقول للكلمات فى التفكير » ؛ والاستعمال المعقول للكلمات يتضمن اخضاعها لنقد الآخرين ، واختبارها بما تتضمنه من نتائج تلزم عنها ، وهذا يقتضى حوارا• والمحاورة الأفلاطونية المبكرة التى تعد نموذجا لمحاوراته ، هى محاورة تستخرج من عبارة ما مستلزماتها بقصد اختبار اتساقها مع نفسها ومع العبارات الأخرى التى توضع معها موضع النظر فى آن واحد، والسؤال الذى يسأل عما اذا كنا نقبل عبارة ما هو سؤال لايجاب عنه الا اذا أجبنا عن سؤال آخر خاص بمستلزمات تلك العبارة ومتعلقاتها ، ولما كان من المحتمل أن نتبين فيما بعد اشياء تلزم عن تلك العبارة لم نكن قد تبيناها أول الأمر ، فالأفضل عادة أن نجعل رأينا مؤقتا ومرهونا بان يظهر من يقنعنا بتغيير رأينا على أساس حجة افضل •

وفى محاورات المرحلة الوسطى يظهر أفلاطون شيئا من عدم الرضا عن المنهج الافتراضى السلبى الذى كان سقراط ـ كما صوره أفلاطون ـ قد اصطنعه فى المحاورات الأولى ، كما يظهر بعض الأمل فى أن يجد نقطة ابتداء لا تعتمد على فرض ليقيم عليها اليقين الحدسى والسياسة الرشيدة • وهو يرى أن نقطة الابتداء هذه ـ اذا ما أمكن العثور عليها اطلاقا ـ انما يعثر عليها فى موضع واحد فقط ، هو ماتوحى به العبارات الآتية :

بين الكثرة والتنوع التى نراها فى الأفعال والأشخاص والمواقف العادلة والظالمة يوجد بالبداهة ـ بوجه من الوجوه ـ « عدل » واحد فقط و « ظلم » واحد فقط • وكذلك الحال فى كل مجموعة أخرى من الأشياء التى نطلق عليها نفس الاسم مثل « جميل » أو « أريكة » ؛ فعلى الرغم من أن الأشياء الجميلة مختلفة ومتنوعة فهناك ـ بطريقة ما ـ « جمال » واحد فقط • ونستطيع أن نميز من بين الأشياء الجميلة كلها ، ذلك الجمال « الواحد » ذاته ، أو ماهية « الجمال » ذاته ، الذى يجب أن يوجد والا لما كان ثمة معنى لأن نقول عن أى شيء انه جميل •

وليس « الجمال » الواحد ذاته متميزا فحسب من كل من الأشياء الجميلة جميعا بل هو منفصل عنها كذلك ، لأنه ينبغى أن يكون جميلا جمالا تاما وخالصا وثابتا لا يتغير • وليس ثمة شيء جميل يتصف بهذه الصفات ؛ ويتضح ذلك بجلاء عندما ننظر فى « المساواة » الواحدة ذاتها ، فالأغلب أنه لا يوجد فى هذا العالم على الاطلاق عصوان متساويتان مساواة تامة ، وحتى ان كانتا متساويتين فما لدينا من مقاييس لا تستطيع أبدا أن تنبئنا بأنهما كذلك ، وهكذا نصل الى نتيجة مثيرة مدهشة ، وهى أن هنالك عالما آخر غير عالمنا ذى الأشياء المرئية ، يتألف من النماذج نفسها التى يكون كل منها هو ماهو على نحو كامل وخالص وخالد ، ولا يراه الا العقل ذاته ؛ واذا شئنا عبارة أدق قلنا انه ليس مرئيا بل مفهوما لا يدركه الا العقل الخالص باستخدامه للألفاظ المجردة •

هل يمكن أن يكون ذلك صحيحا ؟ لنعد الى الوراء ونتناول الموضوع بطريق آخر يختلف عما ذكرناه اختلافا يسيرا ؛ فلقد عودنا سقراط على طريقة السؤال عن ماهية الشيء ، اذ سأل عما هى الشجاعة ، وما هى الفضيلة ، وما هى المعرفة ، ورفض كل الاجابات التى من قبيل « اذا كنت تريد أن تعرف ماهى الشجاعة فانظر الى « لاخس » ، فهو رجل شجاع » • فعن مثل هذا القول أجاب سقراط بأنه لا يريد أن يعرف هذا الرجل الشجاع أو ذلك ، ولا هذا الفعل الشجاع أو ذلك ، وانما أراد أن يعرف الشجاعة «الواحدة» ذاتها • ولا شك أنه كان على صواب فالسؤال القائل : ماهى

الشجاعة ؟ انما يعبر عن طريقة ممكنة ليست هى طريقة جمع الأمثلة ، والبحث السقراطى عن « التعريفات » هو فى الواقع بحث عن هذا أو ذاك من هذه الحقائق الواحدة فى ذاتها التى يتعذر الامساك بها ولكنها ضرورية ؛ ولابد أن تكون هناك لكى تجعل لعالمنا ولكلامنا معنى ، على أن تكون صورها مما يرى بعين العقل فقط ؛ فهناك عالم معقولات يتألف من « الصور » أو « المثل » •

ولقد كانت كلمة « مثال » تعنى لدى أفلاطون الصورة الأولى المرئية ثم أصبح معناها الصورة بصفة عامة ؛ أى أنها كانت تعنى شيئا موضوعيا ، ولم تحمل أبدا ذلك المعنى الذاتى الذى تحمله اليوم. وعلى أية حال فهى عند افلاطون ليست أكثر من اسم « لذلك الشيء الواحد ذاته ، الذى هو « شيء » فى ذاته كامل وخالص وخالد » ، وهذه العبارة بدورها هى ما استخلصه أفلاطون من بحث سقراط عن التعريفات ، ومن وجود الأسماء الكلية •

واذن فهذه « المثل » التى اكتشفت بلا توقع ولكنه كشف جاء على نحو طبيعى، هى نقطة الابتداء التى كان يبحث عنها ليضمن السداد فى كل من الجانبين العملى والنظرى، بل كان يبحث عنها لتكون له نوعا من الدين (فقد عدها أفلاطون الهية) ؛ فلأن تعتقد فى هذه المثل وتسعى اليها معناه أن تكون فيلسوفا وذلك هو التعريف العميق لما هى الفلسفة أو ماهو طلب الحكمة ، ولأن تكون جاهلا بها أو ألا تعتقد فيها عندما تذكر لك (وهو لسوء الحظ الحالة المعتادة لدى الانسان) معناه ألا تكون فيلسوفا على الأصالة • والعلم بالمثل هو النوع الأول الممكن من المعرفة ، واذا أردنا الدقة قلنا انها النوع الوحيد من المعرفة ، لأننا اذا أردنا الدقة قلنا ان مالا يتغير هو وحده الذى يمكن معرفته • و «الصور» وحدها هى الثابتة ، فاذا قلت ان القمر بدر ثم قلت ان القمر قد تناقص فلا يمكن أن تكون قد عرفت معرفة دقيقة أن القمر كان بدرا ؛ فما هو موجود وجودا كاملا هو وحده الذى يمكن معرفته معرفة كاملة ، وعلى ذلك فهناك فرق فى النوع بين المعرفة التى تجعل « الصور » موضوعها، والظن الذى يجعل موضوعه هذا العالم المتغير المختلط •

« والصور » على أية حال هى تفسير العالم الظاهر الى الحد الذى يمكن لنا أن نفسره،فهذا الكون هو النتيجة الناشئة عن مزيج من « العقل » و « الضرورة » ومن ثم فان كلامنا عنه لا يزيد على رواية مرجحة • ولكن الذى لا شك فيه هو أنه مهما يكن من أمر الحقيقة الموجودة فى الأشياء الظاهرة ، فهى حقيقة تأتى اليها من « الصور » التى تسمى هذه الأشياء تبعا لها ؛ فالأريكة المرئية تشارك ، أو بالأحرى ربما تحاكى أو تكون على علاقة أخرى بالأريكة ذاتها ومن هنالك تستمد نصف حقيقتها • ويجوز لنا أن نفترض كذلك أنه الى جانب « الصور » والمرئيات هناك « شيء ثالث » هو الوعاء الذى يكون لكل صيرورة ، والذى يشبه الذهب فى أنه يأخذ أى شكل ويكون بالنسبة الى « الصور » كالأم بالنسبة الى الأب ، أى أنه يكون نوعا من الغرفة أو من المقر تتم فيه الصيرورة ، وانها لصيرورة نلقفها عن غير طريق الحواس اذ نلقفها بوساطة ضرب من التدليل غير المشروع •

وكل الظن ناقص ولكنه ليس ناقصا كله بالتساوى ، بل الأمر على عكس ذلك فان أولئك الذين يعرفون « الصور » ستكون لديهم آراء ظنية عن هذا العالم أفضل من أولئك الذين لا يعرفونها، وتلك هى الحقيقة الرئيسية التى تؤدى بنا الى السياسة الفاضلة مادامت تعنى أن الملوك ينبغى أن يكونوا فلاسفة ؛ اذ الحكومة الوحيدة الصالحة هى الحكومة التى تتألف من أولئك الذين يعرفون وهذا يعنى الحكومة التى تتألف من أولئك الذين يعرفون «الصور» ، فالمدينة المثلى ستكون بذلك هى مدينة فلسفقراطية •

أما عن امكان خروج مثل هذه المدينة الى الوجود فأمر مشكوك فيه ، ولكن الواضح هو كيف يمكنها أن تحافظ على بقائها اذا ماخرجت الى الوجود؛

ذلك بأن يراعى الفلاسفة الحكام أن يكون حكمهم مطلقا وليس مقيدا بالقوانين الجامدة أو بأصوات العامة ، وأنهم يجب ألا يسلموه الا الى فلاسفة آخرين يعادلونهم فى الذكاء وسلامة التفكير، وأن يكفلوا الخلف الصالح (من الحكام الفلاسفة) بتعليم أفضل الأفراد تعليما ملائما ؛ ولابد أن تكون التربية فى الواقع أكثر أجزاء التدريب أهمية ، وهؤلاء الذين يختارون لتلقى تلك التربية لابد أن يكونوا أصلا من أبناء الحكام • بيد أن الاختيار غير المتحزب سيرفض بعض هؤلاء باعتبارهم أقل من المستوى المطلوب ، ويضيف بعض الممتازين من أبناء العامة ؛ وبنفس الطريقة من البحث غير المتحزب عما هو أفضل ، وهو البحث الذى يغض النظر عن كل العادات غير النافعة مهما كانت عزيزة، أقول انه بنفس الطريقة من البحث عما هو أفضل سيؤدى بنا الأمر الى أن يكون ثمة نساء حاكمات كما أن ثمة رجالا حاكمين ، ويجعل هاتيك النسوة يتمرن عاريات كالرجال سواء بسواء ، كما يلغى الحياة الأسرية بين الحكام من أجل نظام اتفاقى عماده شيوعية الآباء وشيوعية الأبناء ؛ فاذا أضيف الى ذلك شيوع الملكية ذابت الطبقة الحاكمة جميعها فى كل متحد ليس له مصلحة ذاتية يرعاها ولا توضع رياسته موضع الشك أبدا •

والمرحلة الابتدائية من تربية هؤلاء الحكام لن تختلف اختلافا كبيرا عن التربية التى تلقاها أفلاطون نفسه فى مثل تلك المرحلة ؛ وعلى كل حال فهى تربية تنظم تنظيما جماعيا وتزداد فيها الجدية، والجانب البدنى أو الرياضى منها تزداد فيه الصبغة العسكرية والاختلافان الكبيران هما : أولا استمرار خطر الرسوب فى الامتحان التالى ومايترتب على ذلك من التدهور الى صفوف عامة الجماهير ، ثانيا غياب جميع الآراء الخليعة الفاسدة من شعرهم وموسيقاهم غيابا تاما كالموسيقى المجنونة ، وكقول هوميروس ان الآلهة لا تقدر على أن تكتم ضحكها فى مناسبة ما ؛ ذلك لأن ما يقرأ من الآداب فى السنوات الأولى يسرى فى الروح وبخاصة ما كان منها فى ضبط النفس أو انكار الذات •

وأولئك الذين اجتازوا جميع الامتحانات حتى سن العشرين يضمنون لأنفسهم مكانا ما بين الطبقة الحاكمة مدى الحياة ، أما أن يكون ذلك المكان أعلى من رتبة جندى فى الجيش فأمر يتوقف على نجاحهم فى الدراسات والتمرينات والامتحانات فى الخمس عشرة سنة التالية • وهنا يبدو لنا أفلاطون غريبا حقا ، ذلك لأن مايراه تمرينا ملائما لرتب الجيش العليا ولرجال الادارة والحكام هو الدراسة المتقدمة للرياضيات متبوعة بالدراسة المجردة « للصور » وأخيرا « لصورة » الخير • ولكنه لم يقل شيئا عن التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد، وحجته فى ذلك هى أن أولئك الذين عليهم أن يحافظوا على المدينة فاضلة بقدر الامكان يجب فوق كل شىء أن يعرفوا ما هو « الخير » المطلق الخالص ذاته ، وهى غاية لا يوصل اليها الا اذا عرفوا قبل ذلك شيئا عن « الصور المطلقة الخالصة ذاتها » ، وتلك بدورها غاية لا يوصل اليها الا اذا أسبقوا تلك بمعرفة الرياضيات ؛ فالرياضيات تزودنا بالقنطرة التى تنقلنا من العالم المحسوس الى العالم المعقول ، لأننا فى الرياضيات انما نرسم مربعات ومثلثات محسوسة ومع ذلك نهتم بالمربعات والمثلثات التى تدرك بالعقل ؛ أى أننا نستخدم المحسوس ليوحى الينا بالمعقول وهكذا نصل بالتدريج الى الرغبة والقدرة على دراسة المعقول ذاته عن طريق الكلمات وحدها دون أن تصحبها صور مرئية تماما كما يفعل الفيلسوف الأريب •

وأولئك الذين يقدرون ويثابرون على السير فى هذا الطريق من أوله الى آخره هم وحدهم الذين سيصبحون حكاما لمدينتنا المثلى ، وسيكونون عندئذ قد بلغوا الخمسين على الأقل • ومن النتائج الغريبة لتلك التربية أن الحكام سوف يتبرمون بالحكم ، وسيكون لديهم هيام «بالصور» ، وسيتمنون أن يخلى بينهم وبينها ؛ وليس ثمة ضرر فى ذلك بل على العكس لأن حب القوة يفسد الحكام • ومع ذلك

فان حكامنا المتبرمين سوف يحكمون عن رغبة كافية لأنهم رجال عادلون يعترفون بأنه من العدالة أن يعوضوا مدينتهم عما قد هيأته لهم من تربية سامية، فضلا عن أنهم سيكون لديهم الكثير من الفراغ الذى يقفونه على تفلسفهم الخالص .

ولقد أقام أفلاطون هذه المدينة المثلى — «مدينة الخبراء» — التى هى أولى المدن الفاضلة التى بقيت قائمة وأكثرها طرافة بدرجة كبيرة ، فى محاورته الرائعة « الجمهورية » ؛ وهى واحدة من أفضل عشرة كتب من كتب العالم لأنها من ثمرة نضجه وذروة قدراته . ولقد نشر فيما بعد محاورتين أخريين فى السياسة كشفتا عن تغير فى اهتمامه ، فهو هنا لا يزال يؤكد أن المعرفة هى الأساس الصحيح الأوحد للحكومة ، وأنها يجوز بل لابد أن تستغنى عن القوانين ، وأن الحياة على الشيوع هى الحياة الأفضل . ولكن يبدو الآن أنه يرى أن المعرفة والحياة على الشيوع يوشكان أن يكونا امكانين يتعذر اخراجهما الى الفعل ، وأنه من الأفضل لنا أن نبذل جهودنا فى الكشف عن أفضل ما نفعله فى غيابهما ؛ وليس عنده شك فى أننا يجب أن نلجأ فى غيابهما الى حكم القانون ، فالقانون وان يكن أدنى مرتبة بكثير من الرجل الذى يعرف « الخير » ، الا أنه أفضل حاكم بالنسبة لنا نحن الأشخاص الجاهلين سيئى الطبع ولذلك ينبغى أن يحتل بيننا مكان القداسة . ولهذا تراه حين خطط فى شيخوخته مدينة مثالية أخرى هى التى أسماها « المدينة العظمى » جعل أساس دراسته مجموعة من التفصيلات القانونية ، وقد أطلق على المحاورة التى تصف « المدينة العظمى » اسم « القوانين » .

والفلسفة بالمعنى الضيق هى تحليل الأفكار، وهذا فى الأغلب هو نتاج أفلاطون فى محاوراته الأخيرة ، ففيها يسود التركيز الدقيق على مالدينا من الأفكار ذاتها ، أو ذلك التأمل الذى هو كذلك خاصية الفلسفة الانجليزية فى منتصف القرن العشرين . واذا كان من الانصاف أن نذكر ذلك ، وكذلك اذا كان من الحق أن محاورات أفلاطون الأخيرة انما تبعث على التأمل فى الوقت الحاضر الا أنه من الضرورى أن نقيد قولنا هذا من وجهين : الأول أن أفلاطون نفسه لم يكن على وعى تام بالتأمل من حيث هو كذلك ؛ فلقد استمر يفكر فى فلسفته النظرية على أنها دراسة للعالم أكثر منها دراسة للانسان ، وعلى أنها ميتافيزيقا أكثر منها منطقا أو نظرية فى المعرفة . والثانى أن النتائج التى تحققت ليست ذات قيمة كبيرة فى كثير من الأحيان ، ففيها قفار مملة من الغرائب المنطقية والميتافيزيقية ؛ فهى مملة بالقدر الكافى عند أفلاطون نفسه ، لكنها غير محتملة عند الذين تناولوها بالشرح من أتباعه المخلصين . على أنه لا يمكن نسيان أن هذه المحاولات المتأخرة ، أو بالأحرى ذلك النشاط فى الأكاديمية الذى جاءت هذه المحاورات تعبيرا عنه ، قد كون أنجح العقول التحليلية التى شهدها العالم، واعنى به عقل **أرسطو** .

وافضل المحاورات المتأخرة هما المحاورتان الأوليان،«بارمنيدس» و «تيتياتوس»؛والصراع بين الآراء المتعارضة الذى هو صفة طبيعية فى المحاورة الجيدة يبلغ أقصى مداه فى محاورة « بارمنيدس » تلك التى تتألف من قسمين : الأول يبدو أنه يدحض نظرية أفلاطون عن « الصور » بأدلة ثابتة الأساس ولا تقبل الرد ، ويبدو الثانى نوعا من الهراء الميتافيزيقى المسرف فى طوله واملاله حتى لقد وصفه المتكلم الرئيسى بأنه « مباراة تبعث السأم » ، وهو ينتهى بالكلمات الآتية : « فلنسلم بهذا اذن ، ثم لنضف اليه — ماقد يبدو — من أنه سواء كان الواحد أو لم يكن هو بذاته ، وكان سواه فى آن معا ، وكان هو وسواه كل منهما لذاته وللآخر فى آن معا ، وسواء كان كلاهما من كل وجه موجودا وغير موجود فى آن معا ويظهر ولا يظهر — فان ذلك كله جد صحيح» ؛ فسواء أكان هذا القول هو نهاية الحق أم كان مزاحا أم كان شيئا بين الحق والمزاح فهو عمل عظيم وله قيمة كبيرة فى ذاته . وان مناقشة المثل فى القسم الأول لتبلغ فى الواقع أن تكون كشفا غاية فى الوضوح للأسباب التى

تجعل من النظرية أمرا مستحيلا ، ولذا فهى مثال رائع من النقد الذاتى الصادق • وانه لأمر جد غريب أن تحتوى محاورة « بارمنيدس » على هذا النحو على كلا المثلين ؛ فهى مثل متطرف للصراحة وهى مثل متطرف للالغاز فى القول •

ومحاورة «تيتياتوس» هى أكثر أعمال أفلاطون نجاحا فى الفلسفة التحليلية الخالصة ، والأفكار التى تتناولها بالتحليل هى : الادراك الحسى ، والمعرفة ، والذاتية ، والصدق ، والتغير ، والخطأ ، والكلمة (اللوجوس) ، والبساطة ، و (بالتالى) التعريف • وفيها يقدم أفلاطون المقارنات الكلاسية التى تشبه العقل بقرص الشمع وببرج الحمام ، كما يقدم المقارنة الكلاسية التى تشبه حوار سقراط بفن التوليد • ونتائج المحاورة سلبية فى أغلبها وعديمة القيمة فى ذاتها : « ليست المعرفة ادراكا حسيا ، ولا ظنا صادقا ، ولا حتى هى ظن صادق مصحوب باللوجوس • وليس الخطأ هو التفكير فى شىء معين بدلا من شىء آخر ، ولا هو سوء الربط بين ما أراه وما أعرفه ، أو سوء استخدام المعرفة التى قد حصلت عليها ؛ فمن العسير أن ترى كيف يحدث الخطأ اطلاقا » • وعلى أية حال فان من يقرأ هذه المحاورة ويستوعبها سوف يكون على درجة عظيمة من الاستنارة •

ومحاورة « السفسطائى » — بعد محاورتى «تيتياتوس» و«بارمنيدس» — هى أعظم أعمال أفلاطون الأخيرة ؛ وهى على وجه الاجمال عبارة عن سلسلة من المحاولات لتعريف السفسطائى عن طريق تقسيمات متوالية للجنس ، كما لو عرفنا الصائد بالصنارة عن طريق تقسيم المهنة — التى هى الجنس الذى تنتمى اليه مهنة الصيد بالصنارة — الى مهنة تحصل ومهنة تنشىء ، ووضعنا الصائد بالصنارة فى مهنة التحصيل ، ثم نعود فنقسم مهنة التحصيل الى تحصيل عن طريق الرضا وتحصيل عن طريق القهر ، ونعود مرة ثانية فنضع الصائد بالصنارة فى النصف الذى ينتمى اليه ؛ واذا مضينا فى ذلك الى مافيه الكفاية فلابد أن نصل الى فئة ما تتطابق فى ماصدقاتها مع فئة الصائد بالصنارة وتكون تعريفا له • وعملية التعريف عن طريق التقسيم هذه نراها بارزة فى المحاورات الأخيرة ، ويبدو أن أفلاطون كان عظيم الأمل — لفترة طويلة — فى أنها ستمده بسبيل يقينى لبناء التعريفات بناء يجىء معارضا للتعريفات المقتصرة على الهدم كما هى الحال فى الفن السقراطى • ومهما يكن من أمر فقد كشف أرسطو عن عدم وجود شىء يقينى فيما يتعلق بهذا المنهج ، لأن كل خطوة فيه هى مجرد حكم غير مدعم ، وغلبة هذا المنهج على المحاورات الأخيرة كان سببا كبيرا فى عقمها النسبى •

وتحتوى محاورة « السفسطائى » لحسن الحظ على فقرة طويلة على جانب كبير من القيمة ، بالاضافة الى ستة أقسام طوال ؛ ففى تلك الفقرة يستأنف أفلاطون مافى محاورة «تيتياتوس» من ألغاز فى فكرة اللاوجود وفكرة الخطأ والزيف ، وعندئذ يكتشف ألغازا فى فكرة الوجود لا تقل عددا عن ألغاز تلك الأفكار • فهو يصادف صعوبات فى كل من فكرة الوجود باعتباره كثيرا وفى فكرة الوجود باعتباره واحدا فقط ، كما يجد فى معركة العمالقة بين الماديين والمثاليين أنه لا هذا الفريق ولا ذاك يستطيع أن يدافع عن نفسه؛ فاذا ماقلنا ان الحقيقى هو ما نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا فنحن انما ننكر الحقائق الواضحة عن العدالة والحكمة والروح، واذا ماقلنا من ناحية أخرى ان « الأفكار » وحدها هى الحقيقية فنحن انما ننكر أن الحقيقى يستطيع أن يحيا أو يتحرك أو يفكر •

ويعتقد أفلاطون أن قد صار لديه حل لهذه الصعوبات ، وهو حل يتألف من تحليل الطريقة التى نطلق بها عدة أسماء على نفس الشىء (على حين أنه قد أمكن الوصول الى نظرية المثل من النظر فى كوننا نطلق اسما واحدا على عدة أشياء) ؛ فمن حقيقة كوننا قد نصف رجلا بعينه فنقول انه أبيض ومقرفص وقصير وشجاع يطور أفلاطون المذهب

القائل بأن بعض الأزواج من الأشياء يتصل كل منها بالآخر وبعضها الآخر لا يتصل ، وأن بعض الأشياء تتصل بكل شيء ولكن أغلبها لا يتصل . ومن بين الأشياء التي تتصل بكل شيء قولنا « ذات الشيء » و « سوى الشيء » ، ذلك لأن كل شيء هو نفس الشيء بالنسبة لذاته وهو سوى بالنسبة لكل شيء آخر ، وأن يكون سوى بالنسبة الى شيء آخر معناه « ألا يكون » ذلك الشيء الآخر ، وعلى ذلك يكون السوى نوعا من اللاوجود ، وهـذا النوع من اللاوجود موجود في كل مكان مادام كل شيء هـو السوى بالنسبة الى كل شيء آخر . ومن ثم نكون بازاء نوع من اللاوجود المقبول الجديد بالاعتبار يختلف عن اللاوجـود الذي أوقعنـا في الحيرة اذ لا غرابة في أن يكون الشيء هو السوى بالنسبة الى شيء آخر . وهذا النوع من اللاوجود لا يضاد الوجود ولكنه سواه فحسب ، وعلى ذلك فاللاوجود موجود وجودا ثابتا وله طبيعته الخاصة على الرغم من أن الأب **بارمنيدس** قد منعنا من أن نقول ذلك .

ولا يوجـد اللاوجود فحسب بل ان فيـه لنصيبا للفـكر وللقول مما يجعل الفـكر والقول قابلين للخطأ ؛ ويبدو ذلك على النحو التـالي : ان الجملة البسيطة تتكون من اسـم يتبعه فعل مثل « الانسان يتعلم » ولا يمكن أن تتكون من أي شيء أقل من ذلك تعقيدا فهي بالضرورة ذات موضوع . وهي اما أن تكون صادقة واما كاذبة ، وهي تكون كاذبة اذا كان ماتقوله عن موضوعها هو « سوى » ماهو واقع بالنسبة الى هذا الموضوع . واذا أمكن للجملة أن تقول حقيقة عن موضوع موجود فعـلا شيئا يخالف ماهو قائم وتقوله كما لو كان هـو الأمر القائم فيجوز أن تكون كاذبة حقا ؛ واذن فالجملة الباطلة ممكنة الحدوث ، وبهذا يصبح الفكر الباطل ممكنا أيضا ، فما الفكر الا جملة داخليـة صامتة .

ولقد عاد أفلاطون فيشيخوخته الى موضوعات سـقراط الأخلاقية ، وجعل من سقراط متحدثه الرئيسي للمرة الثانية ، وكان ذلك في « فيلبوس » وهي محـاورة سمجة مخيبة للأمل ولكنها حاذقة ونافعة رغم ذلك . وهي تبدأ بآخر بيان له عن منهجه فيالتقسيم وهو بالنسبة الى بياناته الأخرى عن منهجه ذاك أدعاها الى الحيرة وأقلها جزاء ، ثم توجه المحاورة اهتمامها كله الى ما قد يبدو أنه حل للمشكلة التي تركت مفتوحة منذ عدة سنوات في محاورة « الجمهورية » أعني مشكلة ما هو « الخير » ؟ فالخير ينبغي أن يكون كاملا وكافيا ومرغوبا فيه من كل الذين يعرفونه ، وأكثر الأشـياء تنازعا على الاتصاف بهذه الصفات هما اللذة والمعرفة ، فلا أحد يختار أحدهما اذا أمكنه الحصول على كليهما ،ولكن أيهما أفضل ؟ ان سقراط يطور تصنيفا غريبـا للأشياء ؛ فهو يصنفها الى المحدد واللامحدد والمزيج من هذين الاثنين والسبب في امتزاجهما ، ويقرر أن اللذة تقع في فئة اللامحدود ، أما العقل فيقع في فئة السبب ، ثم يمضي في تحليل طويل دقيق للذة ؛ فهي تنشأ عن انتعاش المادة الحية ، على أن هناك لذة عقلية تنشأ عن الرجاء ، واللذات غالبا ما تصطحبها الأفكار الزائفة وهي نفسها قد تكون زائفة ، وهناك حالة محايدة لا هي باللذة ولا هي بالألم . واللذة نفسها ليست هي مجرد غياب الألم ؛ وتحدث اللذات والآلام الكبرى في الحالات السيئة للجسـد والروح وليس في حالاتهما الجيدة ، أما اللذة الممزوجة بالألم فيمكن حدوثها بعدة طرق ،على أن هنـاك كذلك لذات صحيحة مطلقة . واللذة لايمكن أن تكون هي الخير لأنها متولدة ، ومن ثم فهي انما توجد من أجل شيء آخر غير ذاتها . وفي سياق هـذا التحليل السيكولوجي الطويل للذة نجـد لأفلاطون بعض الملاحظات المفيدة على الادراك الحسي، والذاكرة ، والرغبة ، والخيال ، والحسد ، والملهاة ، والضحك .

ثم يقدم أفلاطون تحليـلا للمعرفة أكثر من ذلك ايجازا بدرجة كبيرة ؛ فيرى أن بعض الفنون أكثر دقة ورياضية من الفنون الأخرى ، كما يميز بين علم الحساب العامي وعلم الحساب الفلسفي ،

ويرى أن الجدل أكثر الفنون دقة على الرغم من أنه قد لايكون أكثرها نفعا ٠ وأخيرا تعود المحاورة الى « الخير » ؛ فالخير محال أن يكون لذة أو معرفة على حدة لأن هذا أو ذاك ليس كاملا ، فلابد أن يكون الخير مزيجا من أفضل ما فيهما بما فى ذلك جميع العلوم واللذات التى هى ضرورية وخالصة ٠ وأقيم الجوانب فى هذا المزيج هو الجمال والتناسب والصدق ، وذلك هو السبب فى خيريته ؛ وكل من هذه الأمور الثلاثة أكثر قربا الى المعرفة منه الى اللذة ، وعلى ذلك تكون المعرفة أكثر من اللذة قربا من « الخير » حتى ليمكننا فى النهاية أن نعلن الترتيب التالى للقيمة : التناسب ، الجمال ، العقل، العلم ، اللذة الخالصة ٠

ولأفلاطون محاورة أخرى من محاورات الشيخوخة هى محاورة «تيماوس» (طماوس) التى تختص بالعالم الطبيعى ، وتقدم دراسة تفصيلية لنظرية تكوين العالم وعلم نظام الكون والفيزيقا والكيمياء وعلم أعضاء الانسان وعلم الأمراض والطب٠ على أنه فى الوقت نفسه يعلن ، على طريقته فى محاورات المرحلة الوسطى ، أن أمثال هذه الأمور لا يقوم عليها علم ؛ ولقد ظل العالم الغربى أمدا طويلا لا يقرأ الا هذه المحاورة من محاورات أفلاطون مما أعطاه عنه صورة بعيدة عن الدقة بعدا فسيحا . ومهما يكن من أمر فقد مال قراء أفلاطون فى كل الأزمان الى الأخذ بما هو من عمله فى المنزلة الثانية والى اهمال الثلثين من أجود مؤلفاته ؛ فلقد مالوا الى الأخذ بسياسته ذات الحكومة المطلقة وبديانته الصوفية التى قوامها المثل بما فيها من ميل الى اللاعقل ، أما من أحسن جوانبه فلم يأخذوا الا جماله الأدبى وأهملوا زيادته العظيمة فى تحليل الأفكار ؛ أى أنهم أهملوا ابتكاره فى الفلسفة بالمعنى الضيق لكلمة الفلسفة ، كما أهملوا مثله الأعلى الرائع الذى ضربه فى التفكير المعقول وفى الفعل المعقول ، وهو المثل الذى قدمه الينا فى شخص سقراط كما نراه فى كتابات أفلاطون وحدها ٠

الأفلاطونية الجديدة : هى عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذى بذلته العصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ الى ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفى شامل يمكن أن يلبى مطامح الانسان الروحية جميعا (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقيا للكون ولمكان الانسان فيه ، وبشرحه لكيفية تحقيق الانسان للخلاص واستعادة حالته الأصلية المفقودة ٠ وينبغى أن نؤكد أن لفظة « الأفلاطونية الجديدة » لفظة حديثة ، ذلك أن الأشخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب. أما هل كان هذا الزعم مشروعا ، أو أن الأفلاطونية الجديدة تختلف اختلافا جوهريا عن الأفلاطونية الأصلية ، فمسألة تتنازعها الآراء ٠ وعلى أية حال ، فقد نجحت الأفلاطونية الجديدة فى ادماج معظم الفكر الفلسفى المبكر (وخاصة فكر **ارسطو والرواقيين** والفيثاغوريين ، مع استبعاد فكر **الأبيقوريين** وحدهم) بالأفلاطونية ٠ غير أنها تمثلت أيضا كثيرا من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس وعبادات اليونان والمشارقة الذين يعددون الآلهة ، بما فى ذلك علم الكيميا بمعناه القديم ، والأعمال السحرية (التى تقوم فى أغلب الأحيان على صلات بين الكواكب والمعادن ٠٠ الخ) كما أنها تستطيع أن تجد فى عالمها مكانا للآلهة التقليدية وأشباه الآلهة فى الأديان الشعبية جميعا.

وتدعو الأفلاطونية الجديدة الى ألوهية (أو مبدأ أسمى ، فليس من الصواب أن نتصوره الها مشخصا) ؛ أقول انها تدعو الى ألوهية تسمو أو تعلو على الكون حتى ليمكن أن يقال عنها انها تجاوز الوجود بل أن يقال عنها انها اللاوجود بمعنى أنها « أعلى من الوجود » ٠ وهذا الاله المفارق هو فى الوقت نفسه المنبع الذى تفيض عنه الأشياء جميعا (أو تصدر عنه أو تتفرع عنه) بحيث لا تنفصل أبدا عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا (مستبطنا) فى كل شىء ٠ وليس ذلك « الفيض » الذى ذكرناه آنفا عملية تحدث فى الزمن ، وانما هو ــ اذا جاز

لنا القول ـ تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلاقا ، بل هـو أقرب الى أن يكون اشراقا أو فيضا لم يتحدد بزمن ولم يتقيد بارادة وغير منقطع ، غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره، وانما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص. ويصف بعض المدرسيين العلاقة بين المبـدأ الأعلى وما يفيض عنـه بأنها كالعـلاقة التى تكون فى « وجدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الأسمى فوق الوجود ، لم يعد فى الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات انما هى محمولات تحمل على موجودات ، وخير مانستطيع أن نفعله هـو أن نتحدث عنـه باعتباره « الواحد » لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ؛ فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو « واحـد » لا بالمعنى الذى نتحدث به عن شىء ما بأنه « واحد من كذا » أو « واحد من كيت » ، بل هو « واحد » بالمعنى الذى يجعله جوهرا ؛ واذا فكرنا فيه على انه مصدر الوجود كله ، فاننا نستطيع أن نشير اليه باعتباره « الخير » بمعنى أنه هو آخر ما نجيب به عن السؤال الذى يسأل : « لماذا ؟ » بالنسبة لكل شىء .

وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها « تشتت » تدريجى للوحدة الأصلية ، تتحول به الى كثـرة مطردة الزيادة وفى سـلم تنازلى للوجود ؛ فأول ما يفيض عنها هو الكائن اللاحسى (فأولا : العقل ، أو التفكير الذى يفكر فى نفسه ، أو الروح ، ثم النفس) ، ثم يأتى بعد ذلك الواقع الحسى (فى الزمان والمكان) . ولا يحتاج الأمر الا الى خطوة واحدة لكى يتحول التشتت الى ابادة (كما ينبعث الضوء من مصدره على هيئة مخروط تظل الرقعة المضاءة به تزداد اتساعا ، بحيث يخفت تدريجيـا حتى يتلاشى تمـاما فى الظلمة الكاملة) ، هذه الابادة (أو كما يعبر عنها أحيانا بالعامل المبيد) تذكر فى الأفلاطونية الجديدة على أنها نتيجة للمادة (أو أنها مادة) ، وبطريقة يتعذر فهمها تكون هذه المادة ، على الرغم من أنها عـدم خالص (فراغ ، وغياب ، ونقص) ، هى فى الوقت نفسه « علة » العدم . وقد سمى المبدأ الأسمى بوصفه منبع الوجود كله «الخير» وعلى هذا الأساس فان المادة باعتبارها العدم أو علته يمكن أن تسمى « شرا » ، وان أصر بعض الأفلاطونيين الجدد على وصفها بأنها « اللاخـير » فحسب . والخطوات المتعاقبة ، أو كما تسـمى فى أغلب الأحيـان بالمشخصات ، هى كما لاحظنا نتائج لنوع ما من الضرورة (تماما كما أن كل ما يمتلىء يفيض) ؛ ومن وجهة النظر هذه ليس فى الكون أية ثغرات ، وكل شىء هو كما ينبغى أن يكون . ويبدو أن ذلك لا يترك مجالا للأخلاق ، غير أن الأفلاطونية الجديدة على وعى متيقظ بحالة الانسان المشوبة بالنقص ؛ وهذا النقص انما ينشأ على وجه الدقة عن «ابتعاد» الانسان (أو بالأحرى ابتعاد روحه) عن الألوهية . وهكذا يولد الفيض ـ وان يكن ضروريا ـ الشوق الى « الارتداد » (الى « الرجوع » والى « العودة ») وبذلك ينقص « طريق السير الى أمام » الذى قد يفسر الآن على أنه ضرب من النقص أو هو السقوط (المقصود) . وفى هذا الشوق يشترك الانسان مع الأشياء الأخرى جميعا ؛ وما الأخلاق الا تعليم الانسان طريقة اشباعه ، فبينما نجد الأفلاطونية الجديدة واحدية من حيث جوانبها النظرية ، اذا هى ثنائية من حيث جوانبها العملية .

. وفكرة الألوهية التى تستعصى على الفـكر النظرى (أى الفـكر العقلى المنطقى) انما تقتضى نوعا آخـر من المعـرفة يكون فوق التفكير العقلى ليكافئها وينبغى على الانسان لكى يكتسب هذا النوع الأعلى من المعرفة أن يكبح كل ما يجعل الفكر مقيدا بحدود تعينه ، وأن يسترد نفسه بعد «تشتتها» ؛ فاذا أصبح فى نهاية الأمر واحـدا ، أمكنـه فى لحظات نادرة أن « يواجه » الواحد الالهى . وهى حالة يصفها بعض الأفلاطونيين الجدد بانها تأمل

مستغرق فى الواحد ، ويصفها البعض الآخر بأنها استغراق فى الواحد أو اتحاد به ؛ وهــذه هى حالة النشوة التى يعد اعدادنا لها الغرض الرئيسى للحياة الأخلاقية • و « فضائل » الثبات ، وضبط النفس ، والانصاف ، والحكمة تخدم هذا الغرض ؛ وتظهر هــذه الفضائل ـ التى تتوقف على مدى ما وصل اليه الانسان من تقدم فى رحلة العودة ـ تظهر على مستويات مختلفة فى حياته الروحيــة وفى أشكال مختلفة مناســبة كأن تكون فضائل خاصة بكون الانسان عضوا فى جماعة ، أو خاصة بمســائل الطهر أو بالكمال الخلقى ؛ وفى لحظة الوجـد تشبع مطامح الانسان العقلية والأخلاقية جميعا •

ومن أبرز جوانب الأفلاطونية الجديدة (وهو جانب يجعلها غير مقبـولة بتاتا عنـد الفيلسوف التجريبى) ذلك الجانب الذى يجعلها « تشـتق » الواقع الحسى كله من حقيقة هى فوق الحس (وهذه الحقيقة الثانيــة تعد عندها أعلى رتبة فى درجات الحقيقة من الحقيقة الأولى) وان هذا « الاشتقاق » ليمثل نمطا منالسببية يختلف اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة فى المكان والزمان • ومن الجلى أن ما يسمى اليــوم بالتفسير العلمى للكون يختلف اختلافا عظيما عما يعده الأفلاطونى الجديد تفسيرا لهذا الكون ؛ فهو أميل الى أن يعتبر التفسيرات العلمية تفسيرات سطحية لا تدرك غير سطح الحقيقة الخارجيــة فحسب ، بينما يميل العالم ذو العقلية التجريبية من ناحية أخرى الى أن يعتبر الأفلاطونية الجديدة شاطحة فى الأوهام الى أبعد حد • ولكن ، أليس لنا أن نتوقع أن تختلف السببية التى تخلق الكائنات خلقا اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة بين الكائنات المخلوقة ؟

وقد جرت العــادة عـلى النظر الى **افلوطين** باعتباره مؤسسا للأفلاطونية الجديدة (وان تكن جهود كثيرة قد بذلت أخيرا لانصاف سابقيه ، وعلى الأخص اعتبار الأفلاطونية ـ منـذ عصر **شيشرون** وما بعده ، وهو العصر الذى يسمى بالأفلاطونية الوســطى ـ التربة الخصبة التى ترعرعت فيها الأفلاطونية الجديدة) ، كما جرت العادة أيضــا باعتبار عام ٥٢٩ ـ وهــو العام الذى أمر فيــه الامبراطور جوستنيان باغلاق مدرســة أفلاطون (الأكاديمية) فى أثينا ـ على أنه نهاية الفلسفة الوثنية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ؛ فلقد تطورت فى تلك الأعوام الثلاثمائة مدارس أفلاطونية جديدة متباينة ؛ نميز بينها على الأخص مدرسـة أفلوطين ، ومدرســة « برجاموم » ، ومدرســة الاسكندرية •

ومن الممثلين البارزين للمرحلة المبكـرة من مدرسة أفلوطين فورفوريوس (٢٣٤ ـ ٣٠٥ تقريبا) وايامبليخوس (توفى حـوالى ٣٣٠) نشر الأول كتابات أفلوطين ، وهذه هى النسخة التى نملكها الآن (وقد قدم لها بترجمة لسيرة أستاذه) ؛ ولما كان فورفوريوس عدوا لدودا للمسـيحية ، فقـد هاجمها فى كتابه « ضد المسيحيين » فى عمق نظر وغزارة علم عظيمتين ، وما تزال بعض حججه هى القائمة فيما يختص بمســائل التحقيق الزمنى والتحقق من مؤلفى بعض أجزاء الأناجيل • وكتابه « بحث فى كهف الحوريات » مثل طيب للتفسير المجازى للشعر (وهـــو فى هــذه الحالة شعر هوميروس) الذى مارســه كثير من الأفلاطونيين الجدد • ومجموعة الحكم المسماة « بنقاط البدء » ، تعد مقدمة ممتازة للتعاليم الرئيسية فىالأفلاطونية الجديدة • ومن كتاباته التى تسهل قراءتها سهولة شديدة خطاب العزاء « رسالة الى مارسللا » الذى بعث به الى زوجته • وقد أثر كتابه « مدخل الى مقولات أرسطو » تأثيرا خاصا ، وهـو عبـارة عن شرح لخمسة تصورات أساسية هى (الجنس والنوع والفصل والخاصــة والعرض ، وهى التى سميت فيما بعد بالمحمولات) • وكانت الفقرة التى أثار فيها هذا السؤال (دون أن يجيب عنه) وهو هل **للمعانى الكلية** وجــود (مستقل عن العقول وعن الأشياء الجزئية على السواء) أقول ان تلك الفقرة

قد كانت حافزا على قيام النزاع الذى قام فى العصر الوسيط بين النزعات **الاسمية والواقعية والتصورية** ؛ وهو يؤكد ـ أكثر من أفلوطين كثيرا ـ الارادة باعتبارها العامل المسئول عن « سقوط » الروح ٠

وعرض ايامبليخوس فيسلسلة من الرسائل (الترغيب فى الفلسفة ، وحياة فيثاغوراس ، والرياضة العامة ٠٠ الخ) عرض ما يعده تعاليم فيثاغورية ٠ ورسالته « أسرار مصرية » تفسير فلسفى ـ مجازى لطقوس مصر وتعاليمها الدينية ؛ وربما أنشأ هو نفسه شيئا يشبه الأسرار الأفلاطونية الجديدة ، أو مزيجا من الديانتين السريتين اليونانية والشرقية ٠ وهو ميال الى تقسيم كائنات العالم فوق الحسى الى أقسام فرعية (فلديه مثلا واحدان ، وعقلان) وقد مضى من بعده الأفلاطونيون المحدثون فى القيام بمزيد من التقسيمات والتمييزات ٠ وأما من حيث هو رجل من رجال السحر فتراه مصورا فى « مانفرد » لبيرون ٠

وكانت مدرسة « برجاموم » ، التى أسسها تلميذ لايامبليخوس يدعى ايديسيوس ، مهتمة على وجه الخصوص بممارسة السحر ؛ وأشهر ممثليها هو الامبراطور جوليان المرتد (المولود سنة ٣٣٢ بعد الميلاد) ، ففى محاولاته لوقف نمو المسيحية حاول ـ كما فعل الامبراطور جالينوس من قبله على الأرجح ـ حاول احياء تعدد الالهة مستعينا بالأفلاطونية الجديدة ٠ وربما كانت احدى كتابات سالوستيوس التى عنوانها : « عن الآلهة والكون » قد قصد بها خدمة هذا الغرض ؛ فقد كان على الأفلاطونية الجديدة أن تزود تعدد الآلهة بالتأويلات الفلسفية المجازية وبذلك تعيد لها جاذبيتها فى نظر المتعلمين ، فى الوقت الذى تسمح فيه لغير المتعلمين بممارستها وفقا للتقاليد ، مع تبرير ذلك بأنها تتضمن الحكمة فى صورة ميسرة لهم ٠

وكان الممثلان الرئيسيان لمدرسة أفلوطين فى المرحلة المتأخرة المسماة بمدرسة أثينا ـ تلك المدرسة التى لم تكن أكثر من أكاديمية أفلاطون وقد تحولت الى أكاديمية أفلوطين ـ هما : أبرقلس (٤١٠ ـ ٤٨٥ م) ودمسقيوس ٠ وقد قام الأول ـ الذى يسمى أحيانا بالرجل المدرسى فى الأفلاطونية الجديدة ـ بعرضها عرضا شاملا منظما فى مؤلفين هما : «مبادىء اللاهوت» و «لاهوت أفلاطون» . وقد خرجت الى النور فى كتاباته بعض التوترات الكامنة فى الأفلاطونية الجديدة ؛ فعلى الرغم من أنه يستمد كل شيء من « الواحد » وحده ، ولم يسبقه أحد فى وصفه الواحد بالبساطة المطلقة (ومن ثم استحال التعبير عنه بألفاظ اللغة)،فانه فى الوقت نفسه يستخلص الحقيقة الخارجية كلها من مبدأين (بدلا من مبدأ واحد) ، (وهذان المبدآن هما فى نهاية الأمر اما أفلاطونيان واما فيثاغوريان) هما : الحد واللامحدود ، وكلاهما موجود على نحو ما فى الواحد (وهو يذكرنا هنا بالفيثاغوريين الذين قالوا عن العدد «واحد» أنه وحده الزوجي والفردى معا) ٠ وبالاضافة الى الواحد ، يفترض وجود «آحاد» يلزمون عن «الواحد» لزوما مباشرا (وليس من الواضح ان كان ذلك يتم والواحد فى صورة مشخصة معينة أم لا) ويجعلهم هم والآلهة شيئا واحدا ٠ وهو يستخلص المادة صراحة من«الواحد»، وانه ليهتم اهتماما عظيما « بالمبدأ الثلاثى » وهو المبدأ القائل ان كل ما يفيض عن الواحد يظل فى جانب منه محتفظا بالصورة التى عنها صدر ، وفى جانب آخر يبتعد عن مصدر فيضه ، وفى جانب ثالث يعود اليه ؛ ومن أناشيده مجموعة تعد وثائق هامة على التدين الأفلاطونى الجديد ٠

وقد جمع كاتب ـ لم يتم التحقق من هويته وان كان يدعى (وقد صدق الناس زعمه قرونا عديدة) أنه ديونيسيوس الأريوباجى ، تلميذ القديس بولس ، ومن ثم فانه يتمتع بثقة عظيمة ـ جمع هذا الكاتب سلسلة من الكتابات مثل « الأسماء الالهية » و « واللاهوت الصوفى » وهى

مؤلفات تمزج أبرقلس بالمسيحية (انظر مايلي فيما يتعلق بهذه المشكلة) ، وهذه الكتابات مشهورة على وجه الخصوص بأنها تمثل ما يسمى باللاهوت السلبي .

وكان دمسقيوس رئيس الأكاديمية وقت اغلاقها (انظر ما سبق) ؛ وهو يمثل على نحو ما ، آخر ماوصل اليه الميل الكامن فى الأفلاطونية الجديدة كلها ، من حيث انه أعلن أن « كل » معرفة عقلية فهى رمزية حتى ليستعصى عليها أى جانب من جوانب الحقيقة الخارجية .

وتحتل مدرسة الاسكندرية مكانة خاصة ، ذلك أن أفلاطونيتها الجديدة بسيطة نسبيا (وهى من بعض النواحى أقرب الى الأفلاطونية الوسطى منها الى أفلوطين) ، وقد قبل المسيحية عدد من أعضائها بينما ظلت مدرسة أثينا معقلا من معاقل الشرك حتى النهاية . وتنتمى هيباشيا (التى قتلها المتعصبون المسيحيون) وتلميذها الأسقف(!) سينيسيوس الى ممثلى هذه المدرسة .

وعلى الرغم من الموقف المعادى للمسيحية الذى اتخذه كثير من الأفلاطونيين المحدثين (وهو موقف ورثه رجال من أمثال مكروبيوس وسيماخوس) ؛ فقد تميزت الأفلاطونية الجديدة دائما بجاذبية عظيمة للفلاسفة داخل فلك المسيحية، وكذلك داخل فلك الاسلام بعد أن اكتشف العرب الفلسفة اليونانية وتمثلوها ، وكذلك داخل فلك اليهودية . وهذا من ناحية أمر طبيعى اذا أدخلنا فى حسابنا تعاطف الأفلاطونية الجديدة مع الدين عامة ، وسمو فكرتها عما هو الهى ، وافتراضها بأن ما فوق الحس أكثر حقيقة مما هو حسى ، وزهدها. كما أن فيها من ناحية أخرى شيئا من المفارقة (بينها وبين تلك الديانات) ؛ فالمسيحية ديانة حدثت فى مجرى التاريخ بأدق معانى هذه العبارة (كاليهودية والاسلام) ، والتجسد الذى يعد أمرا رئيسيا بالنسبة للمسيحية كما ان له أهمية بالغة وفريدة، ما هو الا حادث حدث فى الزمان بكل ما ينطوى عليه الحادث التاريخى من عرضية،فليس من الممكن استنباطه هو واللحظة التى وقع فيها استنباطا منطقيا ؛ على حين أن الأفلاطونية الجديدة - فى اخلاصها للتراث الهلينى - قد لبثت دائما مذهبا عقليا ، بمعنى أنها تصور الكون على أنه ضرب من القياس المنطقى الهائل الذى تتتابع فيه الحوادث حادثة اثر أخرى بنفس الطريقة اللازمنية التى تتبع فيها النتائج المقدمات ؛ وما يحدث فى الزمان عرضى،وعلى ذلك لا يمكن أن تكون له دلالة جوهرية أولية بالنسبة للكون فى جملته أو بالنسبة للانسان. ولكن على الرغم من ذلك الاختلاف الجوهرى (بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية) فقد حاول المفكرون المسيحيون مرة بعد أخرى أن يعبروا عن التعاليم المسيحية على أساس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ؛ واننا لنجد مثل هذه المحاولات حتى فى عصرنا الحالى ولعل بعضها نتج عن كون أصحابها لا يستطيعون أن يرضوا رضاء تاما عن الطابع التاريخى العرضى للمسيحية.

ويستحق **أوغسطين** - فى هذا السياق - اشارة خاصة، فمع أنه قد تأثر بالأفكار الأفلاطونية الجديدة (التى وجد شطرا منها فى الكتابات الأفلاطونية الجديدة ، وشطرا آخر فى مواعظ القديس أمبروزيوس) الا أنه قد ذكر فى فقرة مشهورة من « اعترافاته » (الكتاب السابع) أوجه التشابة والاختلاف الجوهرية بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة .

وقد كانت بعض المقتطفات من كتابات أفلوطين - التى نسبت كذبا الى أرسطو تحت عنوان « اللاهوت الارسطى » - كانت هذه المقتطفات هامة فى نقل الأفلاطونية الجديدة الى العصر الوسيط .

ومن بين المتأثرين تأثرا قويا بالأفلاطونية الجديدة ينبغى أن نذكر : **اريجينا** ، والعلامة اكهارت،ونيقولاوس القوسى ، ومارسيليو فيشينو،

و . ر . كدورث (مع غيره ممن يسمون **افلاطونيي كيمبردج**) .

افلاطونيو كيمبردج : مجموعة من علماء اللاهوت الفلسفى من الانجليز ، كانت الغالبية العظمى منهم تتخذ كيمبردج مركزا لها ، وكانت تغلب عليهم النزعة التطهرية ، وكانوا يؤلفون ويعظون فى أواخر القرن السابع عشر ؛ وأشهرهم **رالف كدورث** ، وريتشادر كمبرلاند ، وهنرى مور ، وبنيامين ويتشكوت ، وجون سميث ، وجوزيف جلانفيل .

فى مؤلفاتهم حشد من البحوث المتعمقة من فلسفية وصوفية وقديمة و « حديثة » كانوا يستخدمونها دون أن يخضعوها للنقد فى أغلب الأحوال ، وكانت معارفهم على الجملة تفتقر الى الاتساق المنطقى الصارم ، فما كان أفلاطونيو كيمبردج يفرقون بين تفكير **افلاطون** بصفة خاصة وتأملات **الأفلاطونيين الجدد** . ومع ذلك فقد أحدث أفلاطونيو كيمبردج تأثيرا ملحوظا فى تاريخ الأفكار وفى نظرية **المعرفة** وفى **الأخلاق** وفى اللاهوت أيضا ؛ اذ حاولوا أن يخلصوا التفكير اللاهوتى من مجادلات عهد الاصلاح وأوائل القرن السابع عشر ، بأن يعيدوا تأكيد الاهتمام بالدين من حيث هو طريقة للحياة قبل كل شىء ، وأن يجعلوا الأولوية للتجربة الدينية — وللتجربة الصوفية فى أغلب الأحوال — بدلا من أن تكون الأولوية للجدل المذهبى والعقائدى،أو بدلا من أن تكون للكهنوت والطقوس ؛ فما كان الانتقال الى معرفة الله يتم — فى نظر هنرى مور الذى كان أميل الى التعاطف مع التصوف — عن طريق التعلم بصفة خاصة ، ولكن عن طريق التطهر الخلقى ، وهو رأى يحمل آثار **افلوطين** . أما كتاب « بطلان التمذهب القطعى » لجوزيف جلانفيل ، فهو على وجه الخصوص دحض للادعاء والغرور العقلى سواء كان بين القدماء الذين أسرف الناس فى تبجيلهم أو بين الاسكولائيين أو بين المحدثين ممن أصابتهم نفس الرذيلة ؛ ولا يبدأ الفهم الحقيقى — فى نظر جلانفيل — الا بشك صحيح ؛ الا أن أفلاطونيى كيمبردج ما كانوا يثقون بالعقل الا ثقة ضئيلة ، وقد كان ويتشكوت ما يفتأ يذكر قارئه بأن العقل « سراج الله » . والواقع أن النزعة اللاعقلية كانت هدفا لسهام نقدهم بقدر ماكانت الاسكولائية ، وكان التوفيق بين العقل والوعى — اذا ما فرقنا بينه وبين التضحية بأحدهما فى سبيل الآخر — هو المقصد الرئيسى لفلسفتهم . أما المسالة المثيرة للجدل التى انصرفوا اليها بجماع قلوبهم كأقصى ما يكون الانصراف ، فهى بلا شك تفنيد فلسفة **هوبز** ؛ فقد اعترض كدورث على زعمه بأن المادة والحركة فكرتان كافيتان لقيام فلسفة فى الطبيعة — أقول انه اعترض قائلا « ... فكأنه ليس فى الوهم والوعى من الواقعية مافى الحركة المكانية».وهكذا كان أفلاطونيو كيمبردج يناصرون فى حماسة « فاعلية » العقل ووجود الروح غير المادية وجودا حقيقيا ، كانوا يناصرون هذا ضد المادية فى كافة صنوفها ؛ أما مور ، فقد أكد أن الروح لابد أن نتصورها ذات امتداد والا بدت وكأنها تفتقر الى مايجعلها موجودة وجودا كاملا ، وفى متابعته لهذا الرأى ، عد الامتداد اللامتناهى صفة من صفات الله ؛ كما أنكر أفلاطونيو كيمبردج — اعتراضا على هوبز — أن مصدر الالزام الخلقى هو السلطة الالهية أو السلطة السياسية؛فالصواب والخطأ الأخلاقيان والخير والشر — فيما زعموا — « أمور أبدية وثابتة » وليست نتاجا لأية مراسيم أو أوامر أو اتفاقات .

افلوطين : ٢٠٥ — ٢٧٠ بعد الميلاد، هو مبدع الفلسفة التى تعرف فى الأزمنة الحديثة **بالأفلاطونية الجديدة** ، لكنه هو ومن جاءوا بعده قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم التى كانت من بعض وجوهها فلسفة ذات أصالة عميقة ، لم تكن أكثر من عرض لفكر **افلاطون** الحقيقى . ونحن لا نعرف شيئا عن أصل أفلوطين ولا عن أسرته غير أن الكاتب أيونابيوس الذى عاش

فى القرن الرابع والذى لا يعتمد عليه كثيرا يقول انه جاء من مصر العليا ؛ وليس من شـك فى أن تعليمه وجوه الثقافى كانا اغريقيين ولم يدخلهما شيء غير اغريقى • وأول ما لدينا من تاريخ محدد عن حياته هو عام ٢٣٢ عندما جاء الى الاسكندرية لكى يدرس الفلسفة ؛ ولم يجد معلما يرضيه حتى قدم الى امونيوس ساكاس فبقى معه احد عشرعاما. وكان امونيوس من العصاميين الذين علموا أنفسهم ومن الفلاسفة الذين لم يكتبوا شيئا ، حتى نوشك الا نعرف شيئا من تعليمه ؛ لكن تأثيره فى أفلوطين وفى تلاميـذه الآخـرين (ويحتمل أن أوريجين المسيحى كان من بينهم) كان على قدر واضح من الأهمية • وفى عام ٢٤٣ رحل أفلوطين الى الشرق مع حملة الامبراطور جورديان على أمل أن يعرف شيئا عن الفلسفة الهندية والفارسية ، ولكنه لم يتصل بأى من حكماء الشرق الذين ربما كانوا فى متناوله ؛ ذلك لأن جورديان اغتيل فى بلاد ما بين النهرين فى عـام ٢٤٤.وفر أفلوطين الى انطاكية بشيء من المشقة ومن هناك ذهب الى روما • وليس هناك من دليل على أنه قد اكتسب أية معرفة من الفكر الهندى فى هذه الفترة أو فى أية فترة أخرى من حياته ، فمعارفه الفلسفية اغريقية كلها •

أمضى أفلوطين بقية حيـاته فى روما يعلم الفلسفة ، وبعد عشر سنوات أمضاها هناك بدأ فى كتابة الرسائل التى جمعها تلميذه ومحرر أعماله فورفوريوس ، فكان منها ما يعرف باسم الانيادة أو التاسوعات (وهى تتكون من ست مجموعات فى كل مجموعة تسع رسائل) ولقد كتب فورفوريوس كذلك ترجمة لحياة أستاذه (وهى المنشورة فى كل طبعات الانيادة) التى هى مصدر معلوماتنا الرئيسى عن أفلوطين ، وهى تعطى صورة حية مفصلة عن الرجل ومنهجه فى العمل فى روما • ويبدو أنه كان على جانب كبير من الجاذبية والنبل وقوة الشخصية وكان شفوقا يشمل بعطفه نطاقا واسعا ، وهـو عطف ذو طابع عملى مفيد مما قد لا يكون كثـير الشيوع بين الفلاسفة • وكان منهجه فى التعليم متحررا من القيود الشكلية ، ومؤسس على قراءة افلاطون وارسطو وشراحهما ، ومشـتمل على قدر كبير من المناقشات الحرة الحية التى تدور حـول المشكلات التى كان يثيرها بعض من يستمعون اليه، وفى رسائله المنشورة لمحات من هذه المناقشات •

ومات أفلوطين فى السـادسة والسـتين بعد مرض مؤلم دام طويلا (وربما كان نوعا من الجذام) وتحمله بشجاعة واباء •

وفلسفة أفلوطين فلسفة أصيلة أصالة تامة من عـدة نواح ولو أنه يزعم أنهـا عرض لفكر افلاطون الحقيقى، وأنها مدينة بقدر كبير لا الى قراءة «محاورات» أفلاطون فحسب بل والى دراسة أرسطو دراسـة نقدية دقيقة ، والى كتـاب الفلسفة من الأفـلاطونيين والفيثاغوريين والأرسـطيين الذين عاشوا قبـل عصره بقرن أو مايقرب من قرن • والغرض الأولى من تعليمه هـو أن يهدى الناس (أولئك القـلائل القـادرين على هدايته) بحيث يرتدون الى الشعور باتحادهم آخر الأمر بالمصدر الذى عنه صدروا وصدرت كل الأشياء ، ألا وهـو « الواحد » أو « الخير » ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليـه • وان بلوغ ذلك ليحتاج الى النقاء الأخلاقى الكامل والى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند افلوطين يتطلب أساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للعقل قبلما يمكنه بلوغ ذلكالاتحاد. ومع ذلك فان الرجل الحكيم الخير الذى يكون الأمر ممكنا بالنسبة اليه وحده ، اذ يبلغ ذلك الاتحاد فهو انما يجاوز أعلى حدود الفاعلية العقلية ؛ فالذين يظنون أن التصوف لا علاقة له بالفضيلة ولا بالعقل لا يحسن بهم أن يقرءوا التاسوعات •

ويشرح أفلوطين رأيه فى طبيعـة الحقيقـة وتكوينها لكى يبين للناس طريق العودة الى هدفهم الأقصى وهو « الخير » • وطبيعة تلك الحقيقة هى على وجه الاجمال مايأتى : « الواحد » أو « الخير » ذاته (وان لفظتى الواحـد والخير لا تدلان لا على تذكير

ولا على تأنيث فى اليونانية ، لكن أفلوطين يميل دائما الى التجاوز عن ذلك فيشير اليهما بضمير المذكر فى حديثه عن « المبدأ الأول » – أقول ان « الواحد » أو « الخير » هو المصدر أو المبدأ الأول للوجود ، وهو فوق كل تعيين أو تحديد وبالتالى فهو فوق كل وصف أو تعريف • وفى مقدور اللغة أن تشير الى الطريق اليه فقط دون أن يكون فى مقدورها بلوغه ؛ وحتى كلمتا « الواحد » أو «الخير» ليستا بالصفتين الكافيتين للدلالة عليه • ولكن على الرغم من أنه فوق متناول اللغة فليس هو عند أفلوطين بالحقيقه السالبة أو المجردة ولا شىء غير ذاك ، فهو فوق متناول الفكر واللغة لأنه أكثر لا لأنه أقل من أية فكرة نكونها عنه ، كلا ، وليس هو فى حقيقته بالبعيد عنا بل هو حاضر للكل تبعا لمقدرتهم على تقبله • ومع ذلك فهم فى رأى أفلوطين قلة أولئك الذين يستطيعون تلك الرياضة العقلية والخلقية المضنية التى لا مندوحة عنها لمثل ذلك التقبل بأوفى معانيه •

وعن « الواحد » أو « الخير » تتدرج الحقيقة فى سلسلة من المراحل التى تسير سيرا مطردا نحو زيادة التكثر والتعين والتفريق ، وان صدورها عن « الواحد » لهو صدور حر بالمعنى الذى تكون فيه تلقائية وغير مجبرة الى أقصى الحدود ، ثم هو صدور ضرورى بمعنى أنه ليس من المتصور ألا تكون قد حدثت • « فالخير » لا يمكن الا أن يكون ناشدا لنفسه بنفسه ومعبرا عن نفسه بنفسه ، وهذا هو معنى المجاز الذى تدل عليه كلمة الاشراق أو الفيض (كما يشرق الضوء من الشمس) ، وهى الكلمة التى غالبا مايستخدمها أفلوطين بوعى كامل منه على أنها مجاز.وعملية الفيض أو الصدور كلها لازمنية ، كما أن مراحل الحقيقة كلها أزلية ؛ وحتى المرحلة السفلى والأخيرة – وهى العالم الطبيعى – أزلية فى عمومها ، وان كنا نرى الأفراد الجزئية فى العالم الأرضى ما تنفك زائلة لتحل محلها أفراد جزئية أخرى • بيد أننا فى كل مرحلة من مراحل عملية الكون اللازمنية يمكننا أن نميز فى الفكر بين عنصرين : فى أحدهما ندرك الناتج الذى ينتج عن المنتج على أنه وجود بالقوة غير متشكل ، وفى الآخر يرتد الناتج الى مصدره بالتأمل وبذلك يتشكل ويتحقق بوساطته، ويكتسب بدوره (ماعدا فى المرحلة السفلى والأخيرة) القدرة على الانتاج ؛ وهذا الايقاع المزدوج – من صدور وعودة – يتخلل الكون الأفلوطينى كله •

وليس «الواحد» وجودا بل هو فوق الوجود، وهو مصدر الوجود ؛ وفى لغة أفلوطين الأفلاطونية أن « الوجود » لا يستخدم بذاته الا لكى يدل على جملة الموجودات أو مجموعها ؛ وليس ثمة شىء هو بمثابة الوجود اللامتعين أو اللامحدود • والوجود الصحيح عند أفلوطين هو مستوى الحقيقة الأول الذى ينشأ عن «الواحد» ، أو « العقل الالهى » الذى هو كذلك مجموع المثل أو الصور الأفلاطونية ؛ وفى هذا العقل الالهى يكون الفكر ومضمونه شيئا واحدا ، وتكون المثل نفسها عقولا حية حتى ليمكن النظر اليها على أنها اما الوحدة الكائنة فى متعدد « الصور » واما الوحدة الكائنة فى متعدد العقول التى يفكر كل منها وبذلك يكون هو بمثابة الكل • والعقل كما هو فى مجرى شعورنا هو مستوى الفكر الحدسى الذى يتحد مع موضوعه ولا يراه على أنه خارج عنه بأى معنى من معانى الخروج ؛ والمثل العقلية كما عند أفلاطون هى النماذج التى تجىء على غرارها الأشياء المحسوسة فى هذا العالم والتى هى أشباه حقائق ، وهى متناهية العدد ولو أنها غير متناهية فى القدرة على الانتاج • وأن أفلوطين فى كتاباته التى نظر فيها الى المسألة بعناية بالغة ليختلف عن أفلاطون اختلافا هاما ، وذلك فى تسليمه بالمثل الجزئية بالاضافة الى تسليمه بالمثل الكلية ، فيعترف بمثال لسقراط كما يعترف بمثال « الانسان » • وهو تسليم يتفق فيه مع المذهب التقليدى القائل بأن المثل متناهية فى العدد، وذلك باصطناعه للفكرة **الرواقية** القائلة بدورات العالم المتتالية التى تكرر نفسها الى مالانهاية تكرارا يشمل التفصيلات كلها •

وعن العقل تنشأ الروح ؛ وهي المبدأ الفعال الذي يشـكل العالم الظاهر ويحكمه ، ونشاطها الذهني المتميز هو من قبيل التفكير الاستدلالي الذي لا يقتصر على محتواه في ذاته فحسب بل يصل اليه بالبرهان • والزمن هو حياة الروح في هذه الحركة الاستدلالية ، ولـكن الروح عند أفلوطين متفاوتة الدرجات تفاوتا بعيدا، فهي في أوجها يجيئها أكمل الاشراق والتكوين من « العقل » ثم هي ترتفع الى مستواه • ولها طور أدنى (هـو الذي يدعوه أفلوطين في الغالب بالطبيعة) وهو المبدأ الداخلي الذي يبعث الحياة في العالم المادي وتدخل فيـه كل حياة النبات والحيوان (بل انه مبدأ الحياة التي يرى أفلوطين أنها سارية في جميـع الأشياء التي نعدها نحن أشياء لاعضوية) • ومن الطبيعة تاتي صور الأجسام التي هي أدنى الحقائق واضعفها ، اذ هي من الضعف بحيث لا تملك القدرة على مزيد من الانتاج • وجميع مستويات الروح من أدناها الى أعلاها حاضرة في نفوسنا حضورا لا ينقطع ، وعلينا أن نختار في أي مستوى نريد أن نحيا ؛ فهل نظل في مسـتوى الروح الدني منغمسين في شواغل الجسد أو سننهض الى الوعي بالحقائق العليا الحاضرة فينا ، ونطهر أنفسـنا مهتدين بهدى وباشراق « الخير » و « العقل » تطهيرا أخلاقيا وعقليا فنحيا في مستوى « العقل » ، وأخيرا نصل الى الاتحـاد « بالخير » الذي لا يتحقق الا هناك ؟ •

وعند افلوطين أن الكون المادي كل عضوي حي متماسك معا بوسـاطة ذلك التعاطف الكوني الذي اعتقد فيه معاصروه من فلاسفة ومن مشتغلين بالسحر على حد سواء ؛ ولقد اعتقد أفلوطين نفسه في حقيقة السحر ، ولكن مادام السحر لا يؤثر في حياة الروح العليا فليست له اهمية بالنسبة اليه • والمادة نفسها ولو أنها تنشأ – مثل كل شيء آخر – عن « الخير » فهي مبدأ الشر لأنها الحد المطلق أي أنها اقصى درجات السلب والنقص في الوجود ، وهما اللذان يحددان نهاية الهبوط من « الخـير » هبوطا يجتاز مستويات العالم المتتابعة • على أن الكون المـادي عند أفلوطين ولو أنه يتأثر (على الأقل في مناطق ما تحت القمر لأن المادة السماوية ليست شرا عند أفلوطين) ولو أنه يتأثر بما ينتج عن ماديته من شر الا أنه خير وجميل من حيث هو بناء حي من أشكال ، وافضل عمل ممكن للروح • فموقف أفلوطين من الكون المادي ليس هو بالموقف الذي يقتصر على كونه سلبيا وتشاؤميا ، كما كان موقف أنصـار الغنوسطية الذين مقتهم وهاجمهم هجوما عنيفا •

ولقد كان فكر أفلوطين عظيم التأثير – التأثير المباشر وغير المباشر – على رجال اللاهوت المسيحيين في القرن الرابع وما تلاه من القرون ، كما كان عظيم التأثير فيما بعد على فلسفة الاسلام ، واستمر تأثيره غير المباشر على الفكر المسيحي في الغرب خلال العصور الوسطى • وبفضل الترجمة اللاتينية « للتاسوعات » التي نشرها فيشينو عام ١٤٩٢ ، و « الصورة الأصلية » للنص اليوناني التي ظهرت عام ١٥٨٠ أصبحت الأفلاطونية الجديدة ، كما هي عند أفلوطين، ذات تأثير هام في تفكير عصر النهضة. لكن التغييرات الفلسفية في القرن السابع عشر قد أدت الى التقليل من تأثير أفلوطين ، وكانت آخر جماعة من فلاسـفة الانجليز تأثرت تأثرا عميقا بفكره هي جماعة **افلاطونيي كيمبردج** • ومنـذ ذلك الحين اقتصر تأثير أفلوطين الفلسفي على القلة النسـبية من الأفراد ممن بذلوا الجهد العظيم الذي تتطلبه دراسته دراسة جادة •

اقراطيلوس : من أثينا ، كان سفسطائيا ، ولعله كان في أواسط عمره حوالي ٤١٠ ق•م ، وان كان من المحتمل أنه كان في ذلك التاريخ أصغر من هذا بقليل • طور صـورة متطرفة من فلسفة هرقليطس ، واثر – فيما يرى أرسـطو – في **افلاطون** الفتى ، بحيث اعتقـد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعي المتغير • وقد صوره أفلاطون في محاورة « اقراطيلوس » وهو يدافع عما تتصف به الأسماء من صواب بحـكم طبيعتها –

وهـــذا الدفاع تطـوير لرأى **هـرقليطس** الذى مؤداه أن ماهية الشىء كثيرا ما تتجلى فى اسمه • وقد قرر أرسطو أيضـــا انه فاق هرقليطس فى اتجاهه حينما قال انك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة ، وأنه قد امتنع عن الكلام فى نهاية الأمر واكتفى بالاشـــارة • ويبــدو أن اقراطيلوس كان شخصا ميـــالا الى المغالاة والى الانقياد لآراء غيره من الفلاسفة دون نقد ، ولابد أنه وجد مشقة فى التوفيق بين مغالاته فى اعتقاد هرقليطس أن الأشياء بحكم طبيعتها النهائية غير ثابتة من ناحيـــة ، وبين دلالة بعض الأسماء من ناحية أخرى • وهناك مايوحى فى بعض المواضـــع بأن تفسير أفلاطون لهرقليطس ، بوصـــفه قد قرر التغير الطبيعى الدائم والشامل ، هو أدنى الى أن يكون مستمدا من نظرية اقراطيلوس المتطرفة • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

اقريســـيبوس : من ســـولس بكيليكية ، (حوالى ٢٨٠ ـ ٢٠٧ ق٠م) • خلف اقلانيتوس فى ســـنة ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرســـة الرواق ؛ أصبح بقدومه الى أثينا حوالى عام ٢٠٦ تلميذا فى أكاديمية أرشيلاوس وهــو الذى تعلم عنه براعة بالغة فى المنطق والجدل • وحينما تحول الى مدرسة الرواق ، كانت المدرســـة تعانى من تضارب النظريات فى فلسفتى أريستون وهيريللوس، ومن هجــوم عنيف كانت تشنه عليها مدرســـة **الشـــك** الأكاديمى ؛ فجاء اقريســـيبوس ليذود تلك الهجمات بانتاج فلسفى ضخم تجلت فيـــه قدرته الجدليـــة ، وليصوغ فى تفصيل كثير تلك الصـــورة التى أصبحت هى النسق النهـــائى **للرواقيـــة** ؛ وبذلك استحق عن جـــدارة لقب « المؤسس الثانى » • ولم يكن اقريسيبوس مفكرا أصيل التفكير ، لكنـــه استغل مهارته فى احيـــاء المبـادىء الأســـاسية **لزينون** من كيتيوم ، قال متفكها فكاهة جافة تميز بها « أعطنى ماشئت من مبادىء ، أسق لك عليها البراهين » • لكن منطقة الصـــارم أدى الى اختلافات فى التفاصيل نلحظها أكثر مانلحظها فى نظريته النفسية وفى نظريته فى المعرفة • فلمـــا كان منطقه قد انتهى به الى مواقف متطرفة ، فقد تكشفت المفارقات الكامنة فى الرواقية وأصبحت واضحة للعيان ؛ قال مزهوا بنفسه « لولا اقريسيبوس ماكانت الرواقية » ، فكان فى وسع كارنيادس ـ أكثر معارضى الرواقية عنفوانا ـ ان يجيب بقوله « لولا اقريســـيبوس ماكان كارنيادس » •

أكسانوفان : شاعر ومفكر يونانى ، عاش فى قولوفون حـوالى ٥٧٠ ـ ٤٧٥ قبل الميلاد ؛ ترك ايونيا شـــابا وطوف فى أرجاء العـــالم اليـــونانى وبخاصة صقلية والغرب ينشد أشعاره التى كانت تتدرج من أغنيـــات الحفـــلات الى التأملات فى الطبيعة • هاجم أكسانوفان آلهة هوميروس الماجنة بل هاجم فكرة تشبيه الله بالانسان من أساسها قائلا ان الله واحد ، وهو « لا يشبه البشر بأية حال من الأحوال ان فى البدن أو فى الفكر » ، ولكنـــه « يحرك بما فى عقله من فكر جميـــع الأشياء » • ولقد نظر مؤرخو اليونان المتأخرين الى أكسانوفان علـى أنه أول **الايليين** وذلك بســـبب التشـــابه السطحى بين الاله الواحد الذى قال به (والذى كان تبعا لرأى **أرسطو** متطابقا فى الشـمول مع العالم ولو أن الحقيقة هنا غامضة) وبين الوجود الذى قال به **بارمنيـــدس** • وكانت بعض أفكار أكسانوفان عن الطبيعة طريفة كذلك ، فالأجسام السماوية فى رأيه سحب مشتعلة،والأشياء جميعها كانت فى أصـــلها من الطين ذلك لأن حفـــريات لكائنات بحرية قد وجدت فى اليابس ، ولسوف يجف البحر وحينئذ تنقلب العملية نهاية لبداية ؛ وربما كانت آراؤه الطبيعية العجيبة الأخرى قد قصد بها السخرية من مبالغات النزعة القطعية التى سادت المدرسة الملطية • وليس ثمة شك فى أن أكسانوفان قد ذهب الى أن اليقين الفلسفى المقطوع به هو فوق ادراك الانسان « ففوق الأشياء كلها

ظاهر يخفى حقائقها » • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

الأكويني، توماس:(حوالى ١٢٢٥ ــ ١٢٧٤)، أعلن قديسا فى عام ١٣٢٣•ولد حوالى سنة ١٢٢٥ فى روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة ، وينتمى لأسرة لومباردية من قرابة فردريك الثانى ، وكانت مبرزة فى خدمته • وقد انتقل من مونت كاسينو الىجامعة نابولى حيث انضم الى رهبنةالدومينيكان، ودرس على **البرت الكبير** بكولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر لفترتين بوصفه أستاذا تخللتهما تسع سنوات عين فيها مستشارا للبلاط البابوى • وقد كان رجلا فارها ، ثابت العزم هادئا ، متواضعا وان كان من الأشراف ، ولذلك حظى بالمودة حتى من خصومه • توفى فى فوسانوفا غير بعيد من مسقط رأسه ، وهو فى طريقه الى المجمع الثانى الذى انعقد فى ليون سنة ١٢٧٤ • وتحتوى قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا ، بعضها يصل فى حجمه الى عدد كبير من الصحائف • ولما كان قد أعلن أستاذا للكنيسة فى ١٥٦٧ ، فهو اللاهوتى الكلاسى الذى يعرض الكاثوليكية عرضا منسقا •

وفى عام ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر باحياء الفلسفة التوماوية (نسبة الى توما الأكوينى) والتى هى فى الوقت الحاضر حركة فكرية هامة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة • وهى حركة ينبغى أن تستخلص من بين اهتمامات الأكوينى الواسعة والتى عبر عنها فى عهديه الكبيرين اللذين أقام فيهما بناءه اللاهوتى ، وأسبقهما هو «المجموعة الفلسفية» ردا على الأمم (أى الخارجين عنالمسيحية)، وتلاه « المجموعة اللاهوتية » الذى كتبه فى فترة نضجه•أما الى أى حد يمكن تقدير الحاصل الفلسفى الذى انتهى اليه دون استشهاد بالمسيحية ، فهذا أمر يثير شيئا من الجدل : فأما الدومينيكان الذين يمكن اعتبارهم ورثته الشرعيين فيؤكدون أن هذه الفلسفة متسقة من الناحية العقلية وكافية بذاتها، بالاضافة الى أنها ليست رهينة نظرة العصور الوسطى الى العالم ، وان كانت قد انطبعت بطابع الفترة التى كانت فيها كتابات **أرسطو** تلج أوربا الغربية عن طريق الحدود الاسبانية مع الاسلام فى بادىء الأمر ، ثم عن طريق بيزنطة فيما بعد •

وقد ورد فيما يروى عن الأكوينى أنه قد عهد الى زميله الراهب الدومينيكانى وليم الموربيكى (١٢١٥ ــ ١٢٨٦) بأن يزوده بترجمات جديدة من اليونانية الى اللاتينية،ذلك أنه كان معنيا بالرجوع الى النصوص الأصلية • وبغير هذه الطريقة ما كان من الممكن تمييز فلسفة أرسطو عن اضافات كبار مفكرى العرب ، وخاصة **ابن سينا وابن رشد** حيث كانت فلسفة أرسطو مختلطة بآثار من الأفلاطونية الجديدة ورثتها عن **أوغسطين** وأبرقلس وديونيسيوس **وبويس** (بوثيوس) • ويدل شرح الأكوينى على كتاب «فى الأسماء الالهية» وكتاب « فى العلل » ورسالته التى عنوانها « فى الجواهر المفارقة » على أنه كان على وعى تام بهذه الآثار ؛ أما مقالاته الجدلية كمقالته « فى وحدة العقل » ورسالته « فى أزلية العالم » فتقف نفس الموقف من الاتجاه المضاد الذى يحاول تصوير أرسطو على أنه منافر للعقائد المسيحية •

على أن مايسمى بتعميد أرسطو لم يكن مجرد توفيق سطحى (بينه وبين المسيحية) ؛ فقد أراد الأكوينى أن يصل بالحجج الفلسفية الى أعمق مستوياتها ، لا أن يكدس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعا يندرج به فى الاطار اللاهوتى كما هو قائم • فقد دفع التفرقة بينالامكان والفعل حتى نفذ بها الى صميم الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة التى تتصل بالواحد والكثير الى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ؛ وقد برهن على أن العناية الالهية فى شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة فى أقصى مراتبهما • وهو قد نافح عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذى يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها ؛ فاذا كان قد

استدان من أرسطو ، فقد حصل أرباحا قيمة ٠

لم يكن أسلافه ومعظم معاصريه ، كالراهب الفرنسيسكانى **بونافنتورا** والراهب الدومينيكانى الانجليزى روبرت كيلواردبى، يفرقون بين تأملاتهم فى دين هو دين تاريخى ومنزل وفلسفة يمكن أن تثبت نفسها بنفسها ، وذلك برغم قدرتهم على البحث العلمى المدعم بالبراهين ٠ أما الأكوينى فقد دعا الى تفسير دقيق للعلاقات بين العقل والايمان أو لنقل بين العقل وأية طريقة للمعرفة مجاوزة للعقل؛ هناك اذن طرفان متضادان ليس فيهماماينصف الرأى الوسط الذى أخذ به الأكوينى ، فهو — من ناحية — لم يكن محاميا خاصا (عن الدين) لا ينظر الى البحث العقلى الا باعتباره تابعا للعقيدة الدينية ، وهو — من الناحية الأخرى — لم يسلم قط بتفرقة فعلية بينهما ، بل الحق أنه قاوم مثل هذا الفصل حينما اتسع حتى أصبح نظرية « الحقيقة المزدوجة » الشهيرة التى ارتبطت باسم **سيجر البرابانتى** والرشديين اللاتين ٠ ذلك أنه كان فيلسوفا عقليا بالمعنى الكامل ، وكان كذلك قديسا يعشق الله ، لكنه كان مع ذلك شخصية متكاملة وفقت بين الجانبين ؛ وهو وان لم يكن راضيا عن نزعته العقلية الا أنه لم يخطر له قط أن الاحتكام الى السلطة (الدينية) قد يصلح عن العقل بديلا ٠

وانا لنجد مفتاح فلسفته فى فكرته عن التبعية دون ما عبودية ؛ فالعالم مؤلف من أشياء واقعية هى بمثابة العلل الحقيقية ، بمعنى أنها مبادىء وغايات للفاعلية وليست مجرد أدوات أو مناسبة ، لكنها مع ذلك ليست أشياء واجبة بذاتها لكونها أشياء فى ذواتها ، وهى ليست مكتفية بذاتها لكونها مستوفية الى الحد الذى تسمح به طبيعتها؛واذن فلكى نبلغ الحكمة الحقة بصددها، ولكيلا ننحصر فى نطاق النظرة العلمية الضيقة ، علينا أن ننظر اليها فى ضوء « العلة الأولى » ٠ الا أننا بهذا لن نطمس مالها من أهمية فى ذاتها ، فقيمتها أكبر من أن تكون قيمة نسبية أو رمزية ، اذ المخلوقات أشياء واقعة ، وهى وفقا لاصطلاحه — ثانوية ورئيسية فى آن واحد ؛ يضاف الى ذلك أنها تتفاعل ويتوقف بعضها على بعض ٠ فاذا استخدمنا منهج التمثيل استخداما سديدا — وهو منهج يعده الأكوينى قانونا للوجود أكثر منه حيلة من حيل التصنيف المنطقى أو المجاز الأدبى — أمكن للعقل أن يمتد الى أقصى مدى حتى ليكشف فى بيئته عن الحقيقة التى تجاوز خبرته ؛ فروحه الهلينية التى تلتزم البحث النزيه وما يتصف به من نظر الى الأشياء فى ذواتها وفى ترابطها مع سواها على حد سواء ، كل ذلك يجعل فلسفته جد شاملة وخصبة ، بحيث نستطيع أن نقارنها بالصورة التى وضعها لمجموعة الأمم ذات الصالح المشترك (كومنولث) ، حيث لا تخضع الأجزاء خضوع العبيد وانما تتبادل الرأى فى احترام متبادل ٠

انه لا غناء فى تصنيف المعانى مالم يضرب بجذوره فى حقيقة الواقع ، ولم تكن قدرة الأكوينى على التحليل المفصل لتدفعه الى أن يغفل عن الجوهر الفرد والجوهر الشخصى ، يتضح هذا بصورة خاصة فى فلسفته النفسية والخلقية ؛ فالعلم هو المعرفة المحصة بالنتائج فى مبادئها وبالمعلولات فى عللها ، وتختلف العلوم الفلسفية عن العلوم الجزئية بأنها لا تقنع بالعلل القريبة الفعالة ، لكنها تسعى الى العلل الأعم ، التى لا تجعلها عموميتها هذه أكثر اجمالا من سواها ٠ فهو لم ينزلق الى نزعة من التفلسف مصطنعة فيستنبط الوقائع من العلل (النظرية) ، أو ينظر الى العلوم المتخصصة على أنها تطبيقات للميتافيزيقا ٠

ويقسم الأكوينى فى شرحه لكتاب بويس «فى الثالوث» العلوم الفلسفية : فالمنطق — وهو الذى يتخللها جميعا — هو فى موضوعه المباشر دراسة المنهج العلمى والتركيبات الذهنية entia rations التى نطبقها على خبراتنا ، وليس هو دراسة الأشياء الواقعية ٠ والاتجاه نحو الحقيقة

منظورا اليها فى ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شىء ما هو الذى يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت فى الوقائع الفردية المتغيرة · والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيـــدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛وهى تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا فى العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالاشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهى التى لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعى المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة فى فكرة الكم.وهناك ثالثا الفلســـفة الميتافيزيقية ؛ وهى التى تجاوز حدود العالم المادى لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا · على أن فلسفة الاكوينى الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهى تقابل الموضوعات التى تناولها أرسطو بالدراسة فى كتابيه «الطبيعة» و «فى النفس» ؛ أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الأكوينى الا تناولا عابرا؛وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشـمل ما يســمى اليــوم بنظرية **المعـــرفة** والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعى · ونكتفى بما قلنــــاه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى فى هــذا الميدان هــو الفلسفة الأخلاقية التى تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد (بالمعنى الأرسطى) والسياسة ·

وقد تصلح هذهالعناوين تخطيطا عاما لجوانب فلسفة الاكوينى ، على أن نتذكر انه لم يضع هذه الجوانب فى أقسام منفصلة · ولما كان الأكوينى شاعرا ، ثم لما كان آنا بعد آن كاتبا لنثر ممتاز ، فان الطابع الذى يميز أسلوبه فى العرض هو أنه موجز وتكرارى ؛ فأحيانا ترى اقتصاده الشديد فى الكلمـــات يحجب ما فى أفكاره من تنوع وما فى تفرقاته من دقة ، على أن كثيرا من كتبه قد أملاها على مساعديه أو قاموا هم بانشائها ·

أتم الأكوينى شرحا على كتــاب « التحليلات الثانية » وبدأ شرحا آخر على كتاب « العبارة » ، وقد كان يتمسك فى شرحه بالمنطق الأرسطى الذى كان قد صيغ على نحـــو دقيق لقرن خلا أو أكثر من قرن · ويمكننا أن نجد أمثله نموذجية لحديثه فى مناظراته الأكاديمية : وتقع هــذه المناظرات فى قسمين : أولهما « المســـائل الخلافيـــة » (وأهمها « فى الامكان » و « فى الشر » و « فى المخلوقات الروحانية » و « فى الصدق ») وهى أســــاسا تسجيل لمناقشاته المسلسلة طيلة احدى الفترات الدراسية ، والقسم الثانى هو « المسائل المنوعة » أو المسائل التى تختار لمناسبات خاصة · ويبدأ جدله العام بالاستقراء ثم يتقدم على نهج استنباطى، وهــــذا اما أن يكون **بعديا** للكشف (عن طريق الاختراع) واما **قبليا** للتقويم (عن طريق الحكم) .

وقد كان ترحيبه بفلسفة أرســطو الطبيعية والميتافيزيقية سببا فى التشهير ببعض معاصريه ؛ وذلك أنه قد رغب عن النزعة الأفلاطونية الجديدة التى كانت خليقة أن تجتذب اليها مفكرا دينيا ، اذ هى نزعة تدفع معتنقها الى تأمل « المثل » بمعزل عن هذا العالم الزائل كأنه الظل ، أقول انه قد رغب عنها ليرى المثل مجسمة فى المكان والزمان من حولنا · فقد كان فكره ــ كفكر أرسطو ــ مطبوعا بواقع الطبيعة الراهن ، وانه لمن المستحيل أن نعدد هنا جميـــع المسائل التى يبدو فيها موقفه مخالفا لموقف المفكر المنصرف الى الحياة الآخرة ·

والجوهر والأعراض (ولا ينبغى الخلط بينهما وبين البواطن والظواهر) هما المقولتان الأوليان فيما يتعلق بالعالم المادى ؛ فأما الجوهر فقادر على القيام بذاته ، وأما الأعراض فحقائق تتصف بها الجواهر كأن تكون ذات كمية أو كيفية أو مضافة الى غيرها · والعمليات المادية تتشكل بفعل العلل الأربع وهى الغائية والفاعلية والمادية والصورية ؛ ولكل فاعلية غرض أو غاية ، لكن نظرة توماس الغائية الى الكون تختلف عن دليلالقرن الثامن عشر المبنى على « القصد » كأنما الكون هو القصد كتب

بحروف كبيرة ، فالغائية (عند الأكوينى) محايثة للشىء الفاعل وليست مفروضة عليه؛والعلة الفاعلة هىالعلة الصانعة،ويرىالأكوينى أن الأشياء مصادر أصيلة حقيقية للفعل وليست مجـــرد مناسبات لحدوثه؛أما العلة المادية التى هى الموضوع الأساسى من حيث هو موجود بالقوة ، والعلة الصورية التى هى مايحدد الشىء فيكون موجودا بالفعلفهما علتان لازمتان وجوهريتان لحدوث المعــلول • وجميـــع الجواهر المادية مؤلفة من هيولى materia prima ومن صورة forma substantialis والمادة المجردة التى نتصورها فى الهيولى ليست هى النقطة الذرية أو النقطة دون الذرية التى يمكننا أن نحصـــيها ونسجلها بالأجهزة العلمية ، ولكنها الوجود بالقوة من ناحية المادة ، وهو الوجود المشترك بين جميع الأشياء المادية التى تتشكل على أنحاء مختلفة من حيث العدد والدرجة والنوع بفعل العلل الثانوية • وقد كتب الأكوينى شروحا على كتابى أرســـطو «الطبيعة» و «فى السماء والعالم» ، ومقالة بعنوان « فى مبادىء العالم » ؛ وهــو كأرسطو يسلم بكل من الوجود والصـــيرورة ، ويأبى أن يقــول مع **بارمنيدس** بأن الحقيقة الكونية ســـاكنة أو مع **هرقليطس** بأن كل شىء فى تحول مستمر •

وكتب الأكوينى شرحا على كتاب «فى النفس» وعلى كتاب « فى الحاس والمحسوس » وعلى كتاب « فى الذكر والتذكر » • على أن نظريته فى النفس مشربة بلمســـة الواقع ، وهى دراسة للكائن الحى ـ وخاصة الانسان ـ من حيث هو جوهر وفاعلية أكثر منها دراسة للوعى • وهو هنا يطبق التفرقة بين الهيولى والصورة تطبيقا لا هوادة فيه ؛فالنفس هى الصورة الجوهرية للجسم ، والانسان فى واقعه كائن جسمى نام حاس عاقل فى آن واحد ؛ فهو ليس روحا حالة فى بدن ، لكن روحه مع جسمه يؤلفان جوهرا واحدا • والأكوينى يدافع عن هـــذه الوحدة النفسية بشدة رغم ما تثيره من اشكالات ضد خلود الروح ، وليس هذا الا مثلا واحدا من أمثلة الوجود المتصـــــل الذى يتيح للأكوينى أن ينتقل فى غير عسر من مستوى الى مستوى آخر ؛ ولما كان لا ينثنى عن النظر الى الفرد (من حيث هو غير منقسم) تراه يتجنب تلك النظرة المصطنعة التى تنظر الى الملكات النفسية كما لو كانت مشاجب ، انه يتجنب تلك النظرة المصـــطنعة حينما يصنف قرارات الانسان وعاداته وأوجه نشاطه تصنيفا يقوم على أساس ما فى هـــذه الأشياء من ديباجة التكوين •

وتنقسم هذه القوىالىقسمين:عارفة ومريدة؛ أما فيما يتعلق بعلم النفس فيما يختص بالمعرفة فان الأكوينى يتابع نزعة أرسطو الدينامية ؛ فثم قوة للتجريد هى العقل الفعال intellectus agnas تتناول الصور التى تقدمها الحواس وتجعلها معقولة بالفعل ؛ فهو يختلف عن الرشديين فى أنه يعد هذه القوة شخصية خاصة بكل فرد منا•وأسس المعرفة عنده تجريبية ؛ فهو لا يقبل الأفكار الفطرية لأن الدليل على وجودها معدوم ، فضـــلا عن أن مبدأ أرسطو فىالأفكار المستمدة من الحس يفى بالشروط المرجوة حتى بالنســـبة لأولئك الذين يعتقدون أن مصدر العقل غير مادى • وعلى نحو مماثل لهذا نجد عمليات الارادة مدمجة فىالانفعال؛ ووظيفة الارادة التى تدعى بالارادة الحـــرة libertum arbitrum تقابل الروية حين لا يواجهنا شىء يســـتحيل علينا أن نقاومه ، وجانب النشاط الارادى الذى يسمى بالاختيـــار electio هـــو الذى يعنى بالوسائل المؤدية لا بالغايات من حيث هى كذلك ، أو لنقل بتعبير آخر ان الحرية ليست مطلقا خلاقا ، بل هى أقرب الى أن تكون تنوعا فى نطاق محدود •

أما فيما يتعلق بما يسمى بمشكلة المعرفة كما وضعت منـــذ أيام **ديكارت** ، فان المرء ليجد فى نفسه اغراء يميل به الى أن يدعو توماس واقعيـــا نقديا ؛ فتناوله للمشكلة أقرب الى اهمالها منه الى حلها فهو ـ لأنه لا يعد مدركات الانسان العقلية موضوعات للمعرفة المباشرة ـ تراه لا يسأل قط عما

هى المعايير التى تثبت تطابقها مع الواقع خارج العقل • فهذا الواقع الخارجى انما يعطى لنا اعطاء وليس هو بالذى يلتمس باسقاطنا (على العالم) مالدينا من بنية اللغة والمنطق ؛ فقد نصب تفكيرنا على مدركاتنا العقلية ، لكنها من حيث هى كذلك ليست موضوعات قائمة بذاتها وانما هى علاقات تنفتح على الموضوعات الخارجية . ولا ينشأ الصواب والخطأ الا مع الحكم وما يتضمنه من دلالة وجودية ؛ فعلى الرغم من أننا قد نخطىء فيما نقيمه من روابط خاصة بنا ، الا أن الاثبات الأساسى الذى يقرر الوجود مع ما يترتب بالضرورة على هذا التقرير من نتائج لا يمكن أن ينقض نقضا سليما •

وليكن معلوما فى مستهل عرضنا لنظريته العامة فى الميتافيزيقا التى نجد بعض نصوصها فى شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، وعلى كتاب بويس « السابوعات » ، ومقالته التى عنوانها « فى الوجود والماهية » ــ أقول ليكن معلوما أن الأكوينى لا يقدم لنا فى نظريته الميتافيزيقية شرحا مفصلا للماهيات ولا مذهبا منسقا على الطراز الرياضى ؛ فنحن هنا قد تجاوزنا الهيولى والصورة وأصبحت التفرقة بين الامكان والفعل هى التفرقة بين الماهية والوجود الفعلى فى الأشياء المتناهية • هذا المبدأ الذى هو مبدؤه الرئيسى ، لا يعنى أن الوجود الحقيقى ليس الا صفة عرضية تحمل على معنى مقرر راسخ ، ولكن يعنى ــ بالنسبة الى أى شىء ذى وجود حقيقى ــ أن ذلك (المبدأ) الذى به يكون الشىء الحقيقى ماهو لا يحقق بذاته حقيقته الكاملة ، ولا يكون فعل الوجود هذا هو عين الماهية الا فى حالة الله وحده •

ولو لم يفعل الأكوينى شيئا الا أنه كتب لاهوتا طبيعيا لظل يعد بين العمالقة ؛ فليس الله موضوعا لحدس، لكننا نستطيع ــ اذا ما قبلنا العالم المحيط بنا قبولا يحدوه التدبر العميق ، وبدون أن نبث فى مقدماتنا أكثر مما تحتوى عليه بالفعل ــ أقول اننا لو قبلنا العالم هذا القبول لاستطعنا الوصول الى بعض النتائج ؛ فنصل أولا الى أن الله موجود ، ثم نصل ثانيا الى أن فى امكاننا أن نفكر فيه تفكيرا منتجا •

وتتبع الطرق الخمس الشهيرة quinque viae والتى تسمى أحيانا بالأدلة على وجود الله ، بضعة مبادىء عامة تسرى فى الكون وهى التغير والتبعية والعرضية والكمال القاصر والنفع • فلو أن هذه المبادىء امتدت لتشمل الكل أو الواقع الكونى كله لما استطعنا أن نجد تفسيرا لوجودها ، (ان الأكوينى على وعى تام بأنه من الممكن أن تمتد سلسلة الأحداث الى مالا نهاية ، بل انه لا يجد برهانا عقليا ــ أى برهان ــ يدحض به امتداد العالم الى غير نهاية فى الماضى والمستقبل؛ لكن هذا لا يقلل من حاجتنا الى تجاوز هذه السلسلة) ومن ثم يستنتج وجود المغير الذى لا يتغير ، والعلة التى بغير علة ، والموجود الذى هو واجب الوجود ، والكامل المكتمل ، والغاية النهائية ؛ وهى أفكار تمتزج كلها فى التعريف الاسمى لله •

ان « الله الموجود » يتجاوز تصنيفنا لأنواع الوجود ، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نحدد مالا يتصف به عن طريق عملية حذف via negationis • على أن توماس يجاوز ما انتهى عنده اللاهوت التقليدى السلبى باثباته أن فى استطاعتنا أن نفكر تفكيرا موجبا حينما نكون بصدد القيم الخالصة ؛ فقولنا ان الله خير يعنى ما هو أكثر من كونه غير شرير ، بل ماهو أكثر من مجرد كونه علة لما نراه حولنا من خير • فالخير أجدر به منا اذا بلغنا بالخير أقصى قوته via eminentiae ؛ وان المقالة التى كتبها الأكوينى عن الأسماء الالهية فى « المجموعة اللاهوتية » (القسم الأول ، المسألة ١٣) لتشق طريقا منطقيا عسيرا بين طرفين متطرفين هما مذهب اللاأدرية ومذهب المشبهة •

واذا كان الأكوينى لم يبدأ (نظريته

الميتافيزيقية) باحساسه بوجود الله ، فهو كذلك لم يبدأ (البحث فى الأخلاق) بالاعتراف ببصيرة أخلاقية ؛ فهو يرى أن النشاط الانسانى موجه نحو السعادة • والواقع أن هذه السعادة beatitudo هى الله ، لكن علينا أن نستكشفه؛ واذا وجب علينا الكشف عنـــه ، انبغى علينا أن نسلك على النحو الذى من شأنه أن يحقق لنا ذلك الكشف • وعلى هـــذا الالزام الافتراضى تترتب فلسفة توماس الأخلاقية ، وهى التى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن نظريتــه فى النفس وتعاليمه اللاهوتيـــة مادام « ماينبغى أن يكون » مترتبا أساسا على « قدرتنا كما هى كائنة » • وهـــو ينزع فى الأخلاق نزعة عقلية لأنه يرى أننا نحصل على السعادة بفعل من أفعال المعرفة ، وأن الحـــكمة تلعب دورا مهما فى الوصول الى السعادة ؛ وهو ينقد العمل من أجل اللذة أو حتى من أجل الحب أو السرور ، اذ العمل فى هذه الحالة لا ينفذ فى الأمر الى لبابه الفلسفى •

والأفعال الخلقيـــة actus humani هى ما نقوم به من تطويع عمدى للوسائل فى سبيل غاية هى ذاتها مجاوزة لنطاق الأخلاق ؛ فالأخلاقية فى مســـتوى التجريد تتحدد بنوع الفعل الذى يؤدى أهو فعل خير أم شرير أم محايد ؛ أما فى المستوى العينى ، فان النية الشخصية هى التى ستكون موضوع الحكم أصواب هى أم خطأ ؛ وهنا أيضا لابد أن نضع الظروف المحيطة فى اعتبارنا • وقد يبدو أن الأكوينى ـ من حيث هـــو فيلسوف أخلاقى فحسب ـ لم يضف الشىء الكثير الى مذهب السعادة والى نظرية أنماط الفضيلة التى بسطها أرسطو فى كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ، ذلك الكتاب الذى كتب الأكوينى شرحا عليه؛فهو هاهنا قد وقف عند المدخل الذى كان من شأنه أن يؤدى به الى مثله الأعلى للكمال اللاهوتى ، وذلك ممـــا يزيد من قيمة نقده لمعيار الرواقيين ، الا وهـــو الفضيلة غير المشوبة بالعواطف •

اما فلسفته الاجتماعيـــة فتسودها نظريته التأليفية فى طبيعة القانون وأقسامه ؛ فالقانون شريعة يمليها العقل وليس مظهرا مباشرا للقوة • فالهدف من القانون هو الصالح العام ، وهذا معناه التقاء الناس من حيث هم أفراد فى صالح مشترك وليس معناه فائدة يستفيدها المجموع من حيث هو كل واحـــد ؛ ففى المجتمع البشرى يصدر القانون عن الحاكم باعتباره ممثلا للشعب لا باعتباره مالكا له ، ولابد أن ينشر هذا القانون بين الناس • على أن القانون الأزلى فى عقل الله هـــو النموذج المثالى لكل قانون ، وانه لمطبوع فى عقول البشر باعتباره « القانون الطبيعى » الذى هـــو قانون ثابت فى مبادئه، وان تكن القواعد المستخرجة منه قد تتطور على أنحاء شتى وفقا لظروف المكان والزمان ؛ فبعض الأفعال خيرة واذن فهى مأمور بها ، وبعضـــها الآخر شرير واذن فهى منهى عنها ، ذلك هو المحك الذى نتبين منه أين يطبق القانون الطبيعى •

وفى مقابل هذا القانون ـ وان لم يكن على النقيض منه ـ يكون « القانون الوضعى » ؛ فقد تعزز قواعده أحيانا « القانون الطبيعى » ، لكنها ـ من حيث هىقواعد وضعية ـ ليستهى بالنتائج اللازمة عنه بل هى أقرب الى العوامل العملية التى تلحق به لتيسير الحياة الفاضلة أو لصيانة النظام العام • نعم ان هذه القواعد ملزمة للضمير ، لكن المحك هنا معكوس ؛ فبعض الأفعال مأمور بفعلها فهى اذن فاضـــلة ، وبعضها الآخر منهى عنه فهى اذن شريرة • فكان توماس أول من حاد عن النظرية التقليدية التى وضـــعها الرواقيون وأوغسطين ؛ وهى أن السلطة المدنية ـ كالملكية الخاصة ـ علاج لنا من شهواتنا المضادة للحيـــاة الاجتماعية كانما هى الدواء الناجع • ولقـــد استعاد فكرة أرســـطو عن الدولة وهى أنها تفى بالمطالب الجوهرية للطبيعة الانسانية ؛ فهى ـ كما يقول عنها فى كلمتين ـ اجتماعية وسياسية معا ؛ ولنا أن نأخذ كلمـــة « اجتماعية » على أنها تعنى ما تقتضـــيه مشـــاركة العيش فى جماعة ومجتمع من مستلزمات خلقية ، وان نأخذ كلمة «سياسية» على أنها تعنى الأشكال



ألبرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠).

الدستورية التى يختارها المجتمع • وعلى التشريع البشرى أن يعرف حدوده ، فلا يحاول أن يستوعب ميدان الأخلاق بأسره •

البرت الكبير : (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) ، وقد عرف أيضا باسم ألبرت ماجنوس ، وألبرت اللاونجينى ، وألبرت الكولونى ؛ أعلن قديسا فى ١٩٣١ • ولد ألبرت فى لاونجن بسوابيا ، ودرس فى بادوا حيث انضم الى الدومينيكان وصار فيما بعد أسقف راتسبون ؛ كما درس فى كولونيا حيث توفى فى باريس • وعلى الرغم من أنه كان رحالة ورجل ادارة وفقيها فى اللاهوت فقد كان مجربا لا يكل وخاصة فى ميدان التشريح وعلم الحيوان ؛ فلم يكن مختلفا فى مزاجه عن معاصره **روجربيكون** الذى كان ينزله من نفسه منزلة الاحترام المشوب بالحقد • ولقد صفى ألبرت منابع التأمل فى القرن الثالث عشر ، وكتب عن **أرسطو** بقدر كبير من التعاطف وبحماسة قوية تنفذ الى مايعنيه • وقد تزعم مع تلميذه **توماس الأكوينى** الحركة التى أقامت فى الفكر المسيحى أرسطوطالية جديدة بصورة متميزة عن تقاليد آباء الكنيسة ، لكنه كان أقل من الأكوينى ميلا الى النزعة التاليفية غير الذاتية الا أنه كان مع ذلك أكثر منه موسوعية وتوفيقا بين الاتجاهات المتعارضة • وقد علق على أرسطو بالأسلوب القديم ، أسلوب شرح العبارات والاستطراد،فهو أقرب الى **ابن سينا** منه الى **ابن رشد** • وقد انتقل عنه ميله الى الأفلاطونية الجديدة التى عرف بها ديونيسيوس وأبرقلس ، وكان ذلك الانتقال عن طريق تلميذيه ـ أولريش من ستراسبورج الذى توفى فى ١٢٧٧ ، وديتريش من فريبورج الذى توفى فى ١٣١٠ ـ الى ماستر اكهارت ، والى جون تاولر ومتصوفة الدومينيكان بأراضى الراين •

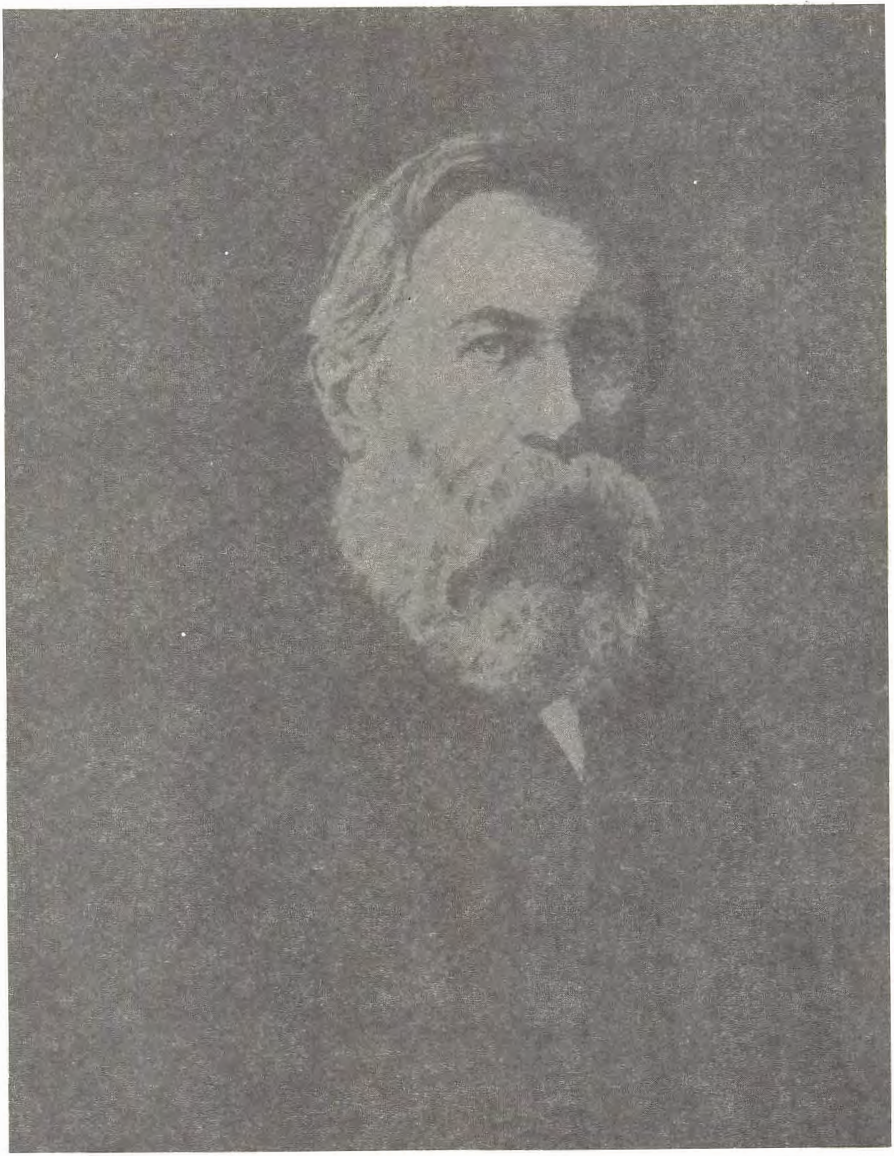
أمبادوقليس : من أكراجاس بصقلية، ازدهر حوالى ٤٥٠ ق•م• كان طبيبا ونصيرا غيورا من أنصار الديموقراطية ، وقد كانت مزاعمه الصوفية (كزعمه على سبيل المثال أنه اله ، وأنه كان فيما مضى » صبيا ، وفتاة ، وشجيرة ، وطائرا ، وسمكة بكماء فى البحر ») ـ نقول كانت مزاعمه الصوفية مثارا لقصص مختلقة رويت عن حياته • ولكى يواجه أمبادوقليس المشكلة التى خلفها **بارمنيدس** ، زعم فى قصيدته الطبيعية » فى الطبيعة » أن عمليتى الصيرورة والفناء الظاهريتين انما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال » جذور » وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هى النار والماء والتراب والهواء (وهى العناصر التى تحقق أمبادوقليس من أنها مادية عن طريق الملاحظة) • ويحدث التجاذب والتنافر بين الجذور نتيجة لقوتين محركتين هما الحب والكفاح ، وهى قوى لها بدورها حجم وجسم؛ ولقد تصور أمبادوقليس شيئا شبيها بـ » كرة » بارمنيدس التى تنتظم » الموجودات » حينما قال عن » المحبة » انها تتخلل الجذور وتمزجها بعضها ببعض ، ثم كان أن دخل الكفاح الكرة شيئا فشيئا ، تلك الكرة التى وصفت بأنها اله ، وكان من جراء الكفاح أن صارت الغلبة للتكثر • واذن فالحواس اذا استخدمت على النحو الصحيح » فليست » خادعة بالضرورة ؛ فالواقع أن سبب الاحساس هو أن هناك سيالات تصدر عن الأشياء وتنفذ مما فى الحواس من مسام وتلتقى هنالك بما يشابهها من جذور ، وهكذا تحرك النار نارا فى العين حينما تبصر • الا أن أمبادوقليس قد تجنب عملية الصيرورة الظاهرة الشائعة فى النظريات التقليدية فى نشأة العالم بأن جعل دخول الكفاح فى الكرة مجرد مرحلة من بين مراحل أربع فى دورة كونية لا تنتهى أبدا وهى : سيادة المحبة، فدخول الكفاح وازدياده شيئا فشيئا فغلبة الكفاح فدخول المحبة ؛ وعالمنا ينتمى الى المرحلة الثانية من هذه المراحل • وثمة مرحلتان تطوريتان تقابلان هذه المراحل الانتقالية وهما المرحلة التى تكون فيها الغلبة لسلطان المحبة ، فعندئذ تكون هنالك أولا أشلاء مفككة ثم أمساخ ؛ والمرحلة التى يتزايد فيها الكفاح تتكون فيها » صور من

المخلوقات كاملة التكوين » ثم يكون عالمنا هذا • وفي قصيدة أخرى لأمبادوقليس بعنوان « التطهيرات » يصف أمبادوقليس دورة شخصية تتعاقب فيها البراءة ، فالدنس ، فالسقوط ، فالتطهير ، فالتاليه • وتوحي أوجه الشبه اللفظية بين هذه القصيدة والقصيدة الطبيعية أن لهذه الدورة بعض الشبه بالدورة الكونية ؛ اذ ينتج الدنس عن سفك الدماء والكفاح ويؤدي الى مراحل متعاقبة من التناسخ ؛وهو تناسخ شبيه بالتناسخ الذي قال به **الفيثاغوريون** والأورفيون • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

الأنانية : اننا لنتوهم أحيانا أن العالم كله مجرد حلم من أحلامنا ؛ ومذهب الأنانية المطلقة هو أقرب شيء الى هذا الوهم ، لولا أنه قائم على الحجة العقلية • فاذا ما سأل سائل لماذا اعتقد في وجود النجوم والأشجار والناس ، كان على أن أجيب « ان بصرى وسمعي ولمسي وبالاختصار مدركاتي الحسية تخبرني بذلك ، وليس ثمة شك في أن مدركاتي الحسية يتم تصنيفها وتزويدها بما يكملها بفضل الذاكرة والاستدلال والتخمين ، ولكنه بدون الادراك الحسي لا يجد مثل هذا التفكير شيئا يصب عليه فاعليته • ولما كان الادراك الحسي هو نفسه أن تكون لدينا احساسات ، ثم لما كنت أنت لا تستطيع أن تحصل على ما لدى أنا من احساسات بصرية أو لمسية مثلا أكثر مما تستطيع أن تتالم بما أتالم أنا منه من وجع الأسنان ، لم يكن في مقدورك أن تدرك أي شيء مما أدركه أنا ؛ واذن فالعالم الذي تقدمه الى حواسي هو عالم خاص بي ، وحتى « أنت » الذي أبصره وأسمعه لا يمكن أن يكون له وجود بدون وجودي أكثر مما يستطيع وجع أسناني أن يكون له وجود بغير وجودي • فلئن كنت أميل الى الاعتقاد بأن الأشياء غير المدركة والتي توجد وجودا مستقلا انما تتطابق مع مضمون ادراكاتي في عالمي الخاص،الا أنه ينبغي على أن اعتقد بأنني أنا وحدي الموجود وجودا لا يرتكز على شيء آخر ، وأن كل شيء آخر يعتمد على في وجوده ؛ كما يعتمد وجع أسناني على وجودي » • وليس من الفلاسفة ذوى الشأن من يتقبل هذه النتيجة المنفرة،لكن كثيرين ممن يتقبلون الأساس البرهاني الذي تعتمد عليه يضطرون الى افتراض قيام مسوغات عقلية تبرر الاعتقاد في وجود الناس والأشياء وجودا مستقلا على ألا تكون تلك المسوغات مما تدركه الحواس • ومن ثم ينبغي لنا بدلا من ذلك أن نرفض احدى خطوات البرهان، وهي الخطوة التي تقول « بأن الادراك هو نفسه أن يكون لدينا احساسات » •

أنا وحدية : انظر أنانية •

أنتيستانس : (حوالي ٤٤٤ ق٠م – حوالي ٣٦٦ ق٠م) ، كان ابنا لأب أثيني ولأم من تراقيا ، وتلميذا لمعلم الخطابة جورجياس ، وصديقا حميما **لسقراط** ، وناقدا **لأفلاطون** ، وعد فيما بعد رائدا من رواد **الكلبيين** • ومن الشذرات القليلة الباقية من مؤلفاته العديدة نتبين في فلسفته ثلاثة اتجاهات متشابكة : الاتجاه **السفسطائي** والاتجاه السقراطي ، والاتجاه الذي صار فيما بعد هو الكلبية • رأى أنتيستانس أن الفضيلة كافية بذاتها لتوفير السعادة ، ومن الممكن أن تعلم من حيث هي معرفة تستلزم العمل الخلقي ، ومتى اكتسبت فهي لا تتزعزع • وتبدأ التربية بدراسة معاني الألفاظ ؛ والألفاظ تتطابق مباشرة مع الواقع،والقضية اما أن تكون صادقة واما غير ذات معنى ، لأن التناقض والعبارة الكاذبة محالان.لكن أنتيستانس يؤكد أهمية **الأخلاق** العملية أكثر مما يؤكد المعرفة الواسعة ، وعلى الرغم من أنه لم يكن زاهدا ، الا أنه استنكر الترف بصفة خاصة (فالثروة والطيبات المنفصلة عن النفس غير ذات أهمية) لأن على انسان أن يكون غنى النفس • وينبغي أن تقترن الفضيلة بالكدح الذي يثمر اللذة المهمة الوحيدة ، وقد كان هرقل هو المثل الأعلى في ذلك ، فلا أهمية للقوانين المقررة والعرف والنسب والجنس والعنصر اذا ما قورنت بقانون



انجلز، فردریک (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵).

الفضيلة وهو ما ينبغي أن تساس به الدولة · وعلى الرغم من أن كثيرا من آرائه سقراطية على نحو واضح ، فقد ارتأى القدماء أن أهميته ترجع الى أنه كان مصدر الدفعة التى انتقلت منه عن طريق **ديوجينس** فكانت طريقة الحياة التى سميت فيما بعد بالكلبية ، ولعل **الرواقية** أيضا قد تأثرت بأخلاقه العملية ·

انجلز ، فردريك : (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) ، اشتراكى ألمانى ، كان صديقا وزميلا ومعينا ماليا **لماركس** ابان اقامته فى بريطانيا ؛ ونحن ندين لانجلز أكثر مما ندين لماركس بعرض المبادىء الرئيسية **للمادية الجدلية** · وأهم مؤلفاته النظرية كتابه عن « لودفيج فويرباخ » ، وفيه يتناول النزعات المادية والمثالية والمادية الجدلية والمادية الآلية والتوجيه المادى الجديد للجدل الهيجلى ؛ وكتابه « فى الرد على دورنج » ، وفيه يعيد عرض جانب كبير من موقفه الفكرى ردا على ما وجهه دورنج من انتقادات ؛ وكتابه « جدل الطبيعة » الذى يحتوى على أوفى عرض كتبه لقوانين النمو · وقد شارك انجلز كذلك فى جهود ماركس السياسية ، ويعد كتابه « الاشتراكية ، طوباوية وعلمية » عرضا من أفضل العروض لوجهة نظر الاشتراكية الماركسية ، وقد اشترك أيضا مع ماركس فى تاليف « بيان الحزب الشيوعى » ·

أنسلم : من كانتربرى (١٠٣٣ ـ ١١٠٩)، أعلن قديسا فى ١٤٩٤ · ولد فى أوستا بايطاليا ، فى سنة ١٠٣٣ انضم أنسلم الى دير « بك » التابع للبنديكتان بنورماندى تحت رئاسة لانفرانك ، وصار فيما بعد رئيس أساقفة كانتربرى ·

كان انسلم أول مفكر نسقى التفكير فى العصور الوسطى اذا استثنينا **اريجينا** · ولما كان قد تصدى للمشكلات التى أثارها **الجدليون** فى عصره بالعبارة المشهورة القائلة « ايمان يسعى الى الفهم » ؛ لم يكن على استعداد لأن يستبدل الجدل باللاهوت ، لكنه أصر فى نفس الوقت على أن تعرض العقيدة المسيحية التقليدية عرضا يستند الى العقل ·

ولقد جاءت تآليفه الفلسفية اجابة لطلب بعض رهبانه أن يقدم لهم تأملا فى وجود الله وطبيعته يستند الى العقل ويستغنى فيه عن الرجوع الى الكتاب المقدس ، وكان كتاباه « مناجاة النفس » و « التمهيد » هما الرد ·

فى الكتاب الأول يبدأ انسلم بما يقع فى الخبرة من تفاوت فى درجات القيم ، فى درجات الخير والوجود فيما يحيط بنا من أشياء ، ومن هذا ينتقل بالبرهان الى ضرورة وجود معيار مطلق ، وجود خير مطلق ، وجود كائن مطلق يكون وجود ماهو نسبى مرهونا بمشاركته فيه ، وهذا المطلق هو ما نسميه بالله ؛ ويمضى البرهان على نهج أفلاطونى استخدمه من قبل **أوغسطين** ، وسيزداد فيما بعد احكاما على يدى **توماس الأكوينى** ·

أما فى « التمهيد » ، فيقدم لنا أنسلم « البرهان الوجودى (الأونطولوجى) » المشهور الذى يرتبط به اسمه ارتباطا وثيقا ؛ فيمكننا ـ فيما يقول ـ أن نبدأ بمجرد الفكرة التى يتفق عليها الناس جميعا بصدد مانعنيه حينما نستخدم لفظة الله ، أى فكرة كائن محال علينا أن نتصور ما هو أعظم منه ، تلك ـ فيما يرى ـ بداية ميسورة حتى للأحمق الذى ينكر وجود الله كما ورد عنه فى الكتاب المقدس · مثل هذا الكائن يمكن أن يقال عنه اذن انه موجود فى العقل ، لكن الوجود بالفعل أكمل من الوجود فى العقل ، واذن فانكار وجود الله بالفعل فيه أولا اثبات لوجوده فى العقل ـ لأننا بصدد الحديث عن الله الذى لا يوجد ما هو أكمل منه ـ وانكاره معناه أيضا الوقوع فى تناقض أحمق · فاذا كان الله هو حقا الكائن الذى لا يمكن تصور ما هو أعظم منه ، فلابد أن يكون موجودا فى الواقع كما هو موجود فى العقل ·

ولقد أثار البرهان الوارد فى « التمهيد » الجدل على الفور ، ولم يزل الفلاسفة حتى يومنا هـــذا منقسمين انقساما حادا من حيث تسليمهم بصــحة البرهان أو انكارهم اياها • وقد كتب الراهب جونيلو « كتابا فى الدفاع عن الأحمق » يهاجم فيه سلامة النتيجة التى ينتهى اليها البرهان، ويشير الى أن فىامكان المرء عن طريق برهان مشابه أن يثبت « وجود » أى شيء ، كوجود جزيرة هى أكمل الجزر على سبيل المثال • فبين أنسلم فى رده (على جونيلو) أن البرهان لا يؤدى الى نتيجته الا فى حالة واحدة فقط هى حالة الكائن الذى هو أعظم الكائنات جميعا،وأن الكائن اللامتناهى وحده هو الذى يمكن تصوره موجودا بالضرورة •

وفى العصور الوسـطى كان الفرنسيسكان يميلون الى قبـــول البرهان عـلى الرغـم من أن **ســـكوتس** قد اشـــترط اثبات أن طبيعة الله ليست فكرة مناقضة لذاتها ، أما الأكوينى فقد رفضه • وفى العصر الحديث قبله **ديكارت** لـكن ليبنتز ـ مثل سكوتس ـ طالب بتعليل لكون الله ممكن الوجود ، وقد رفض **كانت** البرهان •

أنكســاغورس : من أقلازومين باليـــونان الأيونية ، ازدهر حوالى ٤٥٠ ق•م ، حوكم بتهمة الالحاد (لوصفه الشـــمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة) حينما كان يعمل فى أثينا ، والى حد ما لأنه كان صديقا لبركليز • ويبدو أن كتابه « فى الطبيعة » ولعـــله كان موجزا (٣٠٠٠ ـ ٨٠٠٠ كلمة ؟) قد كتب بعد كتاب **أمبادوقليس** «فى الطبيعة» ، وفيه يحاول أن يتغلب على المشكلة **الايلية** بطريقة أخرى ؛ ففى البدء كانت جميـــع العناصر الطبيعية (وهى ليست مجرد عدد محدود من العناصر الأساسية مثل جذور أمبادوقليس) ممتزجة معا ،ثم أثار فيها العقل الذى هو « ألطف الأشياء جميعا وأنقاها » حركة دائرية دفعت ـ عن طريق مايشبه تأثير الدوامة ـ أثقل الأجزاء الى مركز العالم لتتكون منها الأرض ، كما دفعت أخف الأجزاء الى المحيط الخارجى • وكانت هذه نظرية فى أصل الكون تقليدية لا تقوم على نظام الدورات؛ فنشوء كون متكثر لا يقضى على الوحدة الأصلية ، لأنه مازالت « هناك نسبة من كل شيء فى كل شيء عدا العقل » ، وأما الصيرورة الظاهرة فى رأيه ـ كما هى فى رأى أمبادوقليس ـ فسببها الامتزاج. وقد تكونت الأشياء من « بذور » ، ولعل المقصود بها مقومات لها طبيعة الكل ، وتحتوى كل بذرة منها على نسبة من كل عنصر طبيعى ، بما فى ذلك الأضـــداد العنصرية والأجســام الأســاسية فى العالم ، لكنها تبدو بمظهر ذلك العنصر الذى تغلب نسبته فيها • والتغييرات ـ كتلك التى تحدث فى عملية الغذاء مثلا ـ سببها فيما ظن أنكساغورس تغاير يحدث فى نسب العنـــاصر بحيث تنتقل الغلبة من عنصر الى آخر فى مختلف البذور • وقد أصر أنكساغورس على أن المــادة يمكن نظريا أن تنقسم الى ما لانهاية ، وانها ـ وهــذا فى الواقع ما أنكره **زينون** الايلى ـ « كبيرة وصغيرة معا » • ولم يحاول أن يوفق بين هذه الفكرة وفكرة غلبة عنصر واحد فى كل بذره ، على أن أنكساغورس فى معظم التفصيلات الأخرى فيما يتعلق بعلم الكون (الكوزمولوجيـــا) ونظرية المعرفة كان أميل الى المحافظة ، فهو يحيى فى أغلب الحالات آراء مدرسة ملطية • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

أنكسيمانس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آســيا الوسطى ، ازدهر حوالى ٥٤٥ ق•م• عاد الى فكرة **طاليس** التى تجعل عنصرا محددا من العناصر التى منها يتألف العالم ، تجعله مادة أصلية يصدر عنها ماعداها ، لكنه رأى أن هذه المادة هى الهواء أو بالأحرى هو الضباب • وقد عرض لأول مرة لوصف الطريقة التى يتحول بها عنصر واحد الى عالم متنوع : فقد غير الهواء مظهره وفقا لدرجة تكثفه ؛ تخلخل فصار نارا ، وتكثف فصار ماء وأرضا ، وكانت هذه فكرة جديدة هامة. ولقـــد نحا أنكسيمانس ، على غير المعتاد ، نحوا منهجيا حينما اســـتشهد بشواهد معينة على أن

الكثافة يمكنها أن تؤثر مثلا فى درجـــة الحرارة كما يحدث عندما تضم الشفتان الواحدة الى الأخرى فى عملية الزفير • ويبدو أنه اختار الهواء/الضباب عنصرا أساسيا لا لصلته الجوية بالنار (فى السماء) وكذلك بالمطر فحسب ، ولكن لأنه يقوم أيضـــا – فيما يبـدو – من العـــالم مقام النفس – التى تصورها الناس عادة على أنها النفس – فى الكائنات الحية ، وذلك لكون النفس محركة موجهــة والهية على نحو ما. أما فى ميدان علم الكون (الكوزمولوجيا) فقد كان أنكســيمانس أقل حظا فى الخيـــال من معاصره الذى يكبره **انكسيمندريس** ، اذ كان جهده مقصورا فى الغالب على أحـكام الصورة الشعبية للعالم كما تتمثل عند هوميروس؛ فالأرض المسطحة تمتطى الهواء ، وحولها – لا تحتها – تدور الأجرام السماوية النارية مدفوعة بالرياح ، وبين هـــذه الأجـــرام أجســـام غير مرئية تسبب الكسوف والخسوف • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

انكســـيمندريس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الصغرى ، ازدهر حوالى ٦٥٠ ق•م• كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشـــهورة للعـــالم ، وقد حاول مثـــل **طاليس** أن يحدد عنصرا واحدا منه صدر العالم ، وكان ذلك العنصر الواحد فى رأيه هو «اللامحدود»، ولعله يعنى به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة فى العالم المتكون • وعن اللامحدود انفصلت بطريقة ما نواة نتج عنها النـــار والضــــباب المظلم ؛ أما الضباب فقد تصلب فى مركزها فصار أرضا ، بينما اضطرمت شعلة النار المحيطة فكانت منها الأجرام الســـماوية ، وهى عجلات من النار تظهر كل منها خلال ثغرة واحدة فى غلاف من الضباب • والأرض أسطوانية الشكل ، وهى ساكنة لا تتحرك لتساوى أبعادها عن كل ما عداها • وينحدث التغير الفيزيقى فى العالم نتيجة لافتئات المواد المتضادة كالساخن والبارد بعضها على بعض وما يحدث عن ذلك من رد فعل ، أما الانتظام النهائى فمكفول لأن هـــذه المواد « تعاقب ويفرض عليها الجزاء الذى يعوض به بعضـــها بعضا لما افتاتت به ، ويكون تقـــدير ذلك متروكا للزمن » • وفى فلســـفة أنكسيمندريس نظرية فى نشأة الحيـــاة مسايرة لنظريته فى نشأة العالم : فالكائنات الحية الأولى التى تولدت من مادة مخاطية أوليـــة بتأثير حرارة الشمس قد نفضت عنها ما كان يغطيها من قشور شوكية وانتقلت الى الأرض الجافة؛ وقد نما الانسان فى البداية فى جوف نوع من أنواع السمك ، لأنه لولا ذلك ما كان ليســـتطيع أن يجتاز فترة العجز الطويلة التى يقضيها فى طفولته • انظر أيضـــا **الفلاسفة قبل سقراط** •

اوستن ، جون لانجشو : (١٩١١ –) ، فيلسوف انجليزى • وهو أستاذ يشغل كرسى « هوايت » للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ؛ كتاباته قليلة، لكنه قد أثر تأثيرا بالغا فى الفلسفة التحليلية الحديثـــة ، وقوام الجانب الرئيسى من تآليفه هـــو مجمـــوعة من البحوث الدقيقة التى يمحص فيها الطريقة التى تستخدم بها الألفاظ على النحو المألوف ، دون أن يشـــير مباشرة الى المشكلات التقليدية فى الفلسفة • ويقدم أوستن عرضا موجزا جديرا بالاعجاب للأسباب التى دفعته الى هذا الاجراء فى مقالته « التماس للمعاذير » ، فهو يرى باختصار أن التفرقات التى يتضـــمنها الاستخدام المألوف للغة هى ألطف مما نظن عادة ، ومن المرجح أنها فى ذاتها قيمة ومثيرة للاهتمام • ولقد يضيف أوستن الى ذلك أن الفيلسوف يخطىء من حيث المبدأ اذا هو انصرف الى بحث التصورات العقلية قبل أن يعنى بتقدير الموارد التى هى تحت تصرفه – فاذا لم يكن هـــذا البحث الذى يتناول اللغة الراهنة هو الغاية النهائية للفلسفة ، فهو على الأقل بدايتها التى لا بداية قبلها ؛ وهو لا يزعم أن جهوده تستوعب كل ما قد يود الفيلسوف أن يقوم به دون أن يجاوز مجاله المشروع •

وأشهر مقالات أوستن وأشدها تأثيرا هى

المقالة التى يمحص فيها فكرة المعرفة ، والتى عنوانها « العقول الأخرى » . فلقد شرح فى هذه المقالة لأول مرة فكرته عن « الأدائى » أو « العبارة الأدائية » ؛ فالعبارات الأدائية أفعال كلامية هى فى ذاتها أداء لفعل ما كما هى الحال فى قولك «انى أعد» ، حيث يكون قولك فى ذاته وعدا وليس مجرد عبارة تدور حول وعد .

أوغسطين : (٣٥٤ — ٤٤٠) ، القديس ، ويعرف أيضا باسم أورليوس أوغسطينوس وبأوغسطين الايبونى ؛ ولد فى طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية) . كانت أمه مسيحية ، أما أبوه فكان وثنيا ؛ وتلقى أوغسطين دراسة وافية فى البيان ، وهى دراسة قد غلبت عليها روح شيشرون . انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين ، وماصده عقله عنها الا سذاجة كتبها المقدسة أسلوبا ومضمونا أكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها ، يضاف الى ذلك أن القواعد التى سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه . وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام فى قرطاجنة متخذا له عشيقة ، وشاغلا منصب أستاذ للبيان .

اشتعل عقله النشط الطلعة بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب «هورطانسيوس» لشيشرون، وهو كتاب قد فقد ؛ قرأ أوغسطين هذا الكتاب فى الثامنة عشرة من عمره ، فدفعه هذا الى مغامرة ذهنية أدت به الى المانوية، ثم الى مذهب الأكاديميين فى **الشك** الذى يتناول كل شىء ، ثم الى **الأفلاطونية الجديدة** حينما أسند اليه فى ذلك الوقت تقريبا منصب أستاذ للبيان فى ميلانو ؛ وانتهت به أخيرا فى سن الثانية والثلاثين الى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد فى ميلانو فى عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله الى المسيحية .

وفى عام ٣٩١ عين كاهنا ، ثم عين فى عام ٣٩٥ أسقفا لمدينة ايبونارجيوس (مدينة « عنابه » على الساحل الجزائرى) ، وسرعان ما أهلته عبقريته الفطرية واخلاصه الغيور لواجباته الرعوية (الكنسية) ليكون الزعيم الفكرى للكاثوليكية الافريقية ؛ وبعد فترة قضاها أسقفا زادت على الثلاثين عاما حاز فى أثنائها شهرة طبقت أرجاء الامبراطورية (الرومانية) ، توفى فى ايبونا فى ٢٨ أغسطس ٤٣٠ ، أى فى الوقت الذى كان فيه برابرة الواندال يحاصرون المدينة .

اننا نخطىء خطأ جسيما اذا نحن اعتقدنا أن فى مقدورنا تقويم فلسفة أوغسطين تقويما علميا بمعزل عن تفكيره اللاهوتى ؛ ذلك أن تفكيره ما يفتأ منصبا على ما هو عينى اذ هو دائما تعبير عن تجربته الخاصة ، وقد كانت هذه تجربة تحوله الى المسيحية التى تلتها حياة أنفقت فى تعليمها ؛ وكانت المسيحية فى نظره هى الفلسفة الحقة ، وما كانت المدارس الوثنية للفلسفة الا مذاهب لاهوتية شتى زائفة أو معيبة .

لكن الحقيقة واحدة ، وهى الهية (بل هى فى الواقع الله عينه) ، والوصول اليها سعادة beatitudo ؛ ويعرف أوغسطين السعادة بأنها الاستمتاع « بالحقيقة » . من هنا اتسمت حياته فى انجذابها نحو « الحقيقة » بنوع من البساطة الرفيعة ؛ ففى البدء كان طلب «الحقيقة» ، ثم كان الكشف عنها عند تحوله الى المسيحية ، وبعد ذلك كانت حياة أنفقت فى استقصائها .

والحكمة هى التى تهبنا معرفة « الحقيقة » ، ومن ثم فطلب « الحقيقة » طلب للحكمة . ومن أوائل المشكلات الفلسفية التى شغلت أوغسطين مشكلة الطريقة التى يمكن للانسان بها أن ينتقل من كونه غير حكيم الى أن يكون حكيما ؛ فلكى يتم له هذا الانتقال عليه أن يرغب فى الحكمة التى يفتقر اليها ، لكن الرغبة تتضمن العلم بالشىء المرغوب فيه ؟ فرغبة الحكمة اذن تتضمن الافتقار اليها والوصول اليها — أى معرفتها — فى نفس الوقت .



آوغسطين القديس (٣٥٤ - ٤٣٠).

ولقد انتقلت الى أوغسطين هـــذه المشـكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ، وقد استعان بها فى كتابه « فى فائدة الاعتقاد » ، وهو كتاب يرد به على أصدقائه المانويين الذين كانوا يعتقدون أن لديهم اجابات عن جميع الأسئلة • وقد خلص نفسـه بالجدل من طريق الشـك المسدود مستعينا فى ذلك بما سمى بالكوجيتو الأوغسطينى ، وهو : « اذا كنت مخطئا ، فأنا موجود » (Si fallor, sum) • لــكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتى الذى لنا أن نسميه بمنهج الايمان المنظم ؛ فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول : « لا سبيل الى الفهم بغير الايمـــان » ، اشعيا الاصحاح ٧ ، ٩ الآية ٢٠ • (كان بطبعه يفكر مسـتعينا بالنصـوص ، وكان كلما تقـدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس) • فالايمان وحده هو الذى يمدنا بالأساس الذى لابد أن يبدأ منه طلب الحكمة، ذلك لأنه معرفة تمكننا من محبة الشىء المعروف ، وفى نفس الوقت هو جهل يكون الحب معه بمثابة الرغبـة فى المعرفة ولم يبـلغ بعـد أن يكون اســتمتاعا بها ؛ ولقــد كان تحول أوغسطين (الى المسيحية) هو استكشافه للحكمة عن طريق الايمان وبداية لاستقصائها عن طريق التعقل •

يتكشف لنا هذا المنهج على أوضح نحو فى كتاب أوغسطين « فى الثالوث » • وفى هذا الكتاب نسـتطيع أيضـــا أن نقدر مدى نزعة أوغسطين الأفلاطونية وتأثيرها ، فصورة الكون عنده تقوم على أســـاس من الجدل الأفلاطونى ؛ فهنالك العـــالم الخارجى والعالم الباطنى ، العالم السفلى والعالم العلوى ، المحسوس والمعقول ، الجسدى والروحى. والتقدم فى طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل الى الباطن والى أعلى نحو الله فى القمة والمركز ، هــو انفتاح العقل لاشراق الحقيقة التى لا تتبدل ، تلك الحقيقة التى تتخذ مكانها فى الباطن وفى العـــلا ومن الميسور دائما أن نعاين تلك الحقيقة ، على شريطة أن تكون البصيرة قد زكت بالايمان ؛ لكن هذا التقدم ـ بتعبير آخر ـ هو تحسس الانسان لطريقه عودا فى درب التأثير الذى يتجه الى أسفل والى الخارج ، والذى يؤدى الى مشاركة العلوى أو تجسيمه فى السفلى ، أو مشاركة الخالق أو تجسيمه فى الخليقة •

وان لفظة « الخالق » لتوحى بالحـــدود التى تنتهى عنـــدها أفلاطونية أوغسـطين ؛ ففكرته الرئيسية فيما يتعلق بالصورة الالهية المتمثلة فى العالم وفى الانسان أقرب الى الكتاب المقدس منها الى الأفلاطونية ، وتقوم على مبدأ الخلق الذى ينتمى برمته الى الكتاب المقدس • وبفضل هـــذا المبدأ أيضا استطاع أوغسطين أن ينظر الى العالم المادى بتوقير كان محالا أن يستشعره الأفلاطونى الملتزم لمذهبه ، فقد كان الهدف من رؤياه هو بعث البدن وليس هو تحرير النفس من سجن البدن ؛ كما أن مبـدأه عن الشر بوصفه عدما أو بوصـفه افتقارا ونقصا فى النظام المناسب ، يدل على استقلاله عن الأفلاطونية الذى تم له بسهولة بقدر ما يدل على خلاصه من المانوية •

والتجسد مبـــدأ لا يتفق مع ما يتصف به الأفلاطونيون من نزعة روحيـــة مغالية ومن نزعة ذهنية لكنه يتلاءم فى يسر مع عالم أوغسطين الذى هو صورة لله • وأما صورة الله فى الانسان فقد شوهتها الخطيئة ، وهى التى تفسد النظام الالهى وتكدر السطح الصافى ؛ لكن هذه الصورة تستعاد عن طريق تجل متعال للنظام الالهى ، وفى هذا التجلى تكفر الكلمة ـ وهى صورة الله بحق ـ عن الكبرياء بالمذلة ، وعن العصيان بالطاعة ؛ وتستعيد الحياة بالموت المستمر ، والبراءة بتحمل عواقب الاثم • ان الصياغة الجدلية التى يقرر بها القديس بولس والقديس يوحنا مبدأ التجسد ، لهى صياغة يستجيب لها أوغسطين البيانى المحنك استجابة مباشرة •

ان « الكلمة » فى تجسدها هى « طريق »

العودة أمام الانسان الى « الكلمة » التى هى «الحق»، وهى «الطريق» قدما الى المسيح المرفوع الى السماء الذى هو « الحياة » . ولابد أن تأتى العودة من أعلى تماما كما يأتى الخلق من أعلى ، فلله المبادأة فى كل الأمور ؛ ومن هنا كانت تعاليم أوغسطين فى الرحمة الالهية . ولا سبيل الى تبرير الحرية الانسانية تبريرا كاملا الا اذا سلمنا تسليما غير مشروط بأنها مستمدة من الحرية الالهية ؛ وتتبدى لنا الرحمة الالهية فى البر الالهى « فهكذا أحب الله العالم ... » ،واستجابة الانسان هى استجابة بر ، ويكاد أوغسطين يقول انها طبيعية كما يكون سقوط كتلة من الخشب طبيعيا ، قال « الحب هو **وزنى**» (amor meus pondus meum).ولما كانت نظريته فى الأخلاق تصدر – اذن – عن الرحمة الالهية قبل أن تصدر عن الارادة ، ومن علاقة الحب الشخصية قبل المبدأ المجرد ، فانها تخلو تماما من تلك النزعة التطهرية القاسية التى كثيرا ما نسبت اليها ، والتى كانت أقرب الى أن تكون صفة مميزة لمذهب الفلاغوسية (١) ؛ ذلك المذهب الذى كان أوغسطين يحاربه بقوة .

اير ، الفرد جولز : الزميل بالأكاديمية البريطانية (١٩١٠ –) ، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى ايتون وأكسفورد حيث شغل فيما بعد مناصب أكاديمية فكان طالب أبحاث بكلية كرايست تشيرش ، ثم زميلا بكلية وادم ، وفى الفترة من ١٩٤٦ الى ١٩٥٩ شغل كرسى جروت لفلسفة العقل والمنطق بجامعة لندن ، وفى ١٩٥٩ عين فى كرسى ويكم للمنطق بأكسفورد . وقد اشتهر بأحاديثه فى الاذاعة ، وظهر على شاشة الاذاعة المصورة .

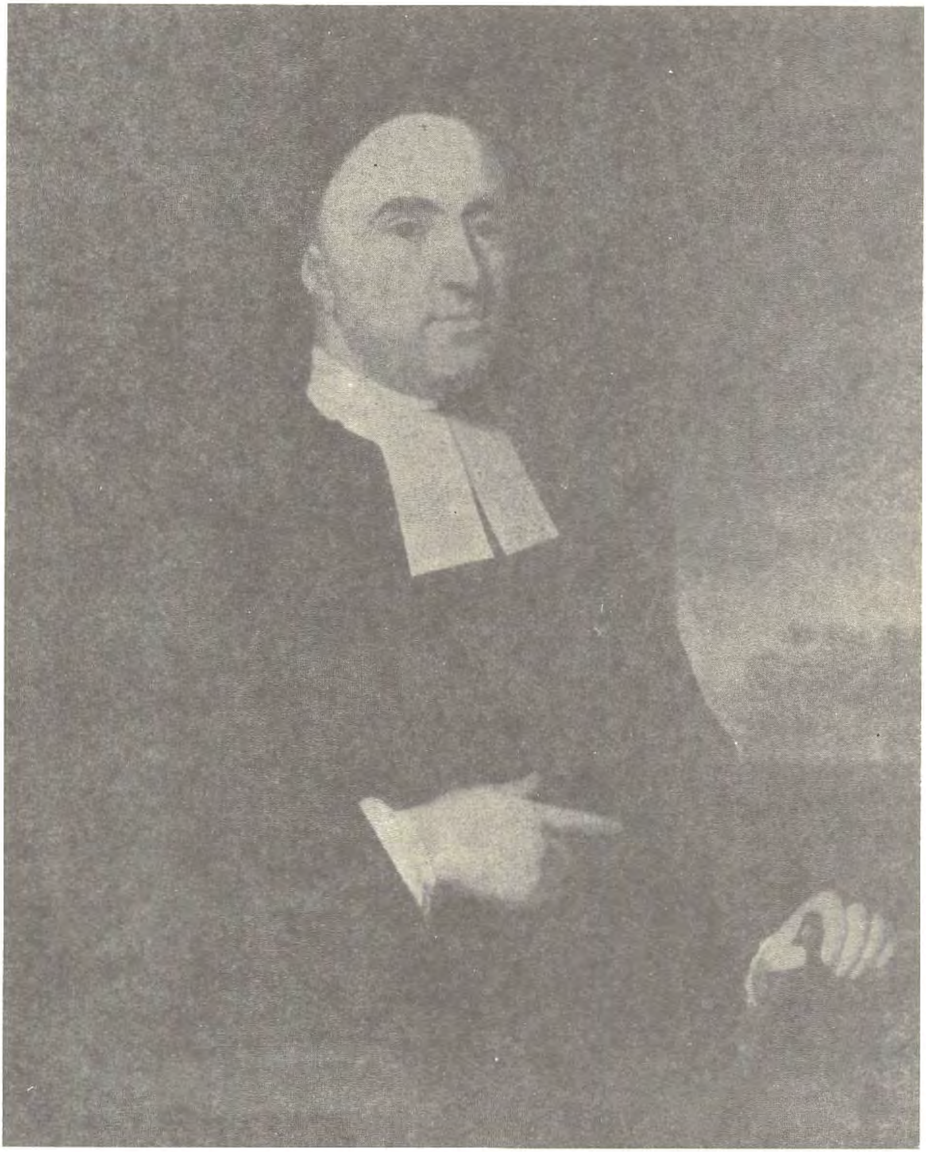
أصاب اير الشهرة فى سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب « اللغة والصدق والمنطق » (١٩٣٦)، وهو مؤلف قد كان له أثر كبير فى جعل العالم الناطق بالانجليزية على الف بفلسفة **الوضعية المنطقية** ؛ ولما كان الكتاب يقوم على معرفة مباشرة ب **جماعة فيينا** ، فهو يعد من أوضح المؤلفات وأصرحها التى تعرض هذا الموضوع فى أية لغة من اللغات ، يضاف الى ذلك أنه يمثل من بعض النواحى تركيبا يؤلف بين الاتجاهات **التجريبية** فى بريطانيا من ناحية وفى القارة الأوربية من ناحية أخرى . ويتفق اير مع هذه الأخيرة فى رفض **الميتافيزيقا** وقصر الفلسفة على **التحليل** ، لكن تصوره للمنهج التحليلى – وهو ترجمة التعبيرات المشكلة الى لغة اصطلاحية أكثر وضوحا من الناحية المنطقية – لا يختلف كثيرا عن تصور مدرسة كيمبردج . وهو يستخدم هذا المنهج على نحو يطابق اتجاه هذه المدرسة تمام التطابق ليحل المعضلات التقليدية فى نظرية المعرفة ؛ فالموضوعات المادية (فى نظرة) – على سبيل المثال – ليست « مركبة » من **المعطيات الحسية** ، لكن العبارات التى يرد فيها ذكر الأولى (الموضوعات المادية) ، يمكن أن « ترد » من الوجهة المنطقية الى عبارات لا يرد فيها الا ذكر الثانية (المعطيات الحسية) . هذه النزعة **الظاهرية** اللغوية يعرضها اير باعتبارها حقيقة قد عنت من قبل **لباركلى وهيوم** فى كتاباتهما ؛ وفضلا عن الطريقة التى يتناول بها كتاب اير المذكور القضايا الأخلاقية (باعتبارها عبارات « وجدانية » وليست قضايا تقرر الواقع) وهى طريقة مثيرة للجدل ، فان السمة الأساسية الأخرى التى يتميز بها كلامه (فى كتابه المذكور) هى اقتراحه أن نجعل لمبدأ التحقيق صورة أضعف من صورته المعروفة ، يكون الغرض منها استبعاد الميتافيزيقا فى الوقت الذى نحتفظ فيه بدلالة بعض القضايا الأخرى التى هى – فيما يعتقد – أكثر نفعا للعلم ؛ لكن اير قد تبين أن المشكلات التى عليه أن يواجهها فى صياغته لمبادئه هى أضخم مما كان يتوقع ، فكان أن راجعها مع غيرها من الأمور فى مقدمته للطبعة الثانية (١٩٤٦) .

---

(١) نسبته الى فلاغيوس (٣٥٥ – ٤٢٥ تقريبا) ومن تعاليمه أن الانسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد . (**المراجع**)



آير، ألفرد جولز (١٩١٠ -   ).



باركلی، جورج (١٦٨٥ - ١٧٥٣).

وقد خصص اير الجانب الأكبر من مؤلفاته التى ظهرت بعدئذ لتقوية موقفه فى ضوء النقد الذى وجه اليه عقب صدور كتابه . وهو فى هذه المؤلفات ما يفتأ يشن الهجوم مرة بعد مرة على نفس المشكلات المعرفية (أى المتعلقة بنظرية المعرفة) وبنفس الأسلحة الى حد كبير ، لكننا نلمس فيها أنه أقل استعدادا مما مضى لأن يدعى النهائية لنتائجه ؛ فما يزعمه الادراك الفطرى لنفسه من القدرة على معرفة العالم الخارجى ومعرفة الماضى ومعرفة الذات ومعرفة الأشخاص الآخرين ، وضع فى مؤلفاته هذه موضع التمحيص لا « لترد » الى أصولها أو لترفض ، ولكن لتجلية المسوغات المنطقية التى تسوغ لنا التسليم بها .

وقد انتهى اير شيئا فشيئا من متابعته لهذا البحث الى أن يشك فى امكان تحليل ما يقال من عبارات عن الأشياء المادية ، الى أقوال تقرر حدوث المعطيات الحسية سواء كان هذا الحدوث واقعا بالفعل أو ممكنا ؛ وانتهى به الأمر الى التخلى عن نزعته الظاهرية . ويبدو أن خير وصف لموقفه الحالى هو أنه موقف فيلسوف ينزع بعقله منزعا تجريبيا تحليليا ؛ يتشكك فى المزاعم الشائعة التى تقال فى صالح « اللغة الجارية » ، دون أن يرتبط بأى التزام يربطه بأية مدرسة أمكن تحديدها تحديدا حاسما .

ايربان ، ولبر مارشال : (١٨٧٣ ــ ١٩٥٢)، فيلسوف أمريكى وأحد المدافعين عن **المذهب المثالى فى الفلسفة** ؛ انصب اهتمامه الرئيسى على نظرية القيمة وعلم اللغات ، وأهم مؤلفاته هى ما يأتى : « نظرية القيمة » (١٩٠٩) ، « العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة » (١٩٢٩) ، « أسس علم الأخلاق » (١٩٣٠) ، « اللغة والحقيقة » (١٩٣٩) ، «ما وراء الواقعية والمثالية» (١٩٤٩) .

الايليون : الايلى هو الاسم الذى أطلق على الفيلسوف **بارمنيدس** وتابعه **زينون** ، وهما قد عاشا فى ايليا (مستعمرة اغريقية بجنوب ايطاليا) ، وذهبا الى أن الواقع الحقيقى لابد أن يكون واحدا غير متغير ، والى مايقتضيه ذلك من أن عالم الحس المتكثر ليس بناء على ذلك الا وهما . وقد عد ميليسوس من ساموس الذى ازدهر حوالى ٤٤٠ ق.م. ايليا كذلك لأنه قبل هذه الآراء ؛ وقد عدل ميليسوس آراء بارمنيدس بان رأى أن الوجود لا متناه أى بلا نهاية وغير مادى ، كما أنه قد وضع حجة صريحة ضد الاحساس : فنحن ندرك باحساسنا كثرة من الأشياء الا أننا مع ذلك ندرك أيضا أن الأشياء تتغير ، وهذا مستحيل من الوجهة المنطقية بناء على المقدمات الايلية ، واذن فالادراك الحسى باطل ، واذا كانت هناك كثرة من أشياء فلابد أن تكون من نوع الواحد الايلى ذاته . ولعل هذه النتيجة قد ساعدت **لوقيبوس** فى تصوره **للذرية** . وكثيرا ماعد **اكسانوفان** فى العصور القديمة ايليا بدوره ، وذلك لما بين اله الواحد والوجود الواحد الذى قال به بارمنيدس من تشابه سطحى ؛ لكن المنحى المنطقى الذى ينحوه استدلال بارمنيدس جد مختلف فى أساسه عن فلسفة اكسانوفان ، وهى التى ليست سوى عكس لاتجاه هوميروس نحو تشبيه الآلهة بالانسان ، بحيث لم يكن هناك بين المفكرين (بارمنيدس واكسانوفان) صلة وثيقة . وقد كان للايليين ــ ولزعيمهم بارمنيدس بصفة خاصة ــ تأثير عميق على تطور الفكر قبل سقراط ؛ فقد استبدلت بالواحدية المادية التى قال بها فلاسفة ملطية والواحدية التركيبية التى قال بها **هرقليطس** مذاهب تتصور كثرة من عناصر ثابتة فى جوهرها ، وهى مذاهب كان عليها حينئذ أن تواجه مسألة صدق الاحساس . انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** .

(ب)

باركلى ، جورج : (١٦٨٥ ــ ١٧٥٣) ، ولد

فى أيرلنـــدا بمنطقة كيلكنى . كان أجـــداده من الانجليز البروتستانت ، لـــكن باركلى قضى سنيه المبكرة وسنيه المتأخرة بأكملها فى أيرلندا ، وهـــو وان كان قد قضى حيـــاته تابعا للمذهب الانجليكانى ، الا أنه يبدو كما لو كان يعد نفسه أيرلنديا بصفة قاطعة . تلقى باركلى تعليما ممتازا بكليـــة كيلكنى أولا ، ثم ابتداء من عام ١٧٠٠ بكلية ترينتى بدبلن حيث عين فيما بعد زميـــلا لعدة سنوات . رسم قسا فى سنة ١٧٠٧ ، وصار نائبـــا لأسقف درى ثم أسقف كلوين بعد ذلك بعشر سنوات ؛ تزوج فى عام ١٧٢٨ ، وتوفى فى عام ١٧٥٣ بينما كان يشرف على الحاق ابنه بكلية كرايست تشيرش بأكســفورد ، وقبره موجـــود بالكاتدرائية هناك .

وحياة باركلى جديرة بالاهتمام بغض النظر عن كتاباته الفلسفية ، وترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص الى تلك المحاولة الغريبة التى قام بها فى أواسط عمره لاقامة جامعة فى برمودا ؛ وكان الغرض الخاص من هذا المشروع هو التبشير. ولم يكن باركلى يرجو أن يجتذب الى كليته أولئك الذين نزحوا الى المستعمرات الأمريكية وأقاموا بها فحسب ، لكنه كان يرجو كذلك أن يجتذب اليها بعض الأهالى الأصليين من الهنود ، وهناك يدربون ليصيروا قساوسة للدين ورسلا للثقافة . ولقـد استطاع باركلى ــ الذى كان على جانب كبـــير من النشاط والقدرة على الاقناع والجاذبية الفطرية ــ أن يحرز تأييدا شعبيا ورسميا كبـــيرا لمشروعه ، وحصل على ترخيص بانشاء الجامعة وعلى مبـــلغ طائل من المال عن طريق التبرعات الخاصـــة وعلى وعد من البرلمان باعانة حكومية من الأموال العامة . لكن مشروعه كان فى الواقع غير قابل للتنفيذ ، وقد تبين الناس ذلك فى نهاية الأمر ؛ فبرمودا ــ وهذا ما لم يدركه باركلى على نحو واضح ــ جد بعيدة عن القارة الأمريكية بحيث لا تصلح موقعا ملائما لتحقيق أغراضه . وبعد أن رحل الى أمريكا فى عام ١٧٢٨ ، أخذت عوامل التردد والشكوك تسود وطنه ؛ وقد بقى باركلى فى الخارج ما يقرب من ثلاثة أعوام منتظرا أن تدفع اليه المنحة ، لكن رئيس الوزراء « والبول » أعلن فى عام ١٧٣١ أن الحكومة لن تحقق له آماله ؛ وما زال البيت الذى بناه باركلى وأقام فيه بنيوبورت فى رود آيلاند (فى الولايات المتحدة) قائما حتى وقتنا الحاضر .

كتب باركلى مؤلفاته التى يرجع اليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شـــابا فى مقتبل العمر ؛ فهو فى الوقت الذى زار فيه انجلترا لأول مرة سنة ١٧١٣ ــ وكان حينئذ فى الثامنة والعشرين من عمره ــ كان قد نشر بالفعل كتابه « محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية » (١٧٠٩) ، وكتابه « أصول المعرفة البشرية » (١٧١٠) ؛ كما نشر فى ذلك العام نفسه (عام زيارته لانجلترا) كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » . وهـــو فى كتبه المتأخرة لم يضف من الجـــديد الا القليل الى دفاعه عن آرائه التى اعتنقها فى ذلك الوقت المبـــكر وتفســيره لها وتقويمها فى بعض مواضع قليلة الأهمية ؛ بل الواقع أنه ــ كما يتضح لنا من رســائله ــ ظل لفترات طويلة من حياته المتأخرة لا يشغل فكره بالفلسفة على الاطلاق ؛ فهو من هذه الناحية يختلف على نحو يستوقف النظر عن لوك ، الذى لم يظهر مؤلفه الرئيسى الا حينما قارب الستين من عمره . والواقع أن باركلى الفتى الذى تعرف على كتابات لوك فى وقت مبـــكر من عمره يميل عادة الى أن يشـــير الى أفكار لوك على أنها أفكار شيخ طاعن فى السن ، وعلى أنها فى حقيقة الأمر مثيرة للاعجاب اذ تصـــدر عن رجل تقدمت به السن على هذا النحو .

ان باركلى ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر ، بل الواقع أنه ظاهـــرة فريدة فى تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان فى تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا نسقات ميتافيزيقية تتسم بالجرأة والشمول وبالغرابة فى كثير من الأحيان ، وقد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة ــ وخاصة

فى المأثور الفلسفى الانجليزى ــ ممن انصرفوا الى توضيح « الادراك الفطرى السليم » والدفاع عنه ، ثم كان هنالك من المفكرين من كرسوا جهودهم للدفاع عن الايمـــان الدينى ؛ لكن باركلى يتفرد بمأثرة فذة هى أنه استطاع ــ ببراعة ومهارة مثيرة للدهشة ــ أن يضطلع بجميع هذه المهام فى وقت واحد • وكانت هـــذه المأثرة على تواؤم كامل مع مزاجه الذى كان يجمع بين ميــــل الى النســق الميتافيزيقى الطامح ومعتقدات دينية قوية واحترام راسخ للادراك العادى السليم ، لكنه لم يستطع أن يصوغ نظرياته بحيث تمنحه الرضى العقلى أيضا الا بفضل نفاذ بصيرته وقوة ذهنه ؛ الا أن تأليفه بين هذه المهام التى تتضارب عادة تأليف غير وطيد البنيان بغير شـــك ، وقليل من قرائه هم الذين استطاعوا أن يتابعوه فى هذا التأليف • ولقد نظر اليه الناس فى بادىء الأمر ــ وهـــذا ما أصابه بالكدر الشـــديد ــ على أنه « مجرد » فيلسوف ميتافيزيقى جامح الخيال ، لكنه وجد فيما بعد من يدافعون عنه بين حين وآخر باعتباره « مجرد » نصير « للادراك الفطرى السليم » ؛ لكننا اذا أردنا أن ندرك نظرياته بكل مافيها من قوة ، فلزام علينا أن نتبين كيف امتزجت فى هذه النظريات ثلاثة جوانب متباينة •

اننا نستطيع أن نفهم موقف باركلى على خير وجـــه اذا نحن قارناه بموقف **لوك** ، والواقع أن هذه الخطة انما تتابع مجرى موقفه ذاك فى تصوره التاريخى بالفعل ؛ فلقد كانت صورة العالم كما وجدها باركلى لدى لوك حينما كان يقرؤه طالبا كما يلى تقريبا : العالم فى حقيقته ــ وفقا للوك ــ نظام ميكانيكى من أجسام فى المكان؛ فهو عالم «مصنوع» فى حقيقة الأمر من المادة،والأجسام المادية لا تتصف فعـلا الا بتلكم الصـــفات التى يستلزمها الطابع الميكانيكى لسلوكها ــ أى أنها تتصف « بالصلابة ، والشـــكل ، والامتداد ، والحركة أو السكون ، والعدد » • وتؤثر هذه الأجسام ــ من بين ما تؤثر فيـــه ــ على حواس الكائنات البشرية التى لهـــا عقول ــ أى « جواهر غير مادية » ــ كما أن لهـــا أبدانا ؛ وعند حدوث هذا التأثير يؤدى التنبيه الميكانيكى للحواس والمخ الى نشوء « الأفكار » فى العقل ، وهذه الأفكار هى فى حقيقة الأمر ما يعيه المشاهد من أشياء • وهـــذه الأفكار تمثل من بعض الجوانب طبيعة « العالم الخارجى » تمثيلا صادقا ، لكنها لا تقـــوم بهذا التمثيل الصادق من جوانب أخرى ؛ فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها من مقابلات واقعيـــة تطابقها فى العالم ، فما هى الا حالات يتأثر فيها المشاهد بحـــكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة • لكن سرعان ما انتهى الأمر بباركلى الى أن ينظر الى هـــذه الصورة للعالم على أنها صورة مثيرة للسخرية وخطرة ومنفرة فى وقت واحد ؛ فهى مثيرة للسخرية ــ فيما اعتقد ــ لأنها كانت تؤدى على نحو بين الى نزعة تشككية جامحة تتعارض مع الادراك الفطرى السليم ، اذ كيف يمكن لمشاهد لا يعى شيئا غير أفكاره أن يعرف « أى شىء » عن « العـــالم الخارجى » الذى قال به لوك ؟ على أن لوك نفسه قد قرر ــ وفى هذا مافيه من بطلان ــ أن اللون على ســـبيل المثال سمة ظاهرية وليس سمة واقعية من سمات العالم ؛ لكن كيف أتيح له أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على نحـــو صحيح ــ من أية ناحية من النواحى ــ على طبيعة العـــالم كمـــا هى بالفعل ؟ فما على الفيلسوف **المتشكك** الا أن يشـــير الى احتمال أن تكون أفكارنا مضللة ــ لا من بعض النواحى فحسب ، ولكن من جميع النواحى ــ فيما يتعلق بطبيعة الأشياء • وانه لمن الواضح أن لوك لا يستطيع عندئذ أن يواجه مثل هذا الرأى ؛ وبهذا يكون لوك قد أسلم نفســه الى ذلك الرأى المثير للسخرية القائل بان الأشياء ــ اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » ــ قد تكون فى العالم (الخارجى) مباينة تمام المباينة لما نظنه فيها ، ولعل هذه الأشياء ــ اذا قصرنا أنفسنا على ما «نعرفه» ــ غير موجودة ؛ ولا شك أن هذا الرأى منفر لأى انسان ذى عقل سليم •

لكن يضاف الى ذلك أن مذهب لوك كان — فيما يعتقد باركلي — خطرا غاية الخطورة ؛ فهو الى جانب كونه يقدم تبريرا عاما للنزعة الشكية يميل الى **المادية** والالحاد ، وهو بذلك يميل — في رأى باركلي — الى تقويض الأخلاق • فقد أدخل لوك الله في مذهبه باعتباره مصمما وخالقا ومحركا « لمكنة » العالم الكبرى ، ولكن كيف يمكنه أن يثبت أن المادة ذاتها ليست أزلية ؟ واذا كانت المادة كذلك ، أفلا يجعل مذهبه من الممكن — بل ومما يتفق مع العقل — انكار وجود الله كلية ؟ زد على ذلك أن لوك نفسه قد ذهب الى أن الوعي ينتمي الى « الجواهر غير المادية » وهي التي كان لوك يود بغير شك أن يعدها أنفسا خالدة ؛ لكنه اعترف بأن ليس في مقدوره أن يدحض ذلك الرأى المضاد القائل بأن الوعي قد لا يكون سوى خاصية من خواص المادة ، وبأنه — بناء على ذلك — متوقف في وجوده على دوام بعض الشروط الفيزيقية المادية • وهكذا كانت نظريته عرضة الى حد ما لأن تبيح — ان لم تكن تشجع بالفعل — انكار وجود الله وخلود الروح ، وبهذا الانكار ينهار الدين في رأى باركلي وتنهار معه الأخلاق •

ومن الواضح أخيرا — وان يكن باركلي قد قرر هذا في عبارة أقل صراحة — أن الفكرة القائلة بأن « العالم » مكنة ضخمة كانت تحرج صدره وتنفره ؛ وكانت تلكم المجازات التي يبتهج بها لوك عن الساعات والمكنات والعجلات والزنبركات تبعث التقزز في نفس باركلي الى أقصى الحدود • فقد كان يشعر أن العالم « لا يمكن » أن يكون على هذا النحو حقا — وخاصة اذا كان اعتقادنا أنه كذلك يقتضي أن نقرر أن مظهره الفعلي خادع لنا — « فجمال الخليقة كما تراه الأعين » ليس في واقع الأمر سوى « وهج وهمي زائف » ، فلماذا ننكر شهادة حواسنا لا لشيء الا لنعتقد أن العالم منفر الى هذا الحد ؟

من هنا عن لباركلي — وقد خطر له هذا فيما يشبه الالهام — ما بدا له على أنه وسيلة جريئة ولكنها بسيطة بديعة لاستئصال كل تلك الفظائع والأباطيل دفعة واحدة ؛ فما كان الأمر يقتضي منه الا أن « ينكر وجود المادة » • اذ ماذا عساها تكون النتائج التي تترتب على ذلك ؟ أولا ؛ لن يكون لهذا الانكار أدنى تأثير على مجرى خبرتنا اليومية كما تحدث بالفعل ، فنحن باعتراف لوك نفسه لا نعي قط في واقع الأمر سوى أفكارنا ، واذن فانكار وجود «الأشياء الخارجية» التي يزعمها لوك، تلك الأجسام المادية ، لا يستتبع انكار أى شيء مما قد دخل في خبرتنا • وهو في واقع الأمر يدع آراء غير المتفلسفين من الناس على حالها دون أن يمسها بسوء ؛ لكن هذا لا يكفي ، اذ ينبغي أن يضع هذا الانكار نهاية لتساؤل المتشككين ، لأن لوك قد اضطر الى أن يسلم للمتشككين بأن أفكارنا قد تضللنا فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وما اضطره الى هذا سوى أنه نظر الى الأشياء باعتبارها شيئا آخر « غير » أفكارنا • أما اذا اتخذنا وجهة أخرى للنظر ، فرأينا أن الأشياء — أى موضوعات الخبرة العادية — ليست الا « مجموعات من الأفكار » ، فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزعم أن الأشياء قد لا تكون في حقيقة أمرها كما تبدو لنا ، بل وسيستحيل على نحو أقطع من ذلك أن نزعم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك ؛ ذلك لأن البرتقالة اذا لم تكن جسما ماديا « خارجيا » بل مجموعة من الأفكار ، فبوسعي في هذه الحالة أن أكون — كما يكون في الواقع أى انسان ذى عقل سليم بطبيعة الحال — على يقين من أن البرتقالة موجودة وانها تتصف حقا بما أجده فيها من لون ومذاق وملمس وعبير ؛ اذ يبدو أن الشكوك لا يمكن أن تنشأ بصدد أمر بسيط كهذا الا نتيجة لتقريرنا الذى لا داعي له بأن الأشياء موجودة « بمعزل » عما لدينا من أفكار عنها وبالاضافة الى هذه الأفكار •

يمكننا بعد ذلك أن ننظر كيف واجه باركلي اعتراضين خطيرين ، أولهما هو الاعتراض التالى :

أفلا ينبغى أن نسلم بأن لأفكارنا « عللا » ؟ فنحن لا نحدث أفكارنا بأنفسنا بأى حال من الأحوال ، ومن الواضح أن أفكارنا ترد الينا من مصدر مستقل عنا ، وماذا عساه أن يكون هذا المصدر ان لم يكن هو « الأشياء الخارجية » فى نظرية لوك ؟ هنا يسلم باركلى بأن لأفكارنا عللا ، ولكن النظر اليها باعتبارها مسببة على نحو ما كان يعتقد لوك — فيما يرى باركلى — هو أمر لا داعى له ومستحيل على حد سواء ؛ لا داعى له لأننا نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة التى تحدث أفكارنا ، فنستطيع أن نفترض أن الأفكار ترد الى عقولنا على النحو الذى ترد به بترتيبها واطرادها المثيرين للاعجاب ، أقول انها ترد هكذا بارادة الله مباشرة ؛ والواقع أنه من المستحيل — فيما يرى باركلى — أن تكون الأفكار مسببة على نحو آخر ، لأن « التسبيب » معناه « أن تفعل » ، وليس هناك ما هو فعال حقا سوى « ارادة » كائن عاقل .

لكن قد يعترض ثانيا بأنه اذا أنكرنا وجود « المادة » فماذا يكون مصير الفيزيقا ؟ واضح أنه محال أن نرفض مكتشفات نيوتن وزملائه باعتبارها مجرد أوهام ، لكن المادة فى صورة الجزئيات أو « الجسيمات » هى على وجه التحديد تلك المادة التى كشفوا وأثبتوا لها ذلك العدد الكبير من الخواص ؛ فماذا يتبقى لقوانين الفيزيقا من موضوعات تصدق عليها اذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية ؟

كانت التأملات الأولى لباركلى فيما يتعلق بهذا الاعتراض أقرب الى المراوغة ، لكنه فيما بعد — وخاصة فى كتابه « فى الحركة » الذى نشر فى عام ١٧٢١ — ابتكر اجابة بارعة براعة تستوقف النظر وان كانت تتخذ اتجاها مضادا لهوى العصر على نحو لا يرجى لها معه قبول . فلقد سبق باركلى كثيرا من فلاسفة العلم المعاصرين الى أفكارهم حينما أجاب بأن النظريات العلمية لا تصدق على أى شىء على الاطلاق ؛ نعم لا شك أنها اذا كانت صحيحة فهى « تصدق » على عالم خبرتنا من حيث انها تمكننا من أن نتنبأ بمجرى ذلك العالم وأن نتحكم فيه كذلك الى حد ما ، لكن مهمة هذه القوانين لا تزيد على مهمة الوسائل التنبؤية ؛ فنظرية التكوين الجسيمى للمادة — مثلا — تمكننا من التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية ، وهو الذى يمكننا باستخدامه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر ، ولكن ليس هناك مايدعونا الى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقول بها النظرية موجودة بالفعل ؛ ان افتراضنا أن هناك جسيمات من هذا القبيل ليس الا افتراضا مفيدا من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك بافتراضه طالما ثبتت لنا فائدته ، لكن لا ينبغى لنا أن نعده حقيقة تقرر الواقع تقريرا حرفيا . واذن فليس هناك ما يخشى منه على متابعة العلم نتيجة لمبادىء باركلى ، وليس على العالم الا أن يعترف بأنه لا يبحث فى « طبيعة الأشياء » وانما يعمل على اتقان صياغة الوسائل التنبؤية .

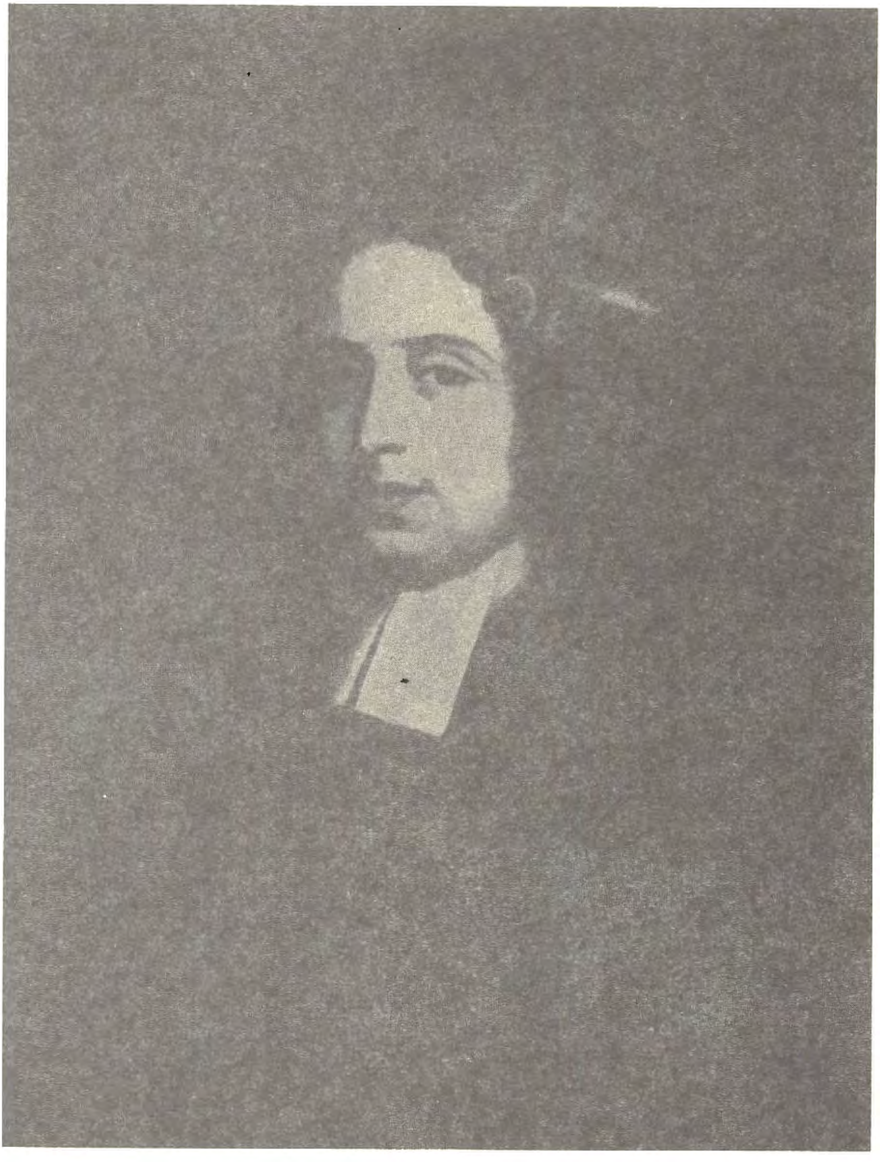
ينبغى أن نذكر هنا أيضا أن باركلى قد خصص مقدمة كتابه « الأصول » لبحث فى اللغة ، لأنه كان يعتقد أن أخطاء المفكرين السابقين وخاصة لوك انما ترجع فى جانب من جوانبها الى الغموض اللغوى ؛ وفى ذلك الفصل يفسر باركلى تعبيرات لوك الغامضة تفسيرا أقرب الى التجنى ، اذ يفسرها دائما بأبعد معانيها عن القبول وأكثرها تعرضا للتجريح . لكن اصراره على أن ماهية اللغة تكمن فى استخدامها ، وعلى وجوب فهم التعبيرات اللغوية فهما مستمدا من استخدامها بالفعل فى سياقات محددة، يجعل هذا الفصل من آصل وأشد اضافاته فى ميدان الفلسفة تأثيرا .

ويمكننا أن نذكر مؤلفين من مؤلفات باركلى الأخيرة بايجاز ؛ فكتابه « السيفرون » (أو الفيلسوف الصغير) مؤلف مطول اتخذ شكل المحاورة وفيه يناصر باركلى مبادىء الأورثوذكسية الانجليكانية ضد شتى الأنماط التى كانت شائعة

من « التفكير الحر » ومذهب المؤلهة • لكن يعيب الكتاب على الرغم مما فيه من براعة ما يعيب العرف (الدينى) من اصطناع ، وليس له من أهمية كبيرة فى الوقت الحاضر بعد أن ماتت المنازعات التى دعت الى تأليفه • أما مؤلف باركلى الأخير فقد كان كتاب « سيريس » وهو مؤلف غريب الى حد بعيد ، وفيه نجد عرضا لجانب من آرائه المبكرة يتخبط فيه باركلى على نحو غير مألوف ، وهو عرض ثقيل غاية الثقل مصطبغ بصبغة التأمل ينتهى به الى بحث فى فضائل ماء القطران ، وهو دواء عمل باركلى على شيوع استعماله ، وجاهد فى سنواته الأخيرة على ترويجه بحماسة غريبة •

وقد قضت مؤلفات باركلى الرئيسية وقتا طويلا قبل أن تحدث أى تأثير فى الفلسفة ، على الرغم من أن كتابه الأول فى الرؤية ، ذلك الكتاب ذو المجال المحدود ، قد نال حظا لا بأس به من الشهرة • وقد كانت انتقاداته للوك قوية فى أغلب الأحوال ولقيت استقبالا حسنا ، وكان انتقاله الى مبدئه الخاص العجيب القائل بعالم غير مادى متمركز حول الله ، عالم « وجوده » هو كونه « مدركا » (هو عالم موجود لأنه مدرك) ، وفيه يتصور باركلى الكائنات البشرية فى حوار مباشر مع العقل الالهى — أقول كان هذا الانتقال انتصارا يتصف بالبراعة على أقل تقدير • لكن هذا المبدأ كان من الخروج على المألوف بحيث لم يؤخذ مأخذ الجد ؛ فكون باركلى قد استطاع — بقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة الفعلية — أن يصور مبدأه على أنه مطابق لآراء العامة المألوفة لم يكن كافيا — كما شعر الناس بحق — لأن يجعل مبدأه هو نفسه رأى العامة بالفعل • فلم يرحب بباركلى باعتباره نصير الادراك الفطرى السليم ؛ بل ان نقده للوك قد فقد كثيرا من تأثيره لأنه بدا وكأنه يؤدى على نحو مباشر الى موقف أمعن فى الخطأ من موقف لوك • أما فلسفة العلم عنده فقد كانت عندئذ أقل قبولا بكثير مما كان يقدر لها لو أنها عرضت فى أيامنا هذه ؛ فقد كان من المسلم به تسليما عاما فى ذلك الوقت أن النظريات الفيزيقية ليست غير امتداد للملاحظة العادية، وأنها تطلعنا على حقائق من نفس النوع الذى تطلعنا عليه الخبرة العادية • أما اليوم فقد أصبح من العسير أن نعتقد ذلك ؛ لكن لعل الناس قد شعروا — وكانوا محقين كل الحق فيما يتصل بحالة باركلى بالذات — أن انكار ذلك هو بمثابة محاولة مقنعة لتقويض مكانة عالم الفيزيقا ؛ وليس هناك أدنى ريب فى أن باركلى كان يقصد الى ذلك، لكن كان من سوء حظه أنه نفر من « النظرة العلمية الى العالم » حينما كانت هذه النظرة فى أوج سطوتها •

أما طالب الفلسفة العادى الذى يدرس باركلى فى الوقت الحاضر ، فاغلب الظن أنه يعد باركلى رائدا لمذهب الظواهر • ومن المؤكد أن من بين جوانب فلسفته اعتقاده أن الأشياء المادية ليست سوى — أو يمكن أن ترد أو تحلل الى — فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره ، أو من المعطيات الحسية على حد تعبير من جاءوا بعده ؛ زد على ذلك أن هذه الفكرة كانت هى الرد الكلاسى على نظريات الادراك « غير المباشر » كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسية • الا أننا لا ينبغى أن ننسى أن باركلى — على خلاف المحدثين الذين جاءوا بعده — لم يكن ينصرف الى تحليل فلسفى محايد بارد ، فقد كانت نزعته الظاهرية بين يديه دعوى اونطولوجية فى أساسها ، ذلك أنه كان يود عن رغبة أصيلة أن ينكر وجود المادة وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقا • والحقيقة أنه كان سعيدا بأن يؤمن بأن الرأى العادى يمكن أن يحلل على ذلك النحو بحيث يتفق مع نظريته الأونطولوجية ، واعتقد أنهما (أى الرأى العادى ونظريته الأونطولوجية) « ينبغى » أن يفهما على أنهما متفقان • الا أنه كان على وعى بأنه ميتافيزيقى وليس مجرد فيلسوف تحليلى، وكان يقصد عامدا الى أن يكون كذلك ؛ على خلاف لوك الذى كاد الا يفطن الى أنه فيلسوف ميتافيزيقى وليس مجرد فيلسوف تحليلى •



بتلر، جوزيف (١٦٩٢ - ١٧٥٢).

لقد لاحظنا فيما تقدم أن المحاولة البارعة التى أراد بها باركلى توحيـــد الميتافيزيقا مع الادراك الفطرى السليم قد انتهت الى نتيجة فلسفية مزعزعة، ولعل مرجع هذا الى استخدامه كلمة « فكرة » على ذلك النحو الذى أخذه عن لوك • فاستخدام باركلى لهذه الكلمة (كاستخدام لوك لها) ليس يتصف بازدواج المعنى بقدر ما هـــو استخدام غير محدد تحديدا كافيـــا ؛ فهو حينما يود أن يبرز جانب الادراك الفطرى السليم فى مذهبـــه يؤكد أنه يعنى بكلمة « فكرة » « الأشـــياء » التى ندركها بالحس ، لكنـــه حينما يتحدث باعتباره فيلسوفا أونطولوجيـــا فيقـــرر أن « وجـــود » الشيء هـــو كونه « مدركا » وأن المادة غير موجودة فهو عندئذ يؤكد أن الأفكار لا توجد « الا فى العقل » • من هنا يبدو أننا لو محصنا استخدامه لهذه الكلمة على نحو أدق وأضفينا عليها مزيدا من التحديد ، لما فقدت نظريته كثيرا من معقوليتها بقدر ما يصبح من المحال تقريبا بسطها ؛ فهى مزعزعة بقدر ما هى قائمة على أساس مائع فى هذه النقطة الرئيسية •

بارمنيدس : فيلســـوف يونانى من اليا فى جنوبى ايطاليا ، ولد حوالى عام ٥١٥ قبل الميلاد • نظم قصـــيدة فلسفية بقيت منها شذرات هامة ، وهى تتألف من مقدمة وقسمين:أما المقدمة فتصف بارمنيدس وهو يلتقى بالهة توحى له بالحق الذى نراه مجملا فى الجزء الأول من القصيدة ؛ فمن بين الطريقين الممكنين للبحث ، ما هو موجود وما ليس بموجود ، « لا يجوز الأخذ الا بأولهما » ذلك لأنك لا تعرف ما ليس بموجود ـ لأن هذا مستحيل ـ كلا ولا يمكنك أن تعبر عنـــه » • وهكذا أدرك بارمنيدس أن فعل الكينونة السالب الذى أشـــير به الى الوجود الخارجى كان تصورا مصطنعا ؛ لكن عجـــزه عن التمييز بين فعل الكينونة حين يكون رابطة بين الموضـــوع والمحمول وبينه حين يكون مشيرا الى وجود خارجى ، قد أضله حتى جعله ينكر امكان أن يكون فعل الكينونة فى صـــورة السلب حين يكون رابطة فى القضية الحملية • وهذا فيما يبدو يؤدى الى أنه لا يمكن أن يكون ثمة تفريق فى العالم الواقعى (لأنه اذا أمكن تمييز ا من ب فعندئذ لا تكون ا هى ب وهـــذا مســـتحيل فى منطق بارمنيدس) ، وعلى ذلك فان الحقيقة « التى هى الوجود » يجب أن تكون واحدة متجانسة غير قابلة للانقسام باقية على الدوام ساكنة لا تتحرك • ولما كانت سكونية الوجود تستلزم بالضرورة ـ فى تلك المرحـــلة التاريخية ـ أن يكون الوجود جرما مشخصا ، فانه يكون متناهيا من حيث المكان مثله فى ذلك مثل « جسم كرى تام الاستدارة » • هذا وربما كانت بعض أدلة بارمنيدس ضـــد اللاوجود قد وجهت بصفة خاصـــة الى ثنائية **فيثاغورس** ؛ لكنـــه هـــو نفسه فى القسم الثـــانى من القصيدة المؤلف من شـــذرات والذى يعرض « ظنـــون الكائنات الفانية» عرضا صريحا،وهو قسم «يخدع» (قارئه) ، أقول انه هو نفسه فى هذا القسم قد أوجز فلسفة كونية مؤداها أن العالم يتركب من جوهرين أو من « صورتين » متضادتين هما النار والليل ؛ ولابد أن قد كان فى هذا القسم عرض مفصل وأنه كان يشتمل على تفسير للفكر وللمعرفة، (وهى نتاج ينتج عن الافراط فى أحـــد الضدين ـ الحار أو البارد ـ فى ذلكما الشطرين « النـــار والليل ») كما كان يشتمل على تفسير للفلك مما ينطوى على نقاط مشتركة مع فلسفة **أنكسيمندريس** والغرض من هـــذا الطريق « طـــريق الظاهر » غامض ؛ وربما شـــعر بارمنيدس أن تصـــوره الصحيح للوجود كان من الصرامة بحيث لا تحتمله الحياة العملية ولا عامة الناس ، فقصد الى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليله بزوج واحد من الأضداد الحسية الظاهرة دون ادخال ما يسمونه بمبادىء الوجـــود الحق مثل المحـــدود واللامحدود عنـــد الفيثاغوريين •

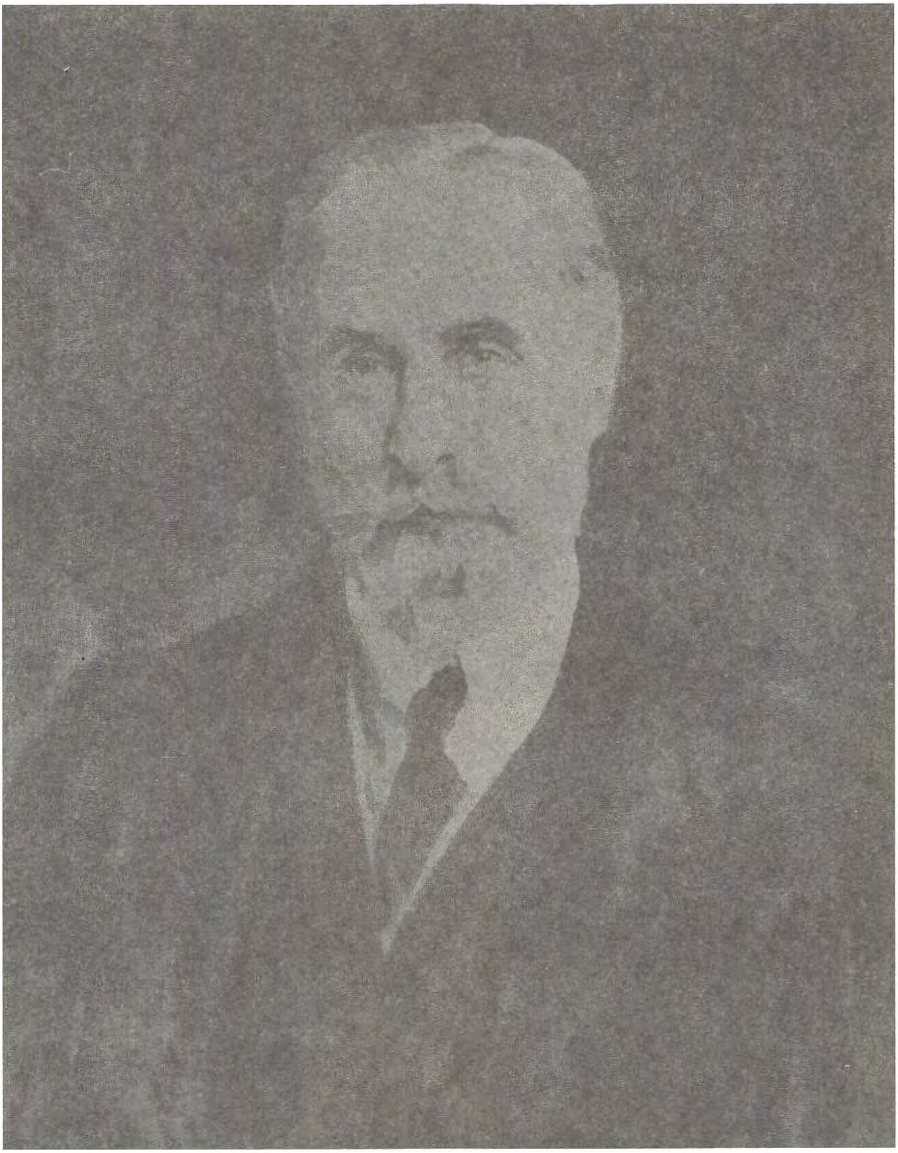
بتلر ، جـــوزيف : (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) ، أسقف ؛ يشغل مكانة لا تنقضى أهميتها فى الفلسفة الأخلاقية الانجليزية وفى فلسفة الدين الانجليزية • تفكيره الأخلاقى متضمن بصفة خاصة فى « مواعظه

الخمسة عشر » (١٧٢٦) وفى كتابه « رسالة فى طبيعة الفضيلة » ، أما فلسفته الدينية فيتضمنها كتــابه « مثال الدين » (١٧٣٦) الذى كانت « رسالته » ملحقا له • هذان الجانبان من تفكير بتلر مترابطان فيما بينهما على أوثق نحو ممكن ، لأن الضــمير ليس هو الفــكرة الأســاسية فى **أخلاقه** فحسب ، لكنه كذلك يكشف لنا كشفا عميق الوقع عن وجود الله وطبيعته • والفضيلة فى رأى بتلر طبيعية فى الانســـان ، والرذيلة انتهاك لطبيعتنا اذ هى نوع من تشويه الذات • والطبيعة الانسانية بناء معقد يشبهه بتلر بساعة ذات أجزاء متشابكة تتعاون معا، وبدستور سياسى ، وبجسم له مقوماته من الأعضــاء ؛ والتحقق الكامل لهــذه الطبيعة (وبلوغ الفضيلة) يقتضى اخضاع مختلف عناصرها للضــمير حسب تدرج مراتبها ؛ فنوازع الجــوع والعطش والاشتهاء بجميع أنواعه هى قاعدة هــذا التدرج كما يتصوره بتلر • هـــذه المجموعة من « الشهوات الجزئية » يهذبها ويتحكم فيها الجود ــ وهوالاهتمام بخير الآخرين ــ كما يهذبها ويتحكم فيها حب النفس الذى لا ينظر اليه بتلر على أنه الانغماس فىالشهوات ولكن على أنه ضبط الشهوات وسياستها فى ضــوء ســعادة المرء ككل وعلى طول المدى ؛ ذلك أن بتلر قد أنكر أن يكون حب الذات والجود مبــدأين متضــادين فيما بينهما ، فالواقع أن ما تمليانه من خطط للسلوك تميل الى التطابق فيما بينها ، وهو تطابق يحدث فى أغلب الأحوال فى هذا العالم ، ويحدث على نحو كامل فى العالم الآخر • والضــمير فى صميمه مبدأ مفكر عاقل ، فهو يرفض أن يرد جميــع الواجبات الى واجب أعلى مزعوم كاحداث السعادة العــامة ؛ فواجباتنا متعددة ، والله وحده بما له من نظرة محيطة بكل شىء شاملة لكل شىء هو الذى يمكنه أن يتولى تحقيق أكبر نفع ممكن لنا • وثمة قدر من اللاأدرية يسرى فى تفكير بتلر مرده الى شعوره القوى بجهل الانسان (« الموعظة الخامسة عشر » مخصصة لهذا الموضوع) ؛ لكن لعل أجدر سمات فكره الأخلاقى بالبقاء هى ذلك العدد الكبير من التحليلات البارعة التى يتألف منها مذهبه فى علم النفس الأخلاقى ، وهى تحليلات لأفكار من قبيل الصفح والحنق وخداع النفس والرحمة ، ومن بين هذه التحليلات الموفقة بصفة خاصة حججه التى يوجهها ضــد التفســير الأنانى الذى قدمه **هوبز** للشفقة •

وقد قصد بتلر بكتابه « مثال الدين » أن يكون ردا على **مذهب المؤلهة** ؛ فقد ذهب المؤلهون الى أن الدين الطبيعى والدين العقلى ينجوان من كثير من المشكلات العصية الضخمة التى تحيط بدين قائم على وحى مزعوم ، أما بتلر فقد ذهب الى أن ثمة مشكلات مماثلة تتعلق بكلا الميدانين ، وان لم تكن هذه المشكلات قاضية ببطلان أيهما • كتب بتلر يقول : « القصد من الرسالة التالية هو أن أثبت أن تلك الجوانب من القــانون الأخــلاقى والمسيحى التى يعترض عليها ••• مماثلة لمــا يصادفنا فى دستور الطبيعة وفى مجراها أو فى فكرة العناية الالهية ، وأن نفس الاعتراضات التى تقال ضــد الأول لا تختلف عن الاعتراضات التى يمكن أن تقال وبنفس القدر من الانصاف ضــد الثانى ، حيث نتبين أن هذه الاعتراضات هى فى واقع الأمر غير قاطعة ••• » • فبتلر ــ كما يوحى هذا النص ــ لا يزعم اليقين القبلى لدفاعه (عن دين الوحى) ، ولكنه يزعم له قدرا من الاحتمال كافيا ــ فيما يعتقد ــ للوفاء بحق الايمان •

برادلى،فرنسيس هربرت:(١٨٤٦ ــ ١٩٢٤)، فيلسوف انجليزى ؛ لما كان زميلا باحثا بكليــة ميرتون ، فقــد قضى فترة نضــجه بأكملها فى أكسفورد ؛ وكان يعانى ضعفا فى صحته ، وهــو بطبيعته انعزالى منطو على نفسه • وقد كرس نفسه تكريســا كاملا للتفكير وللتأليف الفلسفى ؛ وكتب مؤلفاته بأسلوب متألق حاد ذى قوة وحيوية قل أن تجد لها نظيرا فى الفلسفة الانجليزية •

تأثر فى شــبابه **بهيجل** وبمن تابعــه من



برادلی، فرنسیس هربرت (۱۸٤٦ - ۱۹۲٤).

المناطقة الألمان ، لكن فلسفته جاءت متفردة لا تنتمى الا اليه وحده .

ينقد برادلى فى كتابه الأول « دراسات اخلاقية » النظريات المنفعية من وجهة نظر هيجلية ويضع نظرية لتحقق الذات ، وهى نظرية هيجلية أيضا فى خطوطها العريضة ؛ فالنفس تحقق ذاتها فى حالة كونها عضوا واعيا بذاته فى نطاق الدولة (التى ينظر اليها برادلى باعتبارها وحدة عضوية مؤلفة من كائنات روحية) ، ولا تتحقق فى تهذيب ذاتها بمعزل عن الآخرين . والواقع أن المقالة التى وردت فى هذا الكتاب بعنوان « منزلتى وما تقتضيه من واجبات » هى أفضل عرض موجز فى الانجليزية للتصور الهيجلى للأخلاق ؛ لكن برادلى فى المقالة التالية بعنوان « الأخلاق المثالية » يجاوز هذه الأفكار الهيجلية ، أفكار الوحدة العقلية والحق الأخلاقى كما يتمثلان على نحو فائق فى القانون والدولة ؛ فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق والفلسفة ذاتها هى غايات تقصد لذاتها ومجالات تتحقق فيها الذات بمعزل عن الحدود القومية والولاء المدنى ، والأخلاق ذاتها فى نهاية الأمر غير معقولة (بذاتها) وناقصة بحكم طبيعتها الباطنة فيها ، وهى لا تبلغ اكتمالها الا بالانتقال الى الدين.

ثم وضع برادلى بعد ذلك فى كتابه « أصول المنطق » استعراضا كاملا للصور المنطقية ، مبينا كيف تتخذ كل صورة منها موضعها فى سلم العقل البشرى المتدرج ؛ لكنه ما فتىء يؤكد فى كل موضع من مواضع الكتاب أن هذه الصور لا تنشأ الا عن خبرة أساسية من الوجدان المباشر تعجز هذه الصور جميعا عن أن تعبر عن وحدته ، فهى جميعا تتضمن عنصرا من الذاتية والخطأ لا مفر منه .

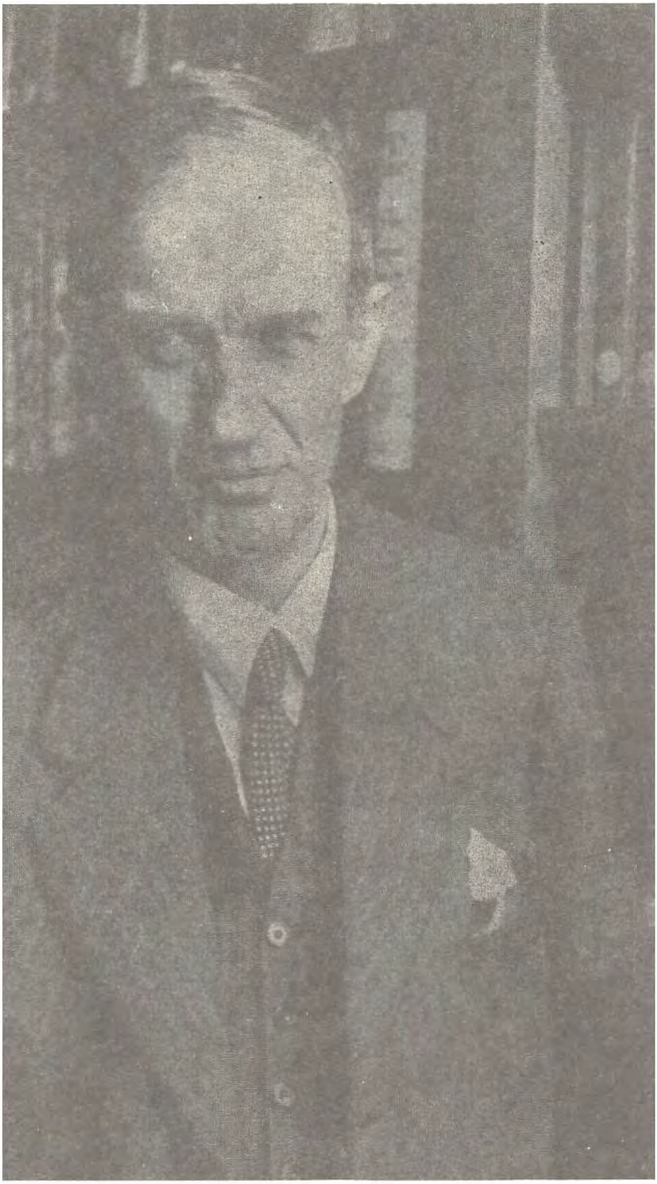
أما كتاب « المظهر والحقيقة » الذى تلا كتاب « المنطق » ، فهو أعظم مؤلف لبرادلى . فى الجزء الأول من هذا الكتاب يخضع برادلى جميع المقولات العامة للفكر وللخبرة البشريين يخضعها لنقد جدلى لا هوادة فيه ، ويثبت ـ بحجج تذكرنا بحجج **زينون** الايلى وبمفارقات **كانت** ـ أن مقولات الكيف والنسبة والجوهر والعلية والمكان والزمان والذات والموضوع تحيط بها جميعا تناقضات لا حل لها اذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقى ، وعلينا اذن أن نرفضها باعتبارها « مظهرا » . أما الحقيقة المطلقة فلابد أن تكون ذات طبيعة تجاوز هذه المقولات جميعا ؛ فالعلاقات متضمنة فى طبائع أطرافها ولا يمكن لنا فهم أى طرف من أطراف العلاقات بمعزل عن علاقاته (التى تربطه بغيره من الأطراف) . وسواء نظرنا الى العلاقات بوصفها خارجية تماما (كما هى الحال فى فلسفة ذرية كفلسفة **رسل**) أو باعتبارها داخلية تماما كما هى الحال فى فلسفة **ليبنتز** المونادية) ، فانها تقصر دون الوفاء بمطالب العقل ؛ وعلى ذلك فالأسلوب العلاقى فى التفكير بأكمله ـ وأساليب التفكير كافة هى فى نهاية الأمر علاقية بطريقة أو بأخرى ـ لا يمكن أن يزعم لنفسه بلوغ معرفة الوجود الحقيقى؛ ذلك أن الوجود الحقيقى لابد أن يتصف بنوع من التوحد لا نظير له فى مجالات تفكيرنا العقلى ، توحد يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، توحد لا يمكن أن يهدينا اليه سوى تلك الوحدة المتجانسة التى يتصف بها الوجدان . هذا الوجود الحقيقى المطلق يفرع نفسه فى مراكز من الخبرة متناهية ليس فى مقدورنا أن ننظر اليها ـ مع أنها متناهية ـ على أنها هى ذاتها أفراد الناس ، وذلك نظرا لما يشوب الحياة البشرية بأكملها من عنصر زمانى . وفى الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » يذهب برادلى الى أن كل مقولة من مقولات الخبرة الانسانية ـ وهى المقولات التى برهن على قصورها النهائى فى الجزء الأول ـ لابد أن تجد لها موضعا بطريقة أو بأخرى فى نطاق ما هو وجود حقيقى ، وذلك على الرغم من أن هذا الوجود الحقيقى سيأخذها ليحولها عن طبيعتها الى طبيعته ؛ ولكل مقولة منها قدر من الوجود الحقيقىيتناسب مع درجة شمولها واتساقها مع ذاتها .

على أن برادلى ـ فى مؤلفاته الأخيرة ـ لم يعد الى موقفه الميتافيزيقى الأساسى ، والى ما يؤدى اليه من نظرة الى الوجود الحقيقى مجاوزة للعقل بل هى نظرة صوفية أو دينية • فهو فى اللحظة التى توفى فيها كان يعمل فى تاليف مقالة طويلة عن العلاقات نشرت مسودتها التى لم يتمها فى ذلك الكتاب الذى نشر بعد موته بعنوان « مقالات مجموعة » ، وتقدم لنا هـذه المقالة افضل عرض ممكن لهذا الجانب الرئيسى من فلسفته • لكن برادلى قد دأب دائما على تطوير الحجة الموجبة التى يتضمنها الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » ، وذلك بأن يؤكد ـ على نحو يزداد قوة ـ ما نجـده من صـدق جزئى فى مختلف المقولات المنطقية والمعرفية ، تلك المقولات التى ظن كثير من قرائه أنه كان يرمى الى تقويضها تقويضـا كاملا ، وبأن ينقح نظريته فى درجات الصدق • فهو هنا يجد لكل مقولة من المقولات ما يبررها فى مجالها الخاص وفى مستوى صدقها ، وهو لا يعارض الا ما قد تزعمه أية مقولة منهـا لنفسها من أنها الحقيقة الكاملة (أو أنها نموذج الحقيقة الكاملة) • على أن تاليفه أصبح فى الوقت ذاته ـ ولأسباب مشابهة أخرى ما فى ذلك شك ـ أقل ميلا الى الجدل ، واصبح أسلوبه أرق وأكثر سماحة •

موقف برادلى فى تاريخ الفلسفة اذن موقف غريب؛ فلعله كان هو الفيلسوف الوحيد من الطراز الأول الذى أنجبته انجلترا فى القرن التاسع عشر، ولا يباريه فى نصـوعه ودقته الا **هيـوم** غريمه الذى سبقه فى الزمان • ولعل مرجع هذا من ناحية الى أنه جاء فى نهاية الحركة المثاليـة ، والى أنه من ناحية أخرى كان ممثلا لها مترخصا الى حد بعيد فى التزام سننها بحيث لم يرجع اليـه من تلاه من المثاليين القلائل وانما رجعوا الى هيجل مبـاشرة ليستمدوا منـه الهامهم • والواقع أن هنـاك فى اللاهوت المعاصر لمحات تذكرنا بموقفه الميتافيزيقى لكن لا يبدو أنها تمت بصلة الى فلسفته ؛ وعلى الرغم من أن مبادئه الرئيسية لم تحظ الا بشىء قليل من القبول ، الا أننا مازلنا نستطيع أن نقرأه فنفيد من قراءته لأسباب ثلاثة : أولا لما فى أسلوبه من حيوية وقوة تأثير ، وثانيا لأن انتقاداته الهادمة لنظـريات المنفعة والترابط والفردية والبرجماتية مازالت ذات فائدة فى تفنيد مثل هذه الاتجاهات التى قد تغرى طلاب الفلسـفة جيلا بعد جيل ، وثالثا لأن تاليفه فى عـلم النفس فيما يتعلق بموضوعات مثل الذاكرة والخيـال والاستبطان ذو أهمية لا تنقضى •

برايس ، رتشـارد : (١٧٢٣ ـ ١٧٩١) ، لاهوتى انجليزى، وراعى بكنيسة نيوانجتون جرين بلندن ، ودكتور فى اللاهوت من جامعة جلاسجو • كتب أكثر مؤلفاته ذيوعا فى مجال الأخلاق ، ويعد كتابه « مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق » الذى نشر لأول مرة عام ١٧٥٨،أول نظرية واضحة مدروسة درسا كافيـا ظهرت فى **الواجب** • أعنى أنها نظرية فى الأخـلاق تجعل من « الصـواب » و « الالزام » فكرتين أساسيتين ، ويرى برايس أنهما غير قابلين للتعريف وأنهما من الأفكار القبلية والموضـوعية مما يجعله على خلاف مع مدرسـة **هتشسون وهيـوم** • وهـو لا يهاجم تفصيل أدلتهما فى تأييدها لأخـلاق العاطفة فحسب بل يهاجم أسس مذهبهما **التجريبى** نفسها ، ويذهب الى أن الأفكار والتصورات الكليـة مثل الجوهر والديمومة واللانهاية لا يمكن تفسيرها من وجهة النظر التجريبية المتطرفة كما يستحيل ذلك أيضا بالنسبة للأفكار الأساسية فى الأخلاق •

كان برايس يتبع **بتلر** فى رفضـه **لمذهب اللذة** النفسى ، لكنـه لم يتفق معه كل الاتفاق فى ثقته بأن الواجب والمصلحة يتطابقان فى هذه الحياة تطابقا أساسيا • ولقد برهن برايس على أن الحياة الآخرة يجب أن يسلم بها لكى يكون لخبرتنا الأخلاقية معنى ، ولكنـه بخلاف الكثيرين ممن استخدموا براهين مشابهة لذلك،رأى أن الاستمرار اللانهائى بعد الحياة لا يمكن أن يقام عليه البرهان بهذه الطريقة •



برایس، هنری هابرلی (۱۸۹۹ -   ).



برجسون، هنري لوري (١٨٥٩ - ١٩٤١).

وأقيم مافى فلسفة برايس الأخلاقية اعترافه الجاد بوقائع الصراع الأخلاقى ، ورفضه الشديد قبول « المبادىء السامية » التى من شأنها أن تبسط الأمور أكثر مما ينبغى ؛ كالمبادىء التى قال بها أصحاب مذهب الأثرة ومذهب المنفعة ممن عاصروه •

برايس ، هنرى هابرلى : (١٨٩٩ —)

فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ كرسى ويكم للمنطق ، وزميل بنيوكولدج بجامعة أكسفورد (١٩٣٥ — ١٩٥٩) • كتب بصفة خاصة فى موضوع الادراك الحسى وفى فلسفة العقل ، ولو أنه كتب كذلك فى المشكلات الفلسفية التى تعترض البحث فى الروحانيات •

رفض فى كتابه الأول عن « الادراك الحسى » النظريات السابقة عن العلاقة بين معطيات الحس وبين الموضوعات المادية ، وبخاصة النظرية القائلة بأن الأشياء المادية هى التى « تسبب » معطيات الحس ولهذا فهى لا تعرف الا عن طريق تأثيراتها • وفى رأيه الخاص أن معطيات الحس لا تنتمى مباشرة الى الموضوع المادى فحسب بل يتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا مكونة « أسرة » ، أى أنها مجموعة من الوحدات التى تلتقى كلها عند عضو من أعضائها يكون محورا لها جميعا ؛ وهذه الأعضاء المحورية هى التى تكون الأشياء الصلبة المعيارية ذات الشكل الذى يطلق عليه عادة « شكل الشىء الحقيقى » • وليس هذا « الجسم المعيارى » متطابقا مع الشىء المادى الخارجى ومن ثم فان برايس ليس من أصحاب مذهب الظواهر ، فهو يرى أن « الشىء » عبارة عن طائفة من معطيات الحس مضافة الى الشىء المادى المصاحب لها فى الوجود ، ولكن ما يقوله عن الشىء المادى يبلغ من القلة حدا يجعله قريبا من **مذهب الظواهر** •

ولقد رفض فى كتابه التالى عن « التفكير والخبرة » النظريات التى تذهب الى أن التفكير برمته يتألف من استخدام الرموز أو الصور الذهنية أو التصورات على أنها موضوعات ذوات وجود ضمنى ؛ ويعتقد أن الادراك المباشر للأشياء الخارجية شىء أساسى ، وأن التصورات هى « قدرات على ذلك الادراك » •

برتشارد، هارولد آرثر : (١٨٧١ — ١٩٤٧)،

أستاذ كرسى هوايت للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ، وربما كان أبرز أعضاء الحركة الواقعية التى قامت بتلك الجامعة والتى كان **كوك ولسون** هو زعيمها المعترف به رسميا • ومؤلفه الكبير الوحيد فى نظرية المعرفة وهو « نظرية المعرفة عند كانت » (١٩٠٩) كتاب جدلى يقارن فيه بين كانت وبين مذهبه الواقعى ؛ ولقد عدل آراءه الى حد ما فى السنوات التالية ذاهبا الى أننا انما ندرك بقعا ملونة لا أجساما ، فلسنا نعرف عن الأجسام الا معرفة استدلالية • وفى الفلسفة الأخلاقية كان لبحثه « هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ » (١٩١٢) أثر كبير فى احياء الأخلاق الحدسية ؛ فلقد زعم برتشارد أننا اذا أمعنا النظر الى هذا الموضوع عرفنا أن ثمة أفعالا هى واجبات ، وأن أية محاولة لاخراج نظرية عامة يقصد بها معرفة لماذا كانت هذه الأفعال واجبات هى محاولة خاطئة • وعلى أية حال فقد أصبح برتشارد من الشكاك فى السنوات الأخيرة سواء فى علم الأخلاق أو فى نظرية المعرفة ؛ ففى كتابه « الواجب والجهل بالواقع » (١٩٣٢) أدخل فى تقويمنا لواجباتنا عنصرا هاما من عناصر النزعة الذاتية • أما تأثيره بالاتصال الشخصى المباشر فتأثير شديد ، نستطيع الالمام بطرف منه من الذكريات التى كتبها **هـ • هـ • برايس** فى « محاضر الأكاديمية البريطانية » المجلد ٣٣ ، وليس ثمة شك فى أن بحوث برتشارد الدقيقة عن معنى الألفاظ لا تزال تؤثر فى فلسفة أكسفورد •

برجسون ، هنرى لوى : (١٨٥٩ — ١٩٤١)،

فيلسوف فرنسى ؛ كان أستاذا للفلسفة بكلية « كليرمون — فيران » بأوفيرن فى بادىء الأمر ،

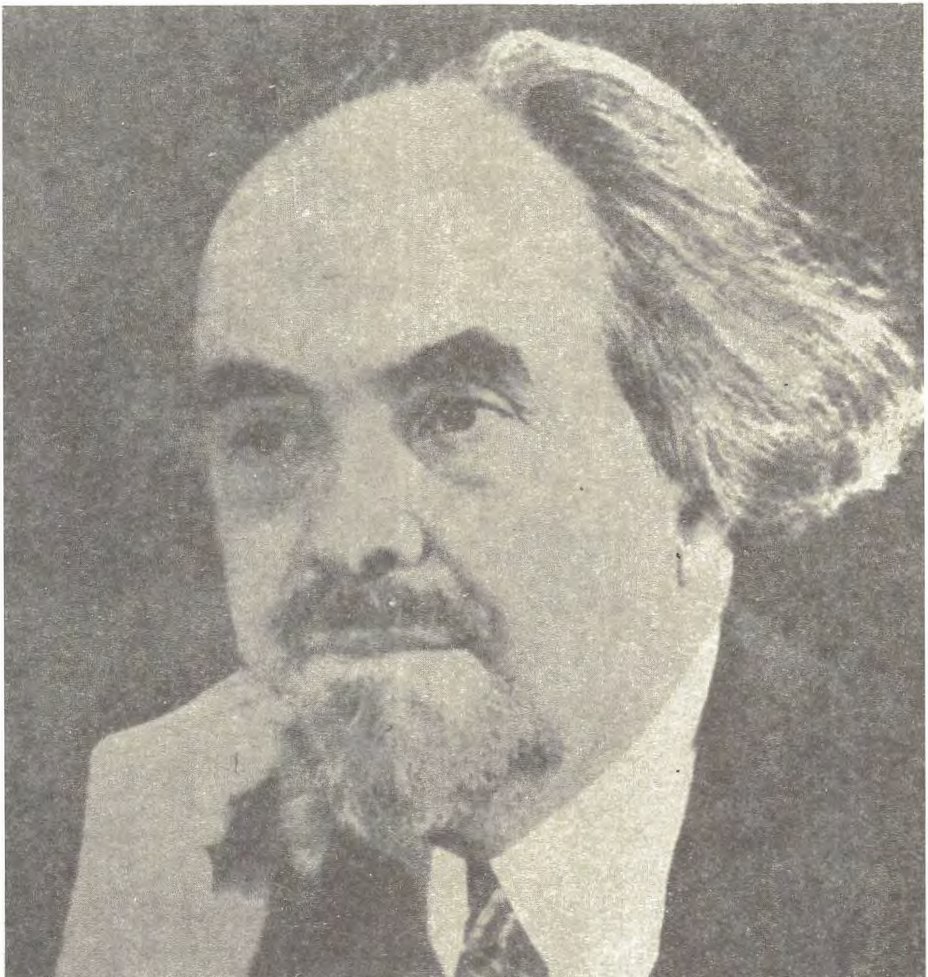
و « بالكوليج دى فرانس » بباريس فيما بعد ، وقد وضع فلسفة « للتطور الخلاق » كان لها أثر ملحوظ فى الأدب والفلسفة فى السنوات الأولى من القرن العشرين (انظر على سبيل المثال مقدمة مسرحية ج • برنارد شو «عودا الى متشولح») • ولم تكن هذه الفلسفة مجرد نظرية رومانسية تتشبه بعلم الحياة فى قولها « بالقوة الحيوية » لتقاوم الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة فى الطبيعة ، بل كانت كذلك نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحيـــاة اقترنت بها على طول الخط نظرية خاصة فى المعرفة • والحقيقة أن فلسفة برجسون يمكن أن تفسر تفسيرا مثاليا، وفى هذه الحالة تكون الأسبقية لنظرية المعرفة ، وبناء على هـــذا تكون لدينا فكرة من نوع معين عن المادة لأن عقولنا تعمل بطريقة معينة ؛ أو أنها قد تفسر باعتبارها فلسفة واقعية تطورية ، وعندئذ نقول ان عقولنا كان لابد لها أن تفكر بطريقة معينة وفقا للتاريخ الطبيعى لتطورها؛الا أن أصالة برجسون على أى حال تتمثل فى الطريقة التى فسر بها نظرية للتطور ونظرية للمعرفة كلا منهما على أســـاس الأخرى • عرض برجسون نظريته فى المعرفة لأول مرة فى كتابه « مقالة فى معطيات الوعى المباشرة » (١٨٨٩) (نشرت الترجمة الانجليزية للكتــاب بعنـــوان « الزمان والارادة الحرة ») ، وفى كتاب « المادة والذاكرة » (١٨٩٦) • وهنـــا يضع برجسون تفرقة حاسمة بين طابع معرفتنا التصورية بالعالم الخارجى والوعى كما نعرفه من الداخل ؛ فالعقل فى دراسته العلمية للعالم الخارجى يعمل مستعينا بالتحليل والتصنيف ، والعـالم من وجهـــة نظر التحليل لابد أن ينظر اليه بوصفه مؤلفا من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض وهى مرتبطة بعضها ببعض من خارج ؛ أما من وجهة نظر التصنيف ، فان هذهالأشياء لابد أن ينظر اليها باعتبارها حالات جزئية قابلة لأن تتكرر فى نطاق أنواع متشابهة • وعلى هـــذا النحو يفسر العالم على أساس أنواع محدودة تضم وحدات منفصلة تتعرض لضروب من الترتيب واعادة الترتيب فى المكان ترتيبا يعاود الحدوث آنا بعد آن • من هنا كان العقل بطبيعته يفكر فى الأشياء السكونية فى تجاورها «المكانى» ؛ فهو لا يدرك التغيرات الأساسية عن طريق الزمان، بل يتصور التغير علىأنه سلسلة متعاقبة من الحالات السكونية تمتد فى ســـلسلة متعاقبة من الأمكنة اللحظية • وهذا قصـــور عقلى كشفه زينون الايلى فى مفارقاته عن الحركة ، وهى مفارقات لا يمكن — فى رأى برجســـون — أن نتجاوزها بالمدركات العقلية وحدها ، وان يكن من الممكن أن نواجهها عمليا ببعض الحيل كحساب اللامتناهى، وفيه ينظر الى سلسلة متتابعة من المسافات شديدة الصغر كما لو كانت تؤلف حركة متصلة ؛ فالعقل اذن — كما يقول برجسون — « يجعل للأشياء حيزا مكانيا » ، والصورة المثلى للتفكير عنده هى الهندسة •

أما وعينا بذواتنـــا فعلى النقيض من ذلك ؛ ففى الوعى الذاتى نخبـــر التغير فى الزمان من الداخل ، فنحن هنا لا نعى سلسلة متعاقبة من الحالات المتميزة ، ولكننا نعى حاضرا باعتبــــاره صادرا عن ماضينا وباعتباره صائرا الى مستقبل لا ندركه فى وضوح • و « الزمان » الذى ندركه فى هذه الخبرة الداخلية ليس هو الزمن الخارجى كما تدل عليه آلة ضبط الوقت ، ذلك « الزمن المتحيز فى مكان » الذى يقاس — على سبيل المثال — بملاحظة المواضع المتعاقبة التى يمر بهـــا عقربا الساعة ، بل هو خبرة فعلية بالتغير تتداخل فيها مراحل « القبل » و « البعد » • ويسمى برجسون هـــذا النوع من الزمان « بالديمومة » durée وهو يزعم أن هذا الزمان ليس مجرد طريقة لقياس الواقع المتغير لكنــــه الواقع المتغير ذاته • والحالة العقلية التى ندرك فيها الطابع الكيفى للوعى الداخلى وتياره يسميها برجسون « الحدس » ؛ وهو نوع من الوعى غير تصورى بل ان برجسون يقول انه يستغنى عن الرموز ، على أن ما يعنيه هنا «بالرمز» ليس واضحا • والواقع أن محاولاته ذاتها فى التعبير

عن هذا « الحدس » وفى وصفه له ، ملتفة كلها فى مجازات ، ولعله لم يجد بدا من هذا لأن صورة من صور الوعى لاتستخدمالمدركاتالعقلية ولا المجازات المجسدة لا يمكن أن تكون تفكيرا واضحا على الاطلاق ؛ ولكنها «وجدان» • والواقع أن برجسون يتحدث عن « الحدس » أحيانا بوصفه « تعاطفا » وبوصفه « خبرة متكاملة » ، وهو يتحدث فى مقالته « مقدمة للميتافيزيقا » (١٩٠٣) التى نشرت فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » ـ أقول انه يتحدث عن الميتافيزيقا باعتبارها « العلم الذى يسعى الى الاستغناء عن الرموز » ؛ فاذا كان هذا هو الحقيقة بأكملها ، فمن العسير علينا أن نرى كيف يمكن أن يكون معرفة مما نستطيع التعبير عنه مادام كل تعبير لابد ـ فيما نرى ـ أن يستخدم صورة ما من صور الرمزية.الا أنبرجسون لا يصور « الحدس » على أنه قادر على أن يعمل مستقلا عن العقل ، وان كان يصف الحدس والعقل كما لو كانا على طرفى نقيض؛ ويشبه برجسون الحدس بالفورة الداخلية الخلاقة التى تمكن الكاتب من أن يمزج كل ماجمعه من مواد أولية فى وحدة يستحيل عليه أن يؤلفها مالم يجمع المواد بالمجهود العقلى أولا • « وكمثال على ذلك نقول ان أى واحد منا اذا كان قد حاول الانشاء الأدبى يعرف أنه ـ بعد أن يكون الموضوع قد درس دراسة مستفيضة ، وجمعت مواده الأولية بأسرها ، ودونت كل الملاحظات ـ ما يزال ينقصه شىء آخر لكى يبادر الى عمل الانشاء ذاته ؛ ويعرف أن الأمر يقتضينا فى أغلب الأحوال جهدا فى غاية المشقة لكى نضع أنفسنا فى صميم الموضوع مباشرة ، ولكى نسعى سعيا عميقا بقدر الامكان وراء دفعة لسنا فى حاجة بعدها الا أن نطلق لأنفسنا العنان ••• ويبدو أن الحدس الميتافيزيقى شىء من هذا القبيل ذاته ؛ والذى يناظر فى هذا المجال الوثائق والملاحظات اللازمة للانشاء الأدبى هو جماع الملاحظات والخبرة التى يجمعها العلم الوضعى ، لأننا لا نحصل على «الحدس» من الواقع الخارجى ـ فذلك معناه تعاطف عقلى مع أعمق جوانب ذلك الواقع ـ ما لم نظفر بثقة الواقع بعد فترة من الزمالة طويلة نقضيها مع مجاليه السطحية » («مقدمة للميتافيزيقا»،الترجمة الانجليزية ، ٨٩ ـ ٩١) • الا أن « الدفعة » لا يمكنها ـ فى أى من الحالتين ـ أن تؤدى الى تركيب يؤلف بين المواد الأولية دون فكرة تقيم التكامل بين هذه المواد ؛ لكن وصف برجسون « للحدس » لا يبدو أنه عرض لهذه الأفكار التى تقيم التكامل بين المواد الأولية بقدر مايبدو عرضا للحالة العقلية الكامنة التى قد تصدر عنها هذه الأفكار • هذه الحالة هى صورة من صور الوجدان مركزة تركيزا شديدا على العمل الراهن (الذى يقوم به صاحب الحالة) ، لكنه وجدان تقف من ورائه كل موارد الشخص من خبرته الماضية بأسرها • وهنا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا نظرية برجسون الخاصة فى « الذاكرة » ؛ فبرجسون يرى أن الوعى يحتوى بطريقة ضمنية على خبرة الشخص الماضية بأكملها، لكن المهمة التى يقوم بها مخ الكائن الحى هى أن يكون بمثابة « المصفاة » ، فلا يأذن بالمرور الى مجال الوعى المباشر الا المختار من الذكريات مما قد يكون مناسبا فى معالجة المواقف التى يتعرض لها الانسان ؛ ولكننا اذا عكسنا العادات العملية للعقل (وبرجسون ينظر الى العقل دائما باعتباره ـ أساسا ـ طريقة فى التفكير تشكلها الحاجات العملية) ، فلقد يصبح من الممكن عن طريق الحدس التأملى أن ننهل من موارد الوعى على نطاق أوسع • وقد تأثر برجسون فى هذه الناحية بدراسة شاركو على فقدان الذاكرة ، وبما أجرى من دراسات تجريبية على الذاكرات التى استعيدت عن طريق التنويم المغناطيسى • ولقد كان يكتب ما كتب قبل أن تظهر نظرية فرويد فى العقل غير الواعى ، وبرجسون يستخدم كلمة « الوعى » بمعنى واسع ولا يقصرها علىذلك النوع من الخبرات التى تقع فى بؤرة الانتباه ؛ والواقع أنه يتخيل صورة أولية من الوعى فى جميع الكائنات العضوية الحية ، ويود أن يفسر هذه الكائنات بما يسميه

« علم نفس مقلوب » ٠

وتقترن نظرية برجسون فى المعرفة ــ وهى النظرية التى أقامها على أساس التعارض بين « العقل » و « الحدس » ــ برأى فى وظيفة العقل والحدس فى نطاق عملية « التطور » ؛ فالذكاء ــ فيما يرى برجسون ــ يبدأ بصنع الآلات ٠ ويصف برجسون « الغريزة » بأنها قوة فطرية لاستخدام الأدوات الطبيعية سواء كانت أعضاء من الكائن العضوى نفسه أو مواد أولية يجدها الكائن فى بيئته على نحو مباشر ، فالذكاء قبل كل شىء هو قوة تصنع الآلات بوصفها أدوات مصطنعة : واذن فعبارة الانسان الصانع homo faber أى الذى يصوغ المواد ، هى أقرب من عبارة « الانسان العارف » homo sapiens لوصف الانسان فى فجر ذكائه ٠ وهكذا يبدأ الذكاء بالاهتمام بصنع الأشياء من أجل الأغراض العملية ، وهو يحمل على الدوام طابع هذا الاهتمام العملى ؛ويرى نموذج المعقولية فى مصنوعات الانسان التى طابعها التفكك وانفصال بعضها عن بعض وقابليتها لأن تتكرر باعتبارها أنماطا متجزئة ٠ أما الغريزة فهى استمرار لقوة الحياة المحدثة للتكوين العضوى لكنها غير واعية بذاتها وغير قادرة على التكيف ، فاذا استطاعت أن تكون منزهة عن الغرض وواعية بذاتها كانت «حدسا»، وحينئذ تستطيع أن تحمل معها الى الأمام ذلك الحافز الأصلى ــ حافز الحياة ــ فتستعين به على خلق صور جديدة ٠ ذلك أن برجسون يفسر التطور بأنه نتاج دافع حيوى élan vital يتجلى فى صور عديدة لا حصر لها ؛ وليس هذا التفسير للتطور فلسفة غائية بالمعنى الكلاسى ، تلك الغائية التى يسميها برجسون « ميكانيكية مقلوبة » ، لأن التطور فيها رهن بتحقيق غايات قدرت من قبل ٠ كلا وليس فلسفة حيوية كما يفهم من الفلسفة الحيوية عادة ، لأن برجسون لا يستعين « بمبدأ حيوى » يفرضه على المقومات الفيزيقية الكيميائية للكائنات العضوية ؛ بل الأقرب الى الصواب أنه يرى أن الطبيعة بأسرها نتاج لقوة تندفع متجلية فى صور من التركيب المتعضن جديدة وغير متوقعة ؛ هذه الصور تختزن الطاقة وتستغلها محتفظة بقوة نموها وبجدة تكيفها الى حد معين ، ثم تنتكس الى وحدة الرتابة التكرارية ، ثم يخمد ما فيها من طاقة فى آخر الأمر ٠ فالكون ــ فيما يقول برجسون ــ يبدى اتجاهين : فهناك « واقع يسعى الى أن يجعل من ذاته واقعا يسعى الى ابطال ذاته » ، والقوانين التى تتحكم فى هذا الاتجاه نحو التكرار وتوزع الطاقة هى قوانين « المادة » ، والاتجاه المضاد هو دفعة « الحياة » ؛ فهنا فى كتاب « التطور الخلاق » يصور برجسون المادة على أنها اتجاه حقيقى فى الطبيعة مضاد للحياة ويمثل تدهور الحياة الى وحدة الاطراد ٠ ويتحدث برجسون عن « المادة » أيضا بوصفها الصورة التى تنتج عن التثبيت المصطنع لمجموعة من المدركات التى حيزها العقل فى مكان ؛ ولعلنا نجد الرابطة بين هذين الرأيين فى اعتقاد برجسون بأنه كلما زاد ما تبديه الأشياء من ميل مضاد للحياة ، صارت أكثر طواعية لهذا النوع من التناول العقلى ٠ لكن فكرة المادة المحضة وفكرة الدفعة الحيوية الحرة الخلاقة المحضة ليستا فى الحقيقة سوى فكرتين مجردتين ؛ لأن ما يتصف بالرتابة والآلية وما يتصف بالحياة والابداع لا يوجدان قط ــ كما يقرر ذلك برجسون فى كثير من الأحوال ــ منفصلين تمام الانفصال كل عن الآخر ، لكن اهتمامه بابراز الفارق بينهما هو بمثابة الأساس من فلسفته كلها وانا لنجد تطبيقا خاصا له فى كتاب « منبعا الأخلاق والدين » (١٩٣٢) ٠ ففى هذا الكتاب يتحول برجسون عن علم الحياة الى علم الاجتماع الأخلاقى والدينى؛ وهو يصف الأخلاق « المغلقة » والدين الذى يقوم على العرف الاجتماعى بأنهما قوة المحافظة فى مجتمع محدود تعمل على تماسك الجماعة الاجتماعية وحمايتها ٠ وانه ليتابع فى تحليله هذا تحليل المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى يتزعمها دوركايم متابعة وثيقة ؛ فالحاجة الى التماسك



بردیائیف، نقولا (١٨٧٤ - ١٩٤٨).

والثبات تبطل بالتحام الجماعات المحدودة ، والجماعات التى تلتحم بالأخلاق المغلقة هى دائما جماعات محدودة ، لا بحكم تعريفها فحسب ولكن لأنها لا تحتفظ بطريقتها فى الحياة الا عن طريق صراع فعلى أو ممكن مع غيرها من الجماعات. فالانسانية باعتبارها كلا ليست بناء على ذلك جماعة من هذا النوع ، وأولئك الأشخاص من أنبياء وقديسين المفعمة نفوسهم بحب يتجاوز نطاق الجماعة المحدودة متجها نحو الانسانية بأسرها ليستقون من منبع آخر • والتشابه ظاهر بين الأخلاق المغلقة والعمليات التكرارية التى يدرسها العقل ؛ فالأخلاق « المفتوحة » والدين « المفتوح » صورتان من الحدس مصدرهما اتصال مباشر بينابيع الحياة فى « الدافع الحيوى » •وفى هذا الكتاب الأخير « منبعا الأخلاق والدين » لا يرى برجسون بأسا فى أن يسمى هذا الدافع « بالمحبة » ، التى « اما أن تكون هى الله ذاته واما أن تكون مستمدة من الله » ؛ الا أنه لم يعرف علانية ان كان قد قبل فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ويقال انه ظل محتفظا بعقيدته الى ما قبل موته مباشرة ابقاء على تضامنه مع الشعب اليهودى فى وقت شدته •

وقد كتب برجسون مؤلفاته بأسلوب غير اصطلاحى متدفق مقنع ؛ وتتجلى فى مؤلفاته معرفة واسعة بما كان سائدا فى عصره من نظريات فى علم الحياة وعلم النفس ، كما تتجلى فيها قوة عاطفية بلغت أحيانا حد القدرة على الرؤيا • الا أن غيره من الفلاسفة قد أخذوا عليه أنه يكتب مستخدما مجازات لا يقدم لها شرحا ، وأنه يفتقر الى العرض الصارم لأفكاره الرئيسية وخاصة فكرتى « الديمومة » و « الدافع الحيوى » والدعوى القائلة انهما شىء واحد •

برديائيف ، نقولا : (١٨٧٤ ــ ١٩٤٨) ، ولد فى روسيا وبقى هناك حتى نفى فى عام ١٩٢٢ ، حيث أقام أولا فى ألمانيا ، ثم فى فرنسا • ولما كان برديائيف عضوا مخلصا للكنيسة الروسية الأورثوذكسية ، وجب علينا أن نصنف برديائيف فى أغلب مؤلفاته باعتباره مفكرا دينيا، وباعتباره داعية من الدعاة الاجتماعيين والسياسيين أكثر منه فيلسوفا بالمعنى الضيق لهذه الكلمة • فقد كان مقصده مقصدا عمليا ــ هو اقامة نظام اجتماعى مسيحى ــ أكثر منه مقصدا نظريا ، وكانت دعواه الفلسفية الأساسية هى التفرقة بين العالم المادى الخاضع للقانون الطبيعى وللضرورة ، ذلك العالم الذى يعد الانسان من حيث هو حيوان جزءا منه ، وبين عالم الحرية الأسمى الذى يعد الانسان من حيث هو روح جزءا منه ؛ وهو موقف يذكرنا بتفرقة **كانت** بين عالم الظواهر وعالم الباطن (النومين) •

برنتانو ، فرانس : (١٨٣٨ ــ ١٩١٦) ، فيلسوف المانى نمساوى أسهم باضافات هامة فى ميدان علم النفس الفلسفى ؛ ولما كان برنتانو قد ولد فى أراضى الراين ، فقد صار أستاذا للفلسفة فى جامعة فرتزبورج الكاثوليكية ، لكنه استقال من منصبه وخرج من سلك الكهنوت بعد اعلان « عصمة البابا » فى عام ١٨٧١ • ثم قبل برنتانو أن يشغل كرسيا للفلسفة بجامعة فيينا ، لكنه تخلى عن منصبه فى عام ١٨٨٠ ليعود الى جامعة فيينا من جديد فى منصب مدرس • ولقد قضى برنتانو سنواته الأخيرة بفلورنسا ؛ أما أهم كتابين من تأليفه ، فهما « علم النفس من الوجهة التجريبية » (نشر فى ١٨٧٤ وطبع ثانية فى ١٩١١) و « مصدر المعرفة الأخلاقية » (نشر فى ١٨٩٩) الذى أثر فى **مور** ابان تأليفه كتابه فى « أصول الأخلاق » • أما مؤلفاته التى نشرت بعد موته فهى على جانب من الأهمية والقيمة •

يحاول برنتانو فى كتابه « علم النفس » أن يضع « تخطيطا للنفس » ، أى تخطيطا منطقيا للمدركات العقلية يمكن أن يكون تمهيدا لا غنى عنه لعلم نفس تجريبى • وهو يفترض ــ دون أن

يضع افتراضه موضع السؤال ـ أن العالم يحتوى « نوعين » من «الظواهر» هما الظواهر «الفيزيقية» والظواهر « النفسية » ، ويحاول أن يستكشف (ا) سمة ما أو مجموعة من السمات يمكن أن تكون « مميزة » «للظواهر النفسية» ، (ب) بعض « الفئات الأساسية » التى يمكن أن تصنف الظواهر النفسية فيها •

اما فيما يتعلق بالخواص التى تميز الظواهر النفسية ، فان برنتانو يذهب الى أنها هى (ا) « القصدية » أو الاتجاه نحو موضوعات (ب) انكشاف مباشر لا يخطىء « لادراك باطنى » بحيث يكون ذلك الادراك هو نفسه الفعل موضوع الادراك ؛ وبرنتانو يعنى بكلمة « القصدية » (المشتقة من المصطلح الاسكولائى ، الوجود بالنية) ما نتبينه من كون أكثر الأفعال الدالة على حالات عقلية هى أفعال غير ذات معنى (أو أنها ذات دلالة ضمنية فحسب) ما لم نضع فى اعتبارنا « التعبيرات الدالة على المفعول به » المناسبة التى تقرر « ما » ينصب عليه النشاط العقلى الذى يعبر عنه الفعل • فاذا قيل عنى اننى ألاحظ ، فان ملاحظتى هى « ل » منزل أو شجرة على سبيل المثال ؛ واذا قيل عنى اننى أشك ، فان شكى يدور ـ مثلا ـ « حول » تساوى ٢ + ٢ مع ٤ ؛ واذا قيل عنى اننى مسرور ، فلابد أن يكون هناك شىء ما أنا مسرور « به » •• الخ • وفى الطبعة الثانية من كتابه ينبه برنتانو الى نقطة فى غاية الأهمية هى أن القصدية ليست علاقة بين العقل من ناحية وموضوع ما من ناحية أخرى ، بل هى « علاقية » فحسب أو « شبيهة بالعلاقة » Relativlich ؛ فعلاقة العقل ب « س » من الأشياء تستتبع أن يكون « س » موجودا ، بينما اتجاه العقل الى « س » لا يستتبع ذلك عادة • أما ما يميز موقف برنتانو ، فهو أنه يعتقد أن هذا « الشبه العلاقى » نهائى ولا يحتاج الى مزيد من التحليل •

وبرنتانو فى تصنيفه للظواهر العقلية لا يسلم الا بفئات أساسية هى : (ا) الحاضرات vorstellungen ، والأمر يقتصر فيها على أن شيئا ما يكون حاضرا أمام العقل (ب) الأحكام ، وفيها « يقبل » شىء ما بوصفه واقعا أو تقريرا لواقع ، أو « يرفض » لأنه ليس كذلك (جـ) ظاهرتا الحب والكراهية ، وهما حالتان من القبول أو الرفض لكل منهما جانبا الادراك والنزوع • وليس فى الحالة (ا) تفرقة بين الصواب والخطأ لكن هذه التفرقة توجد فى الحالة (ب) ومعيارها وضوح الشىء بذاته وضوحا Evidenz فى داخل النفس ؛ أما فيما يتعلق بالحالة (جـ) ، فان برنتانو يرى أن بعض أفعال الحب والكراهية أو التفضيل تتصف بطابع هو أنها تبرر ذاتها بذاتها فى داخل النفس ، ذلك الطابع الذى ينتهى بنا الى معرفة ما هو خير مطلق وما هو شر أو ما هو أفضل ؛ فاللذة على سبيل المثال خير مطلق •

بروتاجوراس : ولد فى أبديرا ، وهو السفسطائى الاغريقى الذى ازدهر فى حوالى عام ٤٥٠ ـ ٤٤٠ قبل الميلاد • اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أى أنه معلم التفوق فى الشئون العملية أو المهارة السياسية والبيانية ، وقد عمل فى مدن كثيرة وكان يتقاضى أجرا على تعليمه • وتنسب له عدة كتب فى المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشرى؛وقد هاجم بروتاجوراس الجمود فى كل من الديانة والفلسفة اللتين سادتا فى عصره ، أما عن الآلهة فقد قال : « لا أستطيع أن أعلم ان كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أية صورة هم ، فان أمورا كثيرة تعوق هذا العلم ، فمن غموض الموضوع الى قصر الحياة الانسانية » • وعنده أنه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أى موضوع ، وكل عبارة منها يمكن أن تكون صادقة تبعا لما تحيط بها من ملابسات ؛ فليس هناك صدق واحد مطلق لكى يكتشفه الانسان ما دامت طبيعة الانسان تتدخل تدخلا وثيقا فى أى حكم من الأحكام ، وهذا على الأرجح هو تأويل عبارة بروتاجوراس الشهيرة « الانسان مقياس كل شىء،



برود، شارلی دنبار (۱۸۸۷ -   ).

فهو مقياس أن الأشـيـاء الموجودة موجودة وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة » • ويبدو أن هذه العبارة موجهة بصفة خاصة ضد غلو المدرسـة **الايلية** فى مشـكلة الوجود ، التى كانت موضوعا لفحص نقدى قام به جورجياس أيضـا وهـو معاصر بروتاجوراس • انظر أيضـا **الفلاسفة قبل سقراط** •

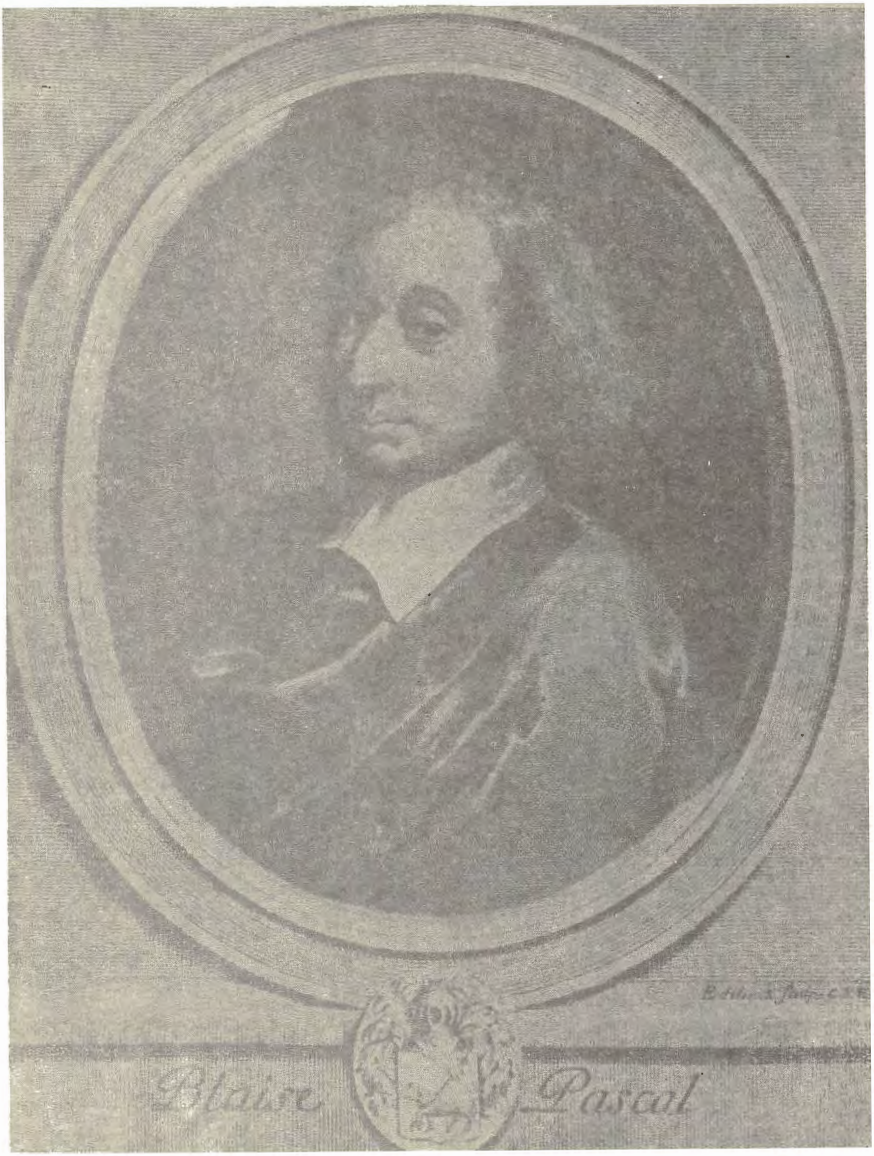
برود ، شارلى دنبار : (١٨٨٧ –) ،
فيلسـوف انجليزى ، وزميـل بكليـة ترينتى بجامعة كيمبردج ، وكان أسـتاذا يشغل كرسى « نايت بريدج » للفلسفة الأخلاقية منـذ سـنة ١٩٣٣ حتى سنة ١٩٥٣ ؛ أما قبل هذه الفترة ، فقد عمل – بعد أن حاضر بكليتى سانت أندروز ودندى – أسـتاذا للفلسفة بجامعة برستول • ولما كان قد تأثر تأثرا شديدا بكثير من فلاسفة كيمبردج السـابقين ومن بينهم **رسـل ومور** وكذلك و • ا • جونسون و **ماكتجارت** (الذى اتخذ برود من فلسفته موضوعا لبحث يستغرق مجلدات ثلاثة) ، فانه لا يدين بالشىء الكثير فى فلسـفته للتأثيرات الأجنبية ولا يدين بشىء على الاطلاق **لفتجنشـتين** وهـو الذى أثر فى معظم فلاسفة كيمبردج تأثيرا عميقا • على أن دراسـته الأسـاسية التى تلقاها فى العـلوم الفيزيقية مقترنة بمزاج رزين حذر هى التى أثرت فى نظرته الى الفلسفة بأكملها ؛ فهو لا يتوقع بل ولا يطالب قط فى نطاق الفلسـفة أن يبـلغ نتائج يقينية ويكتفى بالنتائج اذا جاءت الاحتمالات مرجحة لها • والحقيقة أنه يتحاشى فى أغلب الأحوال أن يورط نفسه فى « أية » نتيجة بعينها مكتفيا بأن يعرض المزايا والعيوب النسبية فى النظريات المتنافسة ؛ فبرود لا يزعم لنفسـه مهمة البناء كلا ولا مهمة الهدم ، لكنه يزعم لنفسه « على أكثر تقدير قدرة أكثر تواضعا (وان كانت مفيدة) هى القدرة على بسط ما هو صعب من الأمور بسطا واضحا وعلى نحو غير مسرف فى سطحيته » • وبينما يعترف بأن الفلسفة التأملية التى تصل الى نتائج عامة عن طبيعة الكون ذات قيمة،وخاصة اذا كانت كالمثالية البريطانيـة لا تغفل الاعتبـارات الاجتماعيـة والأخلاقية والجمالية والدينية ، فانه قد رأى أن هذه الفلسفة لا تصلح له فيتبعها ؛ فهو لم يكتف بأن ينكر على النسقات الفلسفية – حتى ما سيؤلف منها فى المستقبل – أن تكون نهائية فى نتائجها ، بل يشك أيضا فى أن يكون من الممكن لأية محاولة ترمى الى بناء نسق من هذه النسقات أن تكون مجدية قبل أن يحدث تقـدم كبـير فى الفلسفة النقدية • وهى الفلسفة التى تقوم بمهمتين رئيسيتين هما : (١) « أن تحلل وأن تعرف ما يستخدم فى الحياة اليومية وفى العلوم الخاصة من مدركات عقلية » من قبيل فكرة الوضـع المكانى ، وفكرة الشخص ، والعلة ، والمادة ، والتغير ، والادراك الحسى ؛ وعليها بعد أن تقـوم بهذا (٢) أن تنقد القضايا الأساسية التى تتضمن هذه المدركات • هـذا النوع من الفلسفة يحرز تقدما – فى نظر برود – بقدر ما يستبدل بالمعتقدات الغامضـة والغريزية معتقدات واضـحة أخضـعت للتحليل واستطاعت أن تصمد للنقد • وهو فى قيامه ببعض جوانب الفلسفة النقدية بهذا المعنى،فى سلسلة من الكتب الضخمة التى يعنى بعضها عناية خاصـة بمدركات الفيزيقا ، يتبع خطة فى البحث قوامها فى معظم الأحـوال هـو أن يحلل النظريات الحالية وبديلاتها الممكنة وما يقف فى صالحها أو ضدها من الحجج تحليلا دقيقا ؛ كمـا هى الحال مثلا فى كتابه « العقل ومكانه فى الطبيعة » حيث ينظر فى سبع عشرة نظرية فى العلاقة بين العقل والمادة ، والنظرية التى تفوز بأكبـر قدر من حظوته هى احدى نظريات « المادية الطارئة » • وفى هـذا الكتاب وفى غيره من كتاباته ، يوجه برود اهتماما الى البحث النفسى ؛ وان لم يكن على استعداد لأن يسلم بامكان الخلود بمعنى بقاء النفس (وهـذا ما يبحثه بحثا مستفيضا) لأنه يرجـع الظواهر اللاجسمانية المزعومة الى بقاء « عامل نفسى » بعد

الموت ، وهذا العامل كان يشكل مع المخ والجهاز العصبى مركبا كانت الناحية العقلية فيـــه صفة طارئة عليـــه • ولقـــد كتب برود فى الأخلاق أيضا ، وان كانت تفسيراته فى هذا المجال لبعض الفلاسفة الكبار ؛ والأهميـــة التى يعزوها لمؤلفات **هـ • سيدجويك** عرضـــه للشك الى حـد بعيد ؛ على أن أهم مؤلفاته وأعسرها على المتابعة هو كتابه الضخم عن ماكتجارت •

بريثويت ، رتشـــارد بيفان : (١٩٠٠ —) ، فيلسوف انجليزى ؛ أسـتاذ للفلسفة الأخلاقية يشغل كرسى « نايت بريدج » بجامعـــة كيمبردج منذ عام ١٩٥٣ ، عمل منذ ١٩٢٤ زميلا بكليـــة كينجز (كلية الملك) بكيمبردج ، حيث درس الفيزيقا أولا فالرياضة فالفلسفة ؛ وهـــو — وان كان فيلسوفا من فلاسفة العلم — الا أنه قد عنى بأن يضـع تفسـيرا للعقيدة الدينية يجعلها منيعة فى نظر الفيلســـوف التجريبى الممعن فى تجريبيته ، وبأن يقيم الاختيار الأخـــلاقى على أســـاس عقلى مستعينا فى ذلك بتطبيق النظرية الرياضية فى الألعاب على مواقف الصراع (عند اختيار فعل ما) • هذا التطبيق لنظرية الألعاب التى طورها علماء الاحصـــاء هى أهم تجديد فى مؤلفه الرئيسى « التفسير العلمى » ؛ وفيه يستند الى تلك النظرية فى « السياسة البصيرة » عند الاختيار بين فروض احصائية ، وفى هذا الاختيار ما يتيح لنا القيام بعملية رفض (لبعض الفروض)، وبهذا يضمن لنا أن تكون عبارات الاحتمال ذات معنى تجريبى ، وذلك بأن يتيح لهـــا أن تكون « مؤقتـــا » قابلة للدحض عن طريق الخبـرة على أن يخضع الرفض للمراجعة بعد كل ســـلسلة جديدة من الاختبارات ؛ الا أن اتباع هذه الخطة غير ضرورى فيما يتعلق بالحالة القصوى ، حالة العبـــارات الكليـــة التى هى قابلة بطبيعة الحال للدحض « الحاسم » (عن طريق مثل جزئى واحـد من الأمثلة الجزئية السالبة) • ويفسر بريثويت فى نفس الكتاب استخدام « النماذج » والأفكار النظرية والاستدلال الرياضى فى النظريات العلمية، ويناقش أيضا حقيقة القوانين الطبيعية •

بســـكال ، بليز : (١٦٢٣ — ١٦٦٢) ، فرنسى ؛ اشتهر بحق بأنه رياضى وعالم ولاهوتى وواحد من أوائل كبار كتـــاب النثر الفرنسيين أكثر من اشتهاره بأنه فيلسوف بالمعنى الضيق لهذه الكلمـــة • انصرف فى ســـنواته الأولى الى الرياضـــيات والعـــلوم الطبيعية ، وتجاربه على البارومتر مشهورة•وكان ارتقاء أخيه ل « بوى دى دوم » بارشاده تعزيزا حاسما لنظرية ضغط الهواء التى لم تتقدم الا حديثا ؛ فالبارومتر الذى حمله أخو بسكال كان يهبط بانتظام فى أثناء صعوده • وفى عام ١٦٥٤ ، مر بسكال بتجربة عميقة هى تجربة تحوله الدينى اذ أصبح مشايعا قويا لجماعة الجانسنيين ، ومنذ ذلك الحين وجه كثيرا من جهده الى الدعوة والمحاجة فى اللاهوت والدين ، ومع ذلك استمر يعمل فى الرياضيات بين الحين والحين فبذل بعض الجهد فى نظرية شبه الدائرة تمهيدا لنظرية حساب التكامل والتفاضل ؛ وبالاشـــتراك مع فرما وضـع بسكال أســـس النظرية الرياضية فى **الاحتمـــال** • وبعـد وفاته نشر له كتـــابه « الخواطر » وهـــو بالنسبة الى سائر عمله أكبر ما يثير اهتمام الفيلسوف ، وأبرز ما فيه أنه يدلل على معقولية الايمان على أساس أنه ليس ثمة أسس عقلية لا للايمان ولا لعدم الايمان وعلى ذلك لا يكون الايمان أقل معقولية من عـــدم الايمان ؛ وما دام الأمر كذلك فمن الأصوب أن نراهن علىصحة الدين مادامت هذه الخطة تتضمن الكسب اذا كان الدين صحيحا دون ما خســـارة فادحة اذا كان زائفا • والقسم من الكتاب الذى يحتوى على نظرات فى الهندسة فيـــه أيضـــا بعض الملاحظات الصائبة والواضـــحة فيما يتعلق بالتعريف وطبيعة النظم الاستنباطية •

بطرس الأسبانى : ويعرف أيضا باســـم بطرس أسبانوس ، عاش فى القرن الثالث عشر



بسكال، بليز (١٦٢٣ - ١٦٦٢).

ويعتقد البعض أنه بطرس الفونسى ولكنـــه الآن بصفة عامة يعرف على أنه هو نفسه بطرس جوليانى الذى ولد فى لشبونة حوالى عام ١٢١٠ ـ ١٢٢٠ • تعـــلم جوليانى فى باريس وكان طبيبا للبـــابا جريجورى الخامس فى فيتربو عام ١٢٧٢ ، ومطران براجا ، وكاردينال توزكولوم عام ١٢٧٣ ، وانتخب للبابوية باســـم جون الحـــادى والعشرين فى ١٣ ســـبتمبر عام ١٢٧٦ ، وتوفى فى ٢٠ مايو عام ١٢٧٧ نتيجة لانهيار غرفة مكتبه التى كان قد ابتناها قبل ذاك •

وفى رأى ك• برانتل أن كتابه « المجموعة المنطقية » الذى ظل مرجعا أساسيا فى المنطق حتى القرن السابع عشر ، كان ترجمة عن نص يونانى فى القرن الحادى عشر منسوب الى ميخائيل بسيلوس؛ ولكن هذا الرأى سرعان ما دحض ، وقد بات الآن معلوما أن الأصل المفروض يرجع الى نسخة تاريخها بعد ذلك التاريخ بكثير •

ومن الرسائل الاثنتى عشرة التى منها تتكون « المجموعة » ، نجد أن الرســـائل الخمس الأولى وتضاف اليها الرسالة السابعة انمـــا تقابل فى طريقتها الرائعة من حيث الايجاز والصورية كتب « الأورغانون » **لأرســـطو** باستثناء « التحليلات الثانية» ؛ على أن الرسالتين الخاصتين «بالمحمولات» و « المقولات » (٢ ، ٣) قد وضعتا بعد الرسالة التى تقابل بارى ارمنياس،وكان وليم الشيرزوودى قد أخذ قبل ذلك بهذا الترتيب ـ وهو أستاذ ربما كان بطرس قد درس عليه فى باريس ـ وذلك فى كتـــابه « تمهيد للمنطق » • وأما بقية رســـائل المجموعة ، وهى الرسالة السادسة ثم الرسائل الواقعة من ٨ الى ١٢ ، فتكون « المنطق الحديث » ويدور بحثها حـــول « خواص الحدود » والفرض والاطناب وما الى ذلك ، ثم قطعت سلسلة هـــذه البحوث برســـالة اخـــيرة فى « المنطق القديم » وموضوعها المغالطات • ومما يجدر ذكره أن أفضل الشواهد تشير الى ذلك التوليف بين القديم والحديث على أنه توليف أصيل ؛ وشيرزوود له من قبل سابقة فى هذا السبيل •

وطريقة شرح القياس هى الابتكار المأثور فى « المجموعة » ، وهى التى كتب لها أن تكون ذات تأثير كبير ؛ فالمقدمة الكبرى هى التى توضع أولا بحكم التعريف ، والحد الأكبر هو بحكم التعريف الحد الذى يظهر فى المقدمة الكبرى • وهنا يضيف بطرس الى الشـــكل الأول التعريفات التى كان شيرزوود ـ متابعا بوثيوس (بوس) فى ذلك ـ قد ارتآها للشكلين الثانى والثالث فقط • ولقـــد شرح بافاضة ابعاد الاشارة الى النتيجة ابعادا تاما وذلك عن طريق تعريفه للقياس بأنه يتألف لا من ثلاث قضايا بل من اثنتين هما « المقدمتان » ؛ وان هذا الجهاز الماوراء المنطقى ليتميز بطبيعة الحال من التحديد الذى يظهر بعد ذلك بكثير ، والذى يقرر بان المقدمة الكبرى ـ التى تعرف بأنها تحتوى على الحد الأكبر ، ثم يعرف هذا الحد الأكبر نفسه بأنه محمول النتيجة ـ يجب أن توضع أولا • على أن هناك من المسوغات ما يجعلنـــا نرى أنه فى القرنين السادس عشر والسابع عشر قد أسىء فهم الطريقة البطرسية على أنها تأكيد لهذا القول ، وأن عـــدم التمييز بين مجموعتى التعريفات هو الذى كان سببا فى قيام هذا المبدأ الغريب وانتشاره •

ولقد كتب بطرس كذلك « تآلف المقولات » الذى نجد فيه المبدأ القائل بأنه « عندما تسلب قضية عطفية بأكملها ، فلا ينسحب السلب على أى جزء واحد من جزءيها ، ويجوز أن يكون اما هذا الجزء واما ذاك صادقا » ؛ وتلك هى احـــدى حالتى التعادل القائمة بين السلب والشرط المتصل والشرط المنفصل ، وهو التعادل الذى كان فيما مضى ينسب الى دى مورجان وأما الآن فكثيرا ما يسمى باســـم **وليم الأوكامى** •

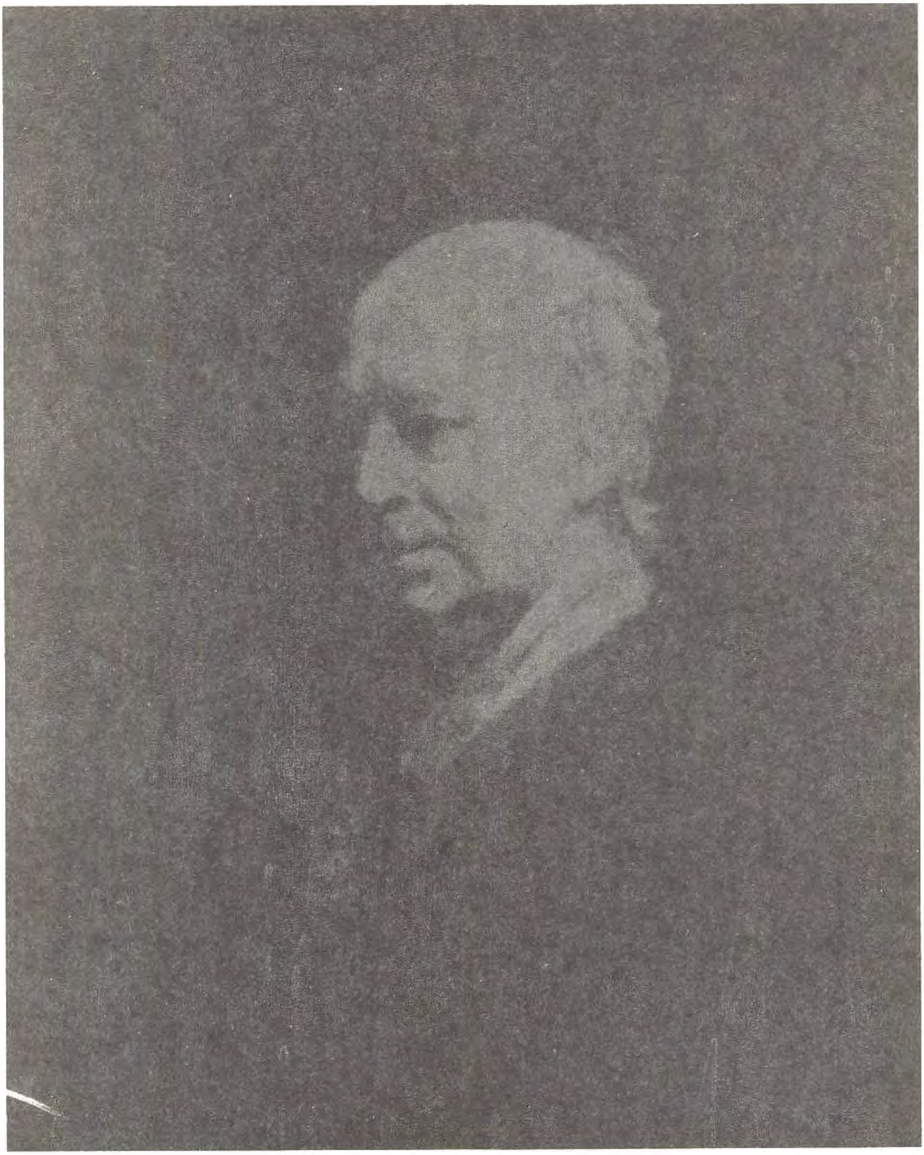
بلاك ، ماكس : (١٩٠٩ ـ   ) ، ولد فى روسيا ، لكنه تلقى تعليمه النظامى فى انجلترا ،

ويشتغل بتدريس الفلسفة فى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٠ ، وهو يعمل فى الوقت الحاضر أستاذا للفلسفة بجامعة كورنل٠على أن الاهتمامات الرئيسية لبلاك باعتباره أستاذا للفلسفة منصبة على أسس المنطق والرياضة ، وعلى نظرية المعرفة وفلسفتى اللغة والعلم ؛ ويميل فكره بحكم مزاجه الى النزعة التجريبية والنزعة التحليلية ، وهو ما انفك مناصرا غيورا لكل من الادراك الفطرى السليم والمعرفة العلمية ضد شتى أشكال النقد المعادى لهما ٠ وعلى الرغم من أنه قد تأثر فى نظرته **برسل ومور وبالوضعيين المناطقة** ، الا أنه ما انفك ناقدا نافذا لكثير من المبادىء التى يناصرها هؤلاء المفكرون، يضاف الى ذلك أنه وان كان ملحوظ المكانة فى نشره للمنهج اللغوى فى التحليل الفلسفى المرتبط **بفتجنشتين** ، الا أنه لم يكن تابعا متمسكا تمام التمسك بسنن هذه الطريقة سواء فى استخدامه منهج التحليل اللغوى أو فى اختياره للمشكلات التى طبق عليها هذا المنهج ؛ بل لقد كان بلاك — على العكس من ذلك — غير ملتزم باتجاه معين فى فلسفته ، وقد استخدم مجموعة متباينة من الطرق الفنية العقلية استخداما سليما فى مناقشاته لمشكلات معينة تفاوتت أنواعها تفاوتا بعيدا ٠

لقد أكد بلاك اهمية تمحيص المسائل الفلسفية تمحيصا ينصب فيه الانتباه الدقيق على السياق (اللغوى) الذى تتحدد به معانى الألفاظ التى ترد فى صياغة هذه المسائل ؛ وقد حاول أن يثبت أن كثيرا من المشكلات الفلسفية التقليدية (مثل المشكلة المتصلة بما اذا كان فى استطاعة المرء أن يعرف أن عقول الآخرين موجودة، أو مشكلة البرهنة على سلامة الاستدلالات الاستقرائية على نحو شامل) هى مشكلات زائفة ، ومرد ذلك الى حد كبير هو أن العبارات التى تصاغ فيها هذه المسائل تخرج على هذا الشرط الذى يقتضيه التحليل السياقى٠ الا أن بلاك لم ينشر بعد أى بحث منسق يتناول فيه فلسفة اللغة أو فلسفة العلم ، وان كان قد قام بتحليلات بناءة هامة لعدد من الأفكار الأساسية فى هذين الموضوعين ؛ وهو على وجه الخصوص لم يقتصر على أن أخرج تحليلات نقدية لكثير من فلسفات الاستقراء التقليدية والمحدثة ، بل وضع أيضا تخطيطا لطريقة استقرائية القصد منها اضفاء المشروعية على مبادىء الاستدلال الاستقرائى دون استعانة بافتراضات تصادر على المطلوب ٠

بلانشارد ، براند : (١٨٩٢ —) ، أشهر من يمثل فى الفلاسفة الأمريكيين وجهة نظر تطورت عن **المثالية** المطلقة التى ازدهرت فى أكسفورد فى الجزء الأول من هذا القرن ٠ وأهم مؤلفاته كتابه « طبيعة الفكر » (١٩٣٩) ، وهو يصف فى هذا الكتاب تطور الفكر البشرى وصفا يقوم على أساس نفسى من ناحية وعلى أساس منطقى من ناحية أخرى ؛ فهو يرى أن فى امكاننا — بل وعلينا — أن نصف الفكر على أساس نفسى ، لكننا لن نتمكن من فهم تطوره ما لم ننظر اليه على أنه يهتدى فى تطوره بمثل منطقى أعلى ٠ والمثل المنطقى الأعلى نسق فلسفى كذلك النسق الذى يتصوره القائلون بنظرية الاتساق فى **الصدق** ، وفى هذا النسق ترتبط جميع الأفكار بعضها ببعض على نحو ضرورى ؛ وعلينا أن نبحث عن الضرورة أينما اتجه تفكيرنا ، أما المحاولات التى تسعى الى أن ترد الضرورة الى ما هو تجريبى كما هو الحال عند **هيوم** فى العلية ، أو الى تحصيل الحاصل كما هو الحال فى النظريات التى تقال عن **القبلى** سواء كانت فى صورتها التقليدية أو فى صورتها اللغوية ، فيتخذ منها بلانشارد هدفا لهجوم لا يفتر ٠

بنتام ، جيريمى : (١٧٤٨ — ١٨٣٢) ، هو زعيم القائلين **بمذهب المنفعة** من الانجليز ٠ ولد فى لندن ابنا لوكيل دعاوى ثرى وتلقى من التعليم ما يؤهله لمهنة أبيه ؛ لكن اهتمام بنتام بالقانون كان من ضرب آخر : ذلك أنه لما قرأ هلفيتيوس وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، تأثر « بمبدأ السعادة القصوى » بصفة خاصة ، وهو



بنتام، جيريمى (١٧٤٨ - ١٨٣٢).

المبدأ الذى أخذه هلفيتيوس عن جوزيف بريستلى. ومن ذلك الحين فصاعدا ، كرس بنتام حياته لاقامة أساس علمى للتشريع والقضاء ؛ وجعل بنتام مهمته الأولى أن يدحض أساس « القانون الطبيعى » والسابقة التاريخية ، ذلك الأساس الذى بنى عليه بلاكستون دفاعه عن الدستور البريطاني. وقد انتهى به اهتمامه بنظرية القصاص الى أن يصمم سجنا نموذجيا أو « بيتا للمراقبة » ، وهى خطة وافقت عليها الحكومة وان لم تنفذها قط . وفى عام ١٧٨٥ سافر بنتام الى روسيا ليزور أخاه صموئيل الذى كان يعمل مهندسا بالحكومة، وما ان عاد الى انجلترا حتى استأنف جميع أنواع الاصلاح القانونى والاجتماعى والاقتصادى والتربوى مطبقا فى كل نوع من أنواع الاصلاح منهجه الذى لا يكل ، « منهج التفاصيل » . وبعد سنة ١٨٠٨ كان من جراء تأثير **جيمس مل** فيه أن صار نصيرا من أنصار التشريعات النيابية والاصلاح الجذرى للبرلمان ؛ وكان فى ذلك الوقت قد كون دائرة من الأصدقاء والتلاميذ الذين كان يعهد اليهم فى كثير من الحالات بمراجعة الأسلوب فى مخطوطات كتبه أو بنسخها أو بترجمتها ؛ من هنا عادت عليه ترجمة « دومون » الفرنسية لمؤلفاته بشهرة عمت أوربا ، وأصبح ملهما وهاديا لأنصار مذهب الأحرار فى جميع أرجاء العالم . وتوفى بنتام أثناء فتنة قانون الاصلاح ، ويمكن مشاهدة جثمانه المحنط فى الكلية الجامعية التابعة لجامعة لندن ، والتى كان بنتام أحد مؤسسيها الرئيسيين .

يقدم بنتام نظريته الأساسية فى المنفعة فى كتابه «مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع» (١٧٨٩)، وفى هذا الكتاب يرى بنتام أن ما يحفز الانسان الى العمل دائما هو رغبة لتحصيل لذته الخاصة أو لتجنب ما يعرض له من ألم ؛ « فلقد أخضعت الطبيعة بنى الانسان لحكم سيدين ذوى سلطان هما « الألم » و « اللذة » .. انهما يتحكمان فينا تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه من أمور » . هذا مبدأ نفسى أو ميتافيزيقى ؛ أما المبدأ الأخلاقى ، فهو أن علينا أن نستحسن الأفعال أو نستهجنها وفقا لما تتسم به من اتجاه الى زيادة أو نقص مايعود على الأطراف المعنية فى هذه الأفعال من سعادة أو نفع أو لذة أو خير ؛ فاذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال ، كان علينا اذن أن نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع . ويفرق بنتام فى نظريته بين أحكام الاستحسان أو الاستهجان من ناحية ومجرد الحب أو الكراهية من ناحية أخرى ؛ فالانسان لابد أن « يحب » ما يرى فيه نفعه . لكنه يعد الفعل « صوابا » اذا رأى أو اعتقد أنه سيجلب أقصى قدر من النفع أو السعادة على جميع من يتأثرون به ، أى أكبر قدر ممكن من اللذة « كيفما كان توزيعه » بين الأشخاص (المعنيين فى الفعل) ؛ واذن فلكى نطلق أحكاما خلقية فلا مناص لنا من أن نقيس الآلام واللذائذ وأن نقارن بين ما يخص أحد الأشخاص من آلام ولذائذ بما يخص الآخر منها . ويقدم بنتام سبعة « اعتبارات » علينا أن نضعها نصب أعيننا (فى قياس الآلام واللذائذ) ، وهى : شدة اللذة (أو الألم) ، ومدتها ، ودرجة يقينها ، وقربها ، وخصوبتها (أو قابليتها لانتاج مزيد من اللذات) ، وخلوصها (قابليتها لأن تحدث دون أن تعقبها آلام)، ومداها ــ أى عدد من يتأثر بها من أشخاص . وهناك أنواع مختلفة من اللذة ؛ فثمة لذات فى الشعر وفى توافه الأشياء ، بل وفيما يقوم به المجرمون من جرائم دنيئة ؛ وليس للقاضى النزيه أن يسقط نوعا من اللذة من اعتباره لا لشىء الا لأنه لم يتح له أن يلتذ به . ويرفض بنتام التقاليد والسلطة الدينية و « الحدس » الشخصى للحقيقة الخلقية ، والقواعد العامة الوحيدة التى يسلم بها هى قواعد القانون ؛ وهو يخضع هذه القواعد للاختبار بمقياس المنفعة : فهل تؤدى المراعاة العامة لهذا القانون الى زيادة السعادة الانسانية الى أقصى درجة يمكن الوصول اليها ؟ أما فيما يتعلق بالسلوك الشخصى ، فان بنتام يود أن يستغنى عن القواعد تماما ؛ اذ ينبغى للانسان أن يختار

الفعل الذى يصل بلذته الى أقصى مداها لا الفعل الذى تمليه عليه أية قاعدة .

فكيف يمكننا أن ندفع أفراد الناس ـ وهم الذين لا يحفزهم الا ما يتوقعون لأنفسهم من نفع ـ الى التصرف على نحو يؤدى الى السعادة العامة ؟ ويجيب بنتام عن هذا السؤال بما يلى : (١) القانون بقصاصه ، والرأى العام بجزاءاته من ثواب وعقاب يحولان بين الناس وبين ان يأتوا منالأعمال مايضاد الصالح العام . (٢) المنفعة الذاتية المستنيرة تدل الناس على أن فى الصالح العام فى أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة . و « ينتج » القانون انسجاما مصطنعا بين صالح الفرد والصالح العام ، فمن يتجه الى الكسب عن طريق الجريمة لابد أن يتبين ـ حيث يقترن الجرم بالقصاص ـ أن كفة الشقاء هى الراجحة . الا أن التربية « تكشف » انسجاما لا شك فيه بين المصالح ؛ اذ يبدو علىوجه الخصوص أن مبادىء الاقتصاد السياسى تقدم براهين علمية جديدة على ما للتعاون من أثر فعال .

لقد ورث بنتام ـ ثم طوع ـ تعاليم **لوك** و**هيوم** وبريستلى وتلامذة لوك من الفرنسيين ، وقد جاء تأثيره متنقلا من **ج . س . مل** ، الى **هنرى سيدجويك** ، الى **ج . ا . مور** بصفة خاصة وقد كان لهذا التأثير رد فعل عنيف فى كتاب **ف . هـ . برادلى** « دراسات أخلاقية » (١٨٧٦) . والهدف الرئيسى الذى يوجه اليه النقد فى فلسفة بنتام هو المبدأ القائل بأن الناس لا يسعون الا الى لذتهم الخاصة ؛ فليس هذا المبدأ صحيحا اذا فهمنا اللذة بمعناها المألوف ، ولا يمكن التسليم به الا باعتباره تحصيلا لحاصل ، فكأنما نقول انالناس يسعون الى مايريدون أو ما يعتقدون أنه سيكون (بمعنى ما) خيرا لهم ؛ فاذا كان « الخير » و « اللذة » و « النفع » تعنى كل ما يهدف الناس اليه كائنا ما كان ، فمن العبث اذن أن ننصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، لأن هذه النصيحة لا تقدم لهم أى توجيه كائنا ما كان .

لكن الواقع أن بنتام لم ينصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، انما قدم لهم نصيحة بعينها وهى أنهم ينبغى عليهم أن يفعلوا ذلك بطريقة تتيح للناس على اختلافهم أقصى قدر من الخير « كما يرونه هم » (وهذا يعنى « مما يعتقدون أنه سيؤدى الى خيرهم » مادام الأمر متروكا لتقديرهم) ، فقولنا ان هذه هى الطريقة المثلى التى يحصل بها الانسان على أقصى قدر من سعادته ليس تحصيلا لحاصل . على أنه لابد من أن نضيف الى الحجج التى حاول بنتام أن يدعم مبدأه بها الالتجاء الى القوة (فى بعض الحالات) ، لكنها القوة التى قد تساعد على أن يغير الانسان من رأيه .

بوبر ، كارل . ز : (١٩٠٢ ـ) ولد وتعلم فى فيينا ، وعمل محاضرا أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من ١٩٣٧ الى ١٩٤٥ ، ثم أستاذا للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد . وكانت اسهاماته الرئيسية فى منطق العلم ؛ وعلى الرغم من أنه لم يشارك فى الاتجاهات الأولى نحو مذهب الظواهر الذى أخذت به **جماعة فيينا** ، ولا فى التفسير الأداتى للنظرية العلمية التى ذهب اليها بعض أنصار التجريبية المنطقية فان الاتجاه العام لفكره يماثل الاتجاه الذى يرتبط فى الأذهان بهذه الحركة الفلسفية .

ولقد وضع بوبر فى كتابه الأول الذى ظهر فى عام ١٩٣٤ وترجم الى الانجليزية فى عام ١٩٥٩ بعنوان « منطق الاستكشاف » ، وضع تعريفا للعبارات العلمية بأنها تلك التى تنكر على شىء ما يمكن تصوره تصورا منطقيا أن يتحقق بالفعل ؛ وتبعا لذلك لا يكفى لكى تعد العبارة علمية أن تكون هنالك بينة من المشاهدات التى تؤيدها ، بل انه من الضرورى لمثل هذه العبارة أن تكون قابلة لأن تدحض بوساطة حادث ما ممكن الحدوث وذى مكان وزمان محددين ، وهو حادث لو وقع لجاء مثلا على امكان لا يندرج تحت تلك العبارة . وان هذه السمة فى العبارات العلمية لهى التى يرى بوبر

أنها تميز العلم من الميتافيزيقا ، وهو لذلك يقترح صيغة معدلة للفكرة التى تفسر **الاحتمال** بالتكرار النسبى للحدوث ، لكى يجعل العبارات المحتملة الصدق قابلة لأن تدحض وبالتالى تكون عبارات علمية ، ولكنه يضع كذلك تصورا للاحتمال المنطقى ــ يختلف عن فكرة تكرار الحدوث ــ وهو تصور يعتقد أنه أنسب لتقدير قيمة الشواهد التى يستشهد بها على صحة فرض علمى معين (انظر **كارناب**) • ويشتمل الكتاب ــ بالاضافة الى ذلك ــ على نقد عنيف لنظرة بيكون الى المنهج العلمى (والذى يسميه « بالاستقرائية الكاذبة ») ويبرهن على أن استخدام منهج الاستنباط من الفروض هو الصفة المميزة للعلم الحديث •

وربما كان بوبر أوسع شهرة بكونه مؤلف كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه » (الذى ظهر فى عام ١٩٤٤ وظهرت طبعته الثانية فى عام ١٩٥٠)، فبالرغم من احتواء الكتاب على نظرات عدة فى منطق العلوم الا أنه قبل كل شىء نقد صارم للفلسفات الاجتماعية (وبخاصة فلسفات **أفلاطون وهيجل وماركس**) التى تقلل من أثر الجهد الفردى الانسانى وتشارك فى الايمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخى ؛ ويعارض بوبر مثل هذه الفلسفات مدافعا عن سير المجتمع سيرا يواجه كل موقف بما يناسبه ، فذلك هو المنهج العلمى السديد الذى نتناول به المشكلات الاجتماعية •

بوزانكت ، برنارد : (١٨٤٨ ــ ١٩٢٣) ، ولد فى آلنويك بانجلترا ؛ اعتزل التدريس بأكسفورد فى عام ١٨٨١ ليكرس بقية حياته للتأليف وللعمل الاجتماعى ، وكان آخر فيلسوف بريطانى يؤلف نسقا فلسفيا كاملا يستوعب جميع أنماط الخبرة الانسانية • تأثر فى فلسفته **بهيجل** على وجه الخصوص ، وهى فلسفة قد أقامها على أساس تصور الفردية اذا فهمنا الفردية بمعنى الانسجام بين مجموعة متباينة من الفروق ، واذا فهمنا الفرد بمعنى « الكلى المتعين » فى مقابل « الكلى المجرد » مما نجده فى الاستدلال العلمى الذى يعمل مستعينا بقوانين عامة وبحذف الفروق وقد رأى بوزانكت فكرة الفردية هذه متمثلة فى أشخاص البشر ، وفى الأعمال الفنية ، وفى الدولة ، وعلى نحو فائق فى المطلق باعتباره المثل الأعلى النهائى الذى يجاوز هذه « الكليات المتعينة » الجزئية ويوحد بينها •

الا أن بوزانكت فى الفترة الأخيرة من حياته قد **تأثر** ب • ف • ه • **برادلى** على نحو أكبر مما تأثر بهيجل ، وأصبح أكثر تشككا فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك ما نواجهه فى الخبرة من توحدات ؛ ومن هنا كانت فردية أى شخص أو أية صورة تتطلب تصورا لنمط من أنماط التوحد يستحيل فيه تمييز الفروق علىذلك النحوالواضح، ولا يمكن أن تربط فيها العناصر على ذلك النحو العقلى الذى افترضه هيجل •

بول ، جورج : (١٨١٥ ــ ١٨٦٤) ، ولد فى لينكولن بانجلترا ؛ وهو وان كان قد علم نفسه بنفسه من أول الشوط الى آخره ، فقد صار رياضيا ممتازا ، وعين فى عام ١٨٤٩ ليشغل كرسى الرياضة بكلية كوينز (كلية الملكة) بجامعة كورك ؛ وكان قدنشر قبل ذلك بعامين كتابا مختصرا بعنوان « التحليل الرياضى للمنطق » أصبح يعد بمثابة الخطوة الرئيسية الأولى نحو المنطق الرياضى الحديث • وعلى الرغم من أن كتابه « بحث فى قوانين الفكر » الذى نشر فى عام ١٨٥٤ قد حظى بشهرة أكبر مما فاز به الكتاب الأول من شهرة ، فان أهميته ترجع بصفة خاصة الى أن بول قد طبق فيه جبره المنطقى على نظرية الاحتمال.

أثبت من سبقه من الرياضيين ، وخاصة جريجورى وبيكوك ، أن من الممكن استخدام الطرق الجبرية لتصوير علاقات بين كائنات أخرى غير الأعداد ؛ والفكرة الأساسية التى يقوم عليها منطق بول هى استخدام بعض الطرق التى تناظر طرق

الجبر العادية فى جوهرها ، استخدامها فى تناول المتغيرات تناولا رياضيا بحيث تشـــير س ، ص ، ع ··· الى الفئات ، ويشير الرمز ١ والرمز صفر الى الفئة الكلية والفئة الفارغة على التعاقب (وان لم يكن بول هو الذى أدخل استخدام هذين المصطلحين). واذا كانت « س » ــ فى منطق بول الرمزى ــ تشير الى فئة ولتكن فئة الأشياء الحمراء ، فان « ١ ــ س » أو « $\overline{\text{س}}$ » ــ اذا آثرنا الايجاز ــ تشير الى الفئة المكملة لها من الأشياء ، وهى فئة الأشياء التى ليست حمراء · ولقد أدخل بول عمليات مقابلة لعمليات الجمع والطرح والضرب فى الجبر العادى ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشـــياء الحمراء ، و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة ، كانت « س ص » اذن تمثل حاصل ضرب الفئتين ، أى الأشياء التى هى حمراء ومربعة معا ؛ أما « س + ص » فتمثل فئة الأشياء التى اما أن تكون حمراء أو مربعة ، ولكن لا تتصف بالصفتين معا · (هـــذا المعنى الحاسم لعلامة « + » يميز جبر بول عن معظم المؤلفات التالية فى الجبر المنطقى) ·

وبهذا الترقيم يمكننا أن نشير الى مجموعة محدودة من العبارات ذات الأهمية المنطقية ، فعلى سبيل المثال :

كل الناس فانون

تصبح : س (١ ــ ص) = صـــفر أو ــ
س $\overline{\text{ص}}$ = صفر

(أى أن « فئة الناس الذين ليسوا فانين ليست فارغة ») ·

زد على ذلك أننا نستطيع أن نربط بين هذه التعبيرات ونجرى عليها عمليـــات منطقية وفقا لقواعد الجبر لكى نستخلص منها تعبيرات أخرى ، وبهذه الطريقة نحل المشكلات المنطقية التى تتضمن علاقات منطقية تقوم بين الفئات ؛ ومن بين هذه المشـــكلات القياس البسيط الذى ينتمى للمنطق التقليدى ، وعدد كبير من المشكلات الأخرى الأكثر من ذلك تعقدا ·

وفى تطبيق آخر للجبر على القضايا الشرطية، كاد بول يكتشف طريقة قائمة الصدق التى طورها فيما بعد تش · س · **بيرس** والمناطقة المحدثون ؛ وقد طورت أفكار بول على يدى خلفه من المشتغلين فى هذا الميدان وخاصة شريدر ، ودراسة جـبر بول فرع معترف به فى الرياضة المحدثة ·

بونافنتورا : (١٢٢١ ــ ١٢٧٤) ، كان هذا هو الاســم الذى أطلق على جون الفيدانزى الذى أعلن قديسا فى عام ١٤٨٢ ؛ ولما كان بونافنتورا قد ولد فى ايطاليا ، فقد انضم الى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى ، ودرس على الاســـكندر الهاليسى بباريس ، وهنـــا تولى فيمـــا بعـــد الكرسى الفرنســـيسكانى للاهـــوت معـــاصرا لقســـميه الــدومينيكانى **توماس الأكـوينى** ؛ وقـــد توفى بونافنتورا عام ١٢٧٤ بينما كان مشتركا فى مجمع ليون ·

نستطيع أن نجد مبادئه الفلسفية فى شرحه على « أحكام » بطرس اللومباردى بصفة خاصة ، وفى رسالتيه القصيرتين ، وهما : رسالته فى « سبيل النفس الى الله » ورسالته فى « ارجاع الفنون الى اللاهوت » ·

وقد كان تاليف بونافنتورا فى باريس معاصرا للمجادلات التى ثارت نتيجة لما كان لمجمـــوعة الكتب العلميـــة **لأرسـطو** من وقع على الغرب ، وللأهمية المتزايدة التى كانت تكتسبها **الرشدية** فى الجامعات ؛ ويمكننا أن نتفهم موقفه الفلسفى على خير وجه اذا نظرنا اليه باعتباره رد فعل محافظ نسبيا من جانب رجل كان لاهوتيا قبل كل شىء ، وباعتباره عودة الى صياغة تفصيلية منسقة لما فى كتابات **أوغسطين** من مضمون فلسفى أفلاطونى · من هنا كنا نجد فى بونافنتورا العرض الصريح



بويس، أنيسيوس (ح ٤٨٠ - ح ٥٢٤).

المتقن الصياغة للدعاوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الانسان بالله ، والعلل المولدة لمعلولاتها ، والنفس من حيث هي جوهر ، ونظرية اشراقية في المعرفة ·

كل تأمل صحيح هو فى نظر بونافنتورا بحث عن الله ، وقد يبتدىء هذا التأمل ببحث العالم الفيزيقى الذى يحمل طابع خالقه Vestigia Dei الا أن الانسان لا يستطيع أن يبدأ فى احراز المعرفة الحقة الا بدراسة ذاته وبالتعرف على نفسه التى هى صورة الله imago Die · فالانسان ـ عن طريق تدريب ذاكرته وعقله وارادته تحت سلطان الاشراق الالهى ـ ينتهى الى تأمل الله لا بوصفه علة عن طريق معلولاته ، ولكن على نحو مباشر وفى حالة من الجذب ·

ولئن كان **دونس سكوت** قد أصبح فيما بعد أستاذ الفرنسيسكان الرسمى ، فلعل بونافنتورا الأستاذ السيرافيمى كان أصدق تمثيلا لنظرة النظام الفرنسيسكانى ، تلك النظرة ذات الطابع الدينى العميق ·

بويس ، انيسيوس مانليوس سيفرنيوس :
(حوالى ٤٨٠ ـ حوالى ٥٢٤) ، ولد فى روما لأسرة كبيرة من الأشراف هى « أسرة أنيسيا » ؛ وقبل بويس أن يشتغل بالخدمة العامة فى حكومة تيودوريك ملك فرع الأوستروجوت بايطاليا ، وبلغ فى خدمته منصبا عاليا ، لكنه اتهم فيما بعد بما يشينه نتيجة لدس سياسى دبره له أعداؤه ، ونفذ فيه حكم الاعدام · وقد الف بويس أشهر مؤلفاته «العزاء الفلسفى» حينما كان فى السجن؛ الا أن أهمية بويس فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الى تاليفه « العزاء » فحسب ، لكن لعلها ترجع ـ وبمقدار أكبر ـ الى محاولته أن يترجم وأن ينقل الى الغرب اللاتينى حكمة الاغريق كاملة ·

كان مقصده الذى أعلن عنه هو أن يترجم جميع مؤلفات **افلاطون وارسطو** وأن يشرحها ، لكنه لم ينجز مما أعلن عنه الا ترجمة كتابات أرسطو المنطقية بالاضافة الى كتاب فورفوريوس التمهيدى وهو « ايساغوجى » ؛ الا أن هذه الترجمات ظلت مدى قرون هى المرجع الوحيد الميسور للفكر الغربى للاطلاع المباشر على فلسفة أرسطو ·

وفى شرحه الذى كتبه على « ايساغوجى » فورفوريوس ، أباح لميوله الأفلاطونية ـ وان كان يقدم حلولا أرسطية فى مواضع أخرى ـ أن تنتهى به الى الصياغة الشهيرة لمشكلة **الكليات** ، وهى كما يلى : « هل الأجناس والأنواع موجودة فى الواقع الغيبى أو أنها لا توجد الا فى العقل والذهن فحسب ؟ » · وقد كانت هذه الصياغة بمثابة نقطة انطلاق ، وحجر عثرة على حد سواء ، فى سبيل الجدال الذى لعب دورا كبيرا فى المرحلة المبكرة من تفلسف العصور الوسيطة ·

على أن بويس كان فضلا عن ذلك أداة هامة فى أن ينقل (الى الغرب اللاتينى) معرفة بمناهج اليونان العلمية عن طريق ترجماته ، وتصنيفه للعلوم الرياضية الأربعة وهى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك ؛ هذا البرنامج الرباعى للدراسة الذى يعقب البرنامج الثلاثى ، وهو يشمل النحو والخطابة والجدل ، كان بمثابة خطة منهجية فى التربية عن طريق « الفنون الحرة السبعة » · وبعد أن اكتملت صياغة هذا المقرر الدراسى على يدى كاسيدورس وايزيدور الاشبيلى فيما بعد ، ظل سائدا فيما بعد « العصور المظلمة » فى مدارس الأديرة والبلاط فى الغرب ، حتى أصبح راسخا كل الرسوخ فى النظام الجامعى بالعصور الوسطى·

وقد أصبحت صحة انتساب كتاباته اللاهوتية اليه أمرا مسلما به تسليما كاملا فى الوقت الحاضر؛ وفى هذه الكتابات أيضا يضع بويس لورثته نموذجا للمنهج اللاهوتى وللتطبيق الصارم **للمنطق** فى تحليل التعاليم المسيحية ، وهو نموذج قد أصبح طرازا يحتذيه من تلاه من اللاهوتيين ·

واننا لا نبالغ أخيرا اذا أكدنا اهمية « العزاء الفلسفي » فى تاريخ الفكر الأوربى ؛ فليس هناك كتاب لقى اطلاعا أوسع مما لقيه هذا الكتاب من اطلاع ، وقد ترجم فى وقت مبكر الى اللغات الدارجة ·

فى الأقسام الافتتاحية من الكتاب يقدم لنا بويس على لسان السيدة « فيلوصوفيا » (أى الفلسفة) الاجابات التقليدية للحكمة الوثنية من **رواقية** وأفلاطونية ردا على شكوى بويس مما نزل به من كوارث ؛ ثم يتجه النقاش وجهة ايجابية بفضل ما يعتنقه المؤلف من معتقدات مسيحية ، فيكشف بالتحليل عن أن قوام الخير الحقيقى هو الاتحاد بالله ؛ ثم تُتلو ذلك مناقشة للمشكلة الناتجة عن وجود الشر فى عالم تحكمه عناية الهية خيرة ، وللصعوبة التى نلقاها اذ نحاول اقامة علاقة بين الفاعل الانسانى الحر وعلم الله السابق ·

لقد كان كتاب « العزاء » وسيلة لنقل الحكمة القديمة ، كما كان طرازا يحتذى لآلاف السنين التالية أيضا ·

بيرس ، تشارلس ساندرز : (١٨٣٩ — ١٩١٤)،ولدفى مدينة كيمبردج بولايةمساشوستس، وهو ابن بنجامين بيرس الذى كان فى ذلك الوقت رائد أمريكا فى العلوم الرياضية · والكثير من نشأة تشارلس الأولى كان علميا ؛ فقد حصل على الماجستير فى الرياضيات ، وفى عام ١٨٦١ كان أول من حصل على بكالوريوس العلوم فى الكيمياء من جامعة هارفرد ، واتجه الى الفلسفة عن طريق قراءته شيلر ثم سيطر عليه **كانت** فيما بعد · ولقد اتصل بيرس بمعظم زعماء الفكر الأمريكيين فى زمنه ومن بينهم **جيمس** ورايت وهولز ، ولكنه لم يظفر الا بقليل من التقدير الأكاديمى ، ولم يعين قط فى أى منصب جامعى دائم ، فامضى معظم الشطر الأخير من حياته فى شبه اعتزال حتى مات فى فقر نسبى عام ١٩١٤ · ولقد نشر بيرس فى أثناء حياته عددا من المقالات الفلسفية ولكنه لم ينشر كتابا فى الفلسفة ، وظل الكثير من عمله الممتاز غير منشور حتى نشر محررا فى « مجموعة أبحاث تش·س· بيرس » (٨ مجلدات : ١٩٣١ — ١٩٥٨) ·

نظرية المعرفة :

ان المشكلة المركزية فى نظرية **المعرفة** الحديثة هى التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر ، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا · وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة **لأرسطو** اذ اعتبر أن العقل انما يكتشف نظاما كان من قبل موجودا فى الواقع ، حتى جاء كانت فقلب الوضع الأرسطى وزعم أن النظام فى معرفتنا يأتى من العقل وحده ؛ وتقبل بيرس المشكلة الحديثة وقدم لها حله الخاص.

بدأ بيرس بالقول بأننا على وعى بكوننا نتصل فى خبرتنا بالواقع مباشرة ، ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أو لم نفكر ؛ أضف الى ذلك أننا اذا أردنا اجتناب المفاجئات غير السارة فانه يجب علينا أن نسعى لأن نكيف سلوكنا مع هذه الأشياء ، والى هنا يتفق بيرس مع أرسطو · ولكن من الواضح أننا نتعامل مع الأشياء تبعا لما لدينا عنها من افكار ، بيد أن أفكارنا ان هى الا تكوينات (عقلية) كوناها بعد اختيار عناصرها ، فهى مؤسسة على خبرة جزئية بالأشياء ، هذه الخبرة تكون مصبوغة بتاريخنا وظروفنا ومرمانا · والقول بطبيعة المعرفة الاختيارية أدى ببيرس الى الاتفاق مع كانت على أن العقل يشيد — بمقدار ما — النظام فى المعرفة ؛ ثم أخذ بيرس بعد ذلك فى بيان أننا لو أمعنا النظر فى حقيقة « الفكرة» أو « المدرك العقلى » لاستطعنا التوفيق بين ما هو صحيح من بين التفسيرات المتعارضة عند كل من أرسطو وكانت ·

وفى الاجابة عن سؤال : ما هو المدرك

العقلى ؟ صاغ بيرس فى عام ١٨٧٨ قاعدته **البرجماتية** الشهيرة : « تدبر الآثار التى يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذى نفكر فيه وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع ».وهو يوضح قاعدته بقوله ان فكرتنا عن « النبيذ » لا تعنى شيئا « الا ما له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة» ، وكذلك أيضا اذا قلنا عن شىء ما انه « صلب » فانما نعنى « انه لن يخدش بوساطة مواد أخرى كثيرة » • ويجمل بيرس رأيه قائلا « ان فكرتنا عن أى شىء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة » ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ؛ فالمعرفة الصحيحة ، أى الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع • ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التى عرف أهميتها من العلم الحديث ؛ والواقع أن كل أفكارنا فى رأى بيرس شبيهة بالفروض العلمية •

وقاعدة بيرس التى صاغها عام ١٨٧٨ تحتوى على الجذور الأولى لآرائه التى جاءت فيما بعد ؛ الا أنه قد غالى فى صياغتها مغالاة تستبعد كثيرا من أفكارنا عن الأشياء المادية ؛ فقد ظن للوهلة الأولى أنها لا تترك مكانا لأية فكرة من قبيل الخير الأخلاقى ، فمثل هذه الفكرة الأخيرة ــ وهى فكرة مهمتها التنظيم ــ لا تؤدى الى تحقيق حسى مباشر وانما هى تحكم سلوكنا فى معاملاتنا مع الأشخاص والأشياء ؛ وعلاوة على ذلك فقد أخذ وليم جيمس والبرجماتيون المعروفون القاعدة بمعنى ادراك الظواهر • ولقد نشر بيرس آراءه فى السنوات الأخيرة وحاول أن يتحاشى كل ما عساه أن يخلط تلك الآراء بمذهب الظواهر ، ومدار تلك المحاولة الرئيسى هو اصراره على أن البرجماتية (أو البرجماتيكية كما سمى مذهبه فى نهاية الأمر ليميزه من مذهب جيمس والآخرين) تذهب الى أن الفكرة يكون لها معنى من خلال أى سلوك عملى ممكن تستطيع الفكرة أن تنظمه أو تؤدى اليه ، وليس يلزم للفكرة أن تؤدى بالضرورة الى تحقيق حسى مباشر وانما يكفى أن تعطى لسلوكنا معنى ؛ مثال ذلك فكرة الصدق باعتباره معيارا يوضع نصب الفكر ، فعلى الرغم من أنها فكرة ليس لها بذاتها مضمون حسى مباشر الا أنها تستحثنا على أن نظل نضيف الى معلوماتنا • وأخيرا يكمل بيرس نظريته بقوله ان كل فكرة انما تخلق امكانا لسلوك منظم ذى صلة بما تعبر عنه تلك الفكرة ، ومن ثم تفسر كل فكرة فى النهاية على أنها « عادة» ، وهذه العادات باعتبارها تفسيرات لأفكارنا هى«المرشدات الى العمل» ، وأفكارنا انما تجد الحياة والتعبير المتسق فى طرائق سلوكنا المعتادة •

ونستطيع أن نجمل بايجاز هذا الجزء من حل بيرس لمشكلة المعرفة بأن معنى الفكرة أو الفرض يكمن فى السلوك الذى يتمخض عنه ذلك المعنى ، فالفرض الذى يمكن تحقيقه فرض صحيح ، وعندما تقودنا أفكارنا الى سلوك لا هو بالذى نؤخذ فيه على غرة ولا هو بالذى نلتمسه فلا نجده ؛ فعندئذ نرى أننا قد تغلبنا على الجانب الذاتى من المعرفة وهو جانب جوهرى فيها ، وأن أفكارنا التى نكونها فى أذهاننا لتؤدى الى أفعال تقدر الأشياء كما هى موجودة فى ذاتها مستقلة عن الفكر •

ولكن لما كانت معرفة الباحث بشىء ما أو بموقف ما دائما ما تكون ناقصة ، فليس يكفى أن يستخدم القاعدة فرد واحد ؛ ولذلك فان بحوث الزملاء من الباحثين تصحح المعرفة المكتسبة فى البحث الفردى وتكمل مواضع النقص فيها ، كما أن جماعة البحث (وهذه تشتمل على الناس جميعا بما فيهم الباحثون العلميون باعتبارهم الصفوة) تحصل من المعرفة أكثر مما يحصله الفرد الواحد ، وتعمل للتغلب على الأخطاء التى تقع فى التحقيق الفردى ، وبهذه الطريقة تكون المعرفة عملا جماعيا ويكون التصحيح مهمة تعاونية • ولكن حيث أن الجماعة القائمة فى أية لحظة معينة قد تخطىء فيما

يتعلق بموضوع ما ، وهى على أية حال لن تعرف عنه كل شيء ، فعلى كل باحث أن يتصور بحثه داخل نطاق البحث المستمر استمرارا لا ينتهى والذى تقوم به جماعة الباحثين الدائمة النمو • ومن ثم فان الجماعة تنشد الصدق باعتباره معيارا أقصى تضعه نصب الفكر ، والباحثون عن الصدق يتجهون دوما نحو مرتبة من المعرفة الكاملة ولكنهم لن يبلغوا تلك المرتبة أبدا • على أن ذلك لا يتنافى بصورة مطلقة مع وجود معرفة يقينية ، فنحن نستطيع مثلا أن نثق بأن نابليون قد عاش ، ولكننا نستطيع أن نستمر استمرارا لا ينتهى فى تحصيل معرفة عن حياته •

والحاجة الى الأمانة فى التحقق الدقيق من صدق المعلومات من أجل تكامل التعاون مع الآخرين، ومن أجل الحب الحقيقى للصدق قد أدت ببيرس الى الاعتقاد بأن الصدق لا ينظر فيه عقليا فحسب ، بل يجب أن يكتسب أخلاقيا كذلك • وليست البداية الجادة للبحث تتطلب حكم النفس وحده ، بل ان طبيعة معرفتنا التى تتسم بالجزئية وبالاقتصار على جانب دون جانب تحتاج أيضا الى ضبط النفس ، وذلك عندما نزن ما نعرفه عن شيء ما فى مقابل ما عسى أن تكشف عنه الخبرة فى المستقبل بالنسبة الى ذلك الشيء ؛ وبعبارة أخرى فان العمل الذى نؤديه فى تكوين أفكارنا واستخلاص النتائج منها وتحقيق هذه النتائج ، يجب أن يتم فى روح من ضبط النفس والتعاون داخل جماعة الباحثين ، وبازاء المحيط الاجتماعى الذى يضع للصدق معيارا أقصى ينشده الباحثون• ولنا أن نلاحظ عندما تبلور هذا الفصل : (١) أن تأثير العلم الحديث على نظرية المعرفة عند بيرس واضح (أ) فى نظرته الى الأفكار على أنها جميعا مماثلة للفروض العلمية التى نقيمها ويكون من الممكن تحقيقها (ب) فى نظريته عن البحث التعاونى . (٢) أنه حل مشكلة الذات والموضوع فى الفلسفة الحديثة بأن قدم نظرية دينامية عن الصدق تفسح مكانا للبحث التجريبى والجهد الأخلاقى والرأى القائل بأن المعرفة تناشد غاية مثلى وتلك اضافة قيمة • (٣) ولكن لابد من التسليم بأن بيرس ترك كثيرا من المسائل المنطقية دون أن يمسها، كما أنه لم ينسق نتائجه التى انتهى اليها تنسيقا فيه أدنى درجات الكفاية •

المقولات :

أراد بيرس ، شأنه فى ذلك شأن ارسطو ، أن يضع تصنيفا لأوجه الحقيقة الرئيسية من خلال نظرية فى **المقولات** ؛ الا أن مقولات أرسطو كانت مقولات موضوعية أو كانت تصورات أقحمت بين خبرة الذات المباشرة وبين موضوعات الخبرة ، ولهذا اعتقد بيرس أننا بالقياس الى زمننا نحتاج الى مقولات تعبر عن جوانب العالم تعبيرا نستمده من خبرتنا الحسية المباشرة ، ومن ثم صاغ ثلاث مقولات من هذا القبيل : مقولة الرتبة الأولى ، ومقولة الرتبة الثانية ، ومقولة الرتبة الثالثة •

أما مقولة الرتبة الأولى فهى المظهر التلقائى للأشياء ، وتتمثل بوجه خاص فى جيشان العقل الحر وهو يصوغ الفروض العلمية ، وهى تشير الى ما فى الكون من حياة ونمو وتنوع • وفى أى مثال من أمثلة «الرتبة الأولى» ـ كما فى حالة فعل الشعور المباشر قبلما يكون موضوعا للتأمل ـ توجد وحدة لا تمايز بين أجزائها ، بيد أن الغيرية وما ينتج عنها من نزاع هى أيضا أحد وقائع الخبرة التى لا يمكن انكارها ، وهنا تأتى مقولة الرتبة الثانية •

ومقولة الرتبة الثانية تشير الى عنصر الثنائية فى الخبرة ، طالما أن المقاومة تفترض سلفا وجود كائن آخر ـ أى وجود كائن ثان ـ ومن خلال هذه المقولة يؤكد بيرس قيام الوجود الخارجى « ذلك النوع من الوجود الذى يكمن فى مقاومتنا لشيء آخر ٠٠٠ فالشيء بلا معارضات لا يكون له وجود بحكم الأمر الواقع » ؛ وبهذا المعنى لا يكون الوجود محمولا بل شيئا ما يختبر بالارادة ويدرك بالاحساس ونحن بصدد وجه « الواقع المتجسد »

من أوجه العالم ، وبصدد الفردية المحض وقصور كل شيء فردى بازاء كل شيء آخر • ومع ذلك فان التلقائية والمقاومة لا يستنفدان خبرتنا عن الحقيقة الخارجية لأن هناك الاستمرار أو الاطراد •

ومقولة الرتبة الثالثة تتناول الاستمرار وبخاصة الاستمرار فى الفكر ، اذ استمرار الفكر يكشف لنا عن ضروب الاستمرار التى عسى أن نجدها فى النواحى الأخرى • ويطلق بيرس على مقولة الرتبة الثالثة اسم « القانون » ؛ وهو يعنى بذلك أننا نستطيع أن نتأمل فكرة مثل فكرة«نبيذ» أو فكرة « صلب » لنرى أنها تنطبق على أشياء كثيرة ، وان هذا ليدل على أن ثمة اطرادا فى عالم الأشياء ، وأن هذا الاطراد هو الأساس فى القانون. ويتحدث بيرس عن «القانون» أو « المبادىء العامة » كما لو كانت « فعالة » فى الأشياء فيقول ان ما نكتشفه من اطرادات فى عالم الواقع لا يكون له معنى بالقياس الينا الا بمقدار ما نستطيع نحن أنفسنا أن نعمل فى ضوئه عملا مطردا ، وعلى ذلك فنحن نستطيع أن نتصور قوانين الكون على أنها مشابهة لعاداتنا الخاصة فى العمل ؛ ولنا أن نلاحظ هنا أن « مقولة الرتبة الثالثة » تتصل اتصالا مباشرا بنظرية المعرفة عند بيرس •

ولقد أراد بيرس بمقولاته أن يوجه الانتباه الى ملامح خبرتنا الأكثر أهمية ، وهى الملامح التى لابد كذلك أن يختص بها التفكير الميتافيزيقى • وقد أعلن أن كل مظهر من المظاهر الثلاثة انما يوجد فى كل خبرة من الخبرات الحية،وان كنا سنرى فى القسم التالى أن بيرس قد ذهب الى القول بانه فى مثال واحد يمكن أن توجد المقولة الأولى فى حالة خالصة بدون المقولتين الأخريين •

الله ، النفس ، الخلود : (١) الله : قبل بيرس فكرة الله الذى هو ذات مشخصة وقادر قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفى ثم وضع عدة طرق مختلفة للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن ؛ وسوف نشير باختصار الى ثلاثة من هذه الطرق : (ا) ان التنوع الحى فى الكون والتلقائية التى تجد أعلى تعبير عنها فى الشخصية الانسانية يساعدنا على أن « نرى » (وهو يستعمل الكلمة بمعنى واسع) تلقائية لا متناهية ، أو « رتبة أولى » لا متناهية ، نراها فى الأمثلة الجزئية المفيدة لمقولة الرتبة الأولى •(ب)من الواضح أن نظام الغائية الدينامية موجود فى العالم ، وأن الطريقة التى أعد بها العقل الانسانى لكى يفسر مجرى الطبيعة ويتنبأ به من خلال فروض العلم انما تكشف عن هذه الغائية فتتجلى أوضح ما تكون • والتفسير الوحيد الكامل لتكيف أجزاء العالم بعضها مع بعض وللتكيف القائم بين العقل والعالم هو أن « عقلا » مطلقا قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها ؛ ويضيف بيرس أن فرض التطور يؤيد ذلك ، لأنه لم يكن هناك الوقت الكافى الذى يسمح بالتطور العشوائى غير الموجه من العماء الى النظام الحاضر • (ج) عندما نفكر فى فرض الله باعتباره ينبوع الكون الخلاق ، نرانا مسوقين بالتدريج الى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذى يمكن أن يفسر به الوجود ؛ وان الاعتقاد الفطرى فى الله ليلائم كل حركة فى طبيعتنا، كما أن ميلنا الى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض •

ويخلص بيرس الى أن الله غير محدود العلم والقدرة ، فلا شيء يقاوم وجوده (ليس له مقولة الرتبة الثانية) وهو فوق كل نظام ذهنى (أى ليس له مقولة الرتبة الثالثة) ولكننا مرغمون على أن نتصوره فى صورة الانسان الى حد ما • وليس مثل هذه التشبيهية زائفا بل هى أقرب الى المجاز ؛ وان لها ما يسوغها فيما تقصد اليه على شرط ألا نحاول أن نجعل مشابهتنا لله مشابهة مسرفة فى دقتها • ولابد لنا أن نلاحظ هنا أن بيرس قد وجد اللغة شديدة القصور لأن تصف الوجود اللامتناهى ولكنه نجح فى تحاشى الوقوع فى أحبولة الاله الساكن سكون الحقائق الهندسية ، وقال بانه يستطيع الانسان أن يدخل معه فى علاقة حية •

٢ ـ النفس: رفض بيرس النظرية الديكارتية القائلة ان النفس وحدة غير منقسمة وذات شفافية فكرية ، وأصر على صلات « الذات » بغيرها من الناس وبالكون اصرارا بلغ به الحد الذى اذا ما قرأ قارىء بضع فقرات فقط فقد يظن أن بيرس رفض القول بالنفس الواحدة • ولقد شدد بيرس كذلك على اننا يجب أن نوضح أفكارنا الخاصة بأنفسنا فهى بالنسبة لنا بمثابة الرموز شأنها فى ذلك شأن أشياء الكون وكلمات الآخرين؛ ولكنه اذ يرفض القول بالنفس الديكارتية لا يجد مكانا للرأى المتداول عندئذ بين البرجماتيين الآخرين، والذى يرد الشخصية الانسانية الى « حزمة من العادات » ، وبدلا من ذلك ذهب الى أن ضبط النفس الأخلاقى يضفى على أفعال الانسان تلك الصورة الواحدة التى نسميها الشخصية ؛ وفضلا عما تقدم فان « الوحدة يجب ادخالها باعتبارها مركزا للعادات » •

وأخيرا فان مقولة الرتبة الأولى تفترض سلفا حدا أدنى من الوحدة ، ومقولة الرتبة الثانية تقوم على النفس من حيث هى مميزة عن أى شىء آخر ، ومقولة الرتبة الثالثة فى طبيعة النفس تشير الى الاستمرار الموحد فى التفكير الانسانى ؛ وباختصار فان بيرس قد قبل النفس الموحدة ولكنها نفس ذات وحدة أكثر تعقيدا من تلك التى قالت بها الفلسفة الديكارتية •

٣ ـ الخلود : لم يقرر بيرس قط لنفسه رأيا ثابتا فى الخلود ، ففى مطلع حياته سلم بأنه مما يؤيد الخلود أن **المادية** قد فشلت فى تفسير الكثير من مسائل الكون ، بيد أنه مما يفندها اعتماد العقل فى نشاطه على الجسم • وبمضى السنين شدد بيرس أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية باعتبارها برهانا على الخلود الشخصى ، ولكنه لم يبلغ فى هذا الاتجاه الى الحد الذى يقول معه ان مثل ذلك البرهان قاطع •

ولقد كان لبيرس فى أثناء حياته قليل من التأثير الحقيقى ، اذ أشاع وليم جيمس صورة للمذهب البرجماتى استمدها عن سوء فهم لمبدأ بيرس البرجماتى ، ولاصراره على بذل الجهد الأخلاقى فى البحث عن الصدق ؛ وتدين نظرية **رويس** فى اللامتناهى الاجتماعى بالكثير لتعاليم بيرس بشأن جماعة الباحثين وان كان بيرس قد رفض منطق رويس بحجة أنه ممقوت ؛ كما أخذ **ديوى** ببعض التأكيدات التجريبية التى جاءت فى منهج البحث عند بيرس • بيد أن فلسفة بيرس العامة لم تحدث ـ بصفة عامة ـ أى أثر حتى نشرت حديثا « مجموعة أبحاثه » ، لكنه قد أصبح فى الوقت الحاضر موضوعا لتعليقات كثيرة ـ على أقل تقدير ـ وبخاصة فى الولايات المتحدة ؛ أما فى اى اتجاه سيكون تأثيره أقوى فمسألة سابقة للأوان •

البيرونى : هو محمد أحمد أبو الريحان البيرونى ، ولد عام ٩٧٣ م بخوارزم وتوفى بغزنة فى أفغانستان عام ١٠٤٨ فهو من أصل فارسى ؛ ولا نكاد نعرف عن حياة طفولته وشبابه شيئا . وذهب البيرونى الى الهند فى صحبة السلطان محمود الغزنوى ابان حملاته على تلك البلاد ، وهناك أخذ البيرونى يدرس اللغة والثقافة الهنديتين ، فدرس جغرافية الهند وعلومها ودينها ، وألف فى ذلك كتبا كثيرة لعل أهمها هو « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » ، وهو كتاب أحاط فيه بثقافة الهند من جميع أطرافها ؛ ويشتمل على ثلاثة أقسام : قسم خاص بالفلك ، وقسم خاص بالرياضة ، وقسم خاص بالفلسفة •

كان البيرونى مثال العالم المسلم فى أرقى مراتبه ، اذ كان فيلسوفا مؤرخا جغرافيا لغويا رياضيا فلكيا شاعرا وعالما طبيعيا ؛ وكان فوق ذلك صاحب منهج علمى ؛ ففى مقدمة كتابة «الآثار الباقية» يبين كيف أننا اذا طلبنا العلم وجب علينا أن نصفى عقولنا من جميع العوامل التى



بيكون، فرنسيس (١٥٦١ - ١٦٢٦).

تؤدى بنا الى الزلل ، فنتحرر من التقاليد التى قد تعمينا ، ومن الرغبات التى تغرينا بأن نضحى الحقيقة من أجل دوافع شخصية • وللبيرونى مقالات علمية كثيرة عن الأرقام الهندية وعن الأسطرلاب وعن الأفلاك ، وقال بأن الأرض كروية وأن جميع الأجسام تنجذب نحو مركز الأرض . وفى كتابه « القانون المسعودى » جمع بحوثا فى الفلك وحساب المثلثات وصورة الأرض وأبعادها وحركات الشمس ومنازل القمر وحركات السيارات ومقاماتها وأبعادها عن الأرض وعظم أجرامها وغير ذلك •

وكان البيرونى صيدليا طبيبا ، ألف فى الأدوية وفيما قاله الأطباء عنها ؛ وكان معاصرا لابن سينا ودارت بينهما رسائل ؛ وللبيرونى بحوث مستفيضة فى الطبيعة ؛ والى جانب هذا كله كان مؤرخا له رأى فى كتابة التاريخ ، فهو يرى أن أخبار المتقدمين قد دخلها من العبث والفساد ما يثير الشك فى صوابها ، بحيث ينبغى أن يعاد النظر فيها نظرا عقليا ، فيرفض منها ما يجافى العقل لأن طبائع الأشياء تجرى على سنن معلومة ؛ فهو لا يترك نفسه فريسة للخرافات مهما كان مصدرها •

حاول البيرونى أن يوفق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية وغيرها من مذاهب الصوفية ؛ وللبيرونى مذهب تجريبى فى المعرفة خلاصته أن العلم اليقينى يجىء عن احساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى •

بيكون ، روجر : (حوالى ١٢١٤ ـ حوالى ١٢٩٢) ، ولد فى انجلترا • ان حياة بيكون العملية الطويلة التى قضى جانبا منها فى اكسفورد وجانبا آخر فى باريس لتستوعب تلك الفترة الحيوية من القرن الثالث عشر بأكملها ، حينما انتهى الفكر الغربى أخيرا الى تمثل العلم والفلسفة العربيين واليونانيين •

كان بيكون محافظا ومتمسكا بالتقاليد من نواحى عديدة كزميله الفرنسيسكانى **بونافنتورا** ، ولم يكن أقل من هذا مراعاة للدين وكان يعدله اقتناعا بتفوق المعرفة اللاهوتية، الا أنه كان يختلف عن بونافنتورا فى موقفه من العلم الجديد •

فبينما كان فى مستطاع بونافنتورا أن يرى فى العلم الجديد مجالا جديدا ـ وقد يكون مهما ـ للبحث الانسانى ، ولكنه مجال من المحال أن يؤدى فى المدى الطويل الا الى صرف الناس عن ذلك النشاط التأملى الذى ينبغى أن يطمحوا اليه جميعا ؛ لم ير بيكون فى العلم الجديد مجرد مادة معرفية جديدة بل رأى منهجا جديدا للبحث ، منهجا لابد أن يحول طريقة تناول العلم والمعرفة تحويلا أساسيا ، وذلك بتطبيق الطرق الفنية الرياضية والتجريبية فى دراسة الفلسفة واللاهوت •

ويستطيع القارىء أن يجد أكثر كتاباته تمييزا له فى مؤلفه « الكتاب الكبير » الذى يصوغ فيه ـ وفىمؤلفين آخرين له أقصر من هذا الكتاب هما «الكتابالصغير» و «الكتاب الثالث» ـ أقول انه يصوغ فى كتبه هذه آراء بصدد الطريقة التى ينبغى أن تتبع فى الاشتغال بتلك المهمة العاجلة ، مهمة اصلاح تدريس الحكمة المسيحية • وقد كتب بيكون هذه المؤلفات استجابة لطلب البابا كليمنت الرابع ، وكان يحفزه فى تاليفها ما كان يحلم به من زعامة سياسية ستئول الى الغرب نتيجة لتقدم العلم • لكن كليمنت توفى وبقيت آمال بيكون محبطة ؛ فلقد كان من سوء طالعه أنه اقتنع بما للدراسات الوضعية والعلمية من أهمية فى مجال التطبيق قبل أن تصبح هذه المعرفة ممكنة من الناحية العملية بزمن طويل •

بيكون ، فرنسيس : (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) ، ولد فى ظل البلاط الانجليزى الذى خيم على حياته بأسرها ؛ تلقى تعليمه فى كيمبردج ، وقبل فى

سلك المحاماة فى ١٥٧٥ ؛ وفى عام ١٥٨٤ حصل على مقعد فى مجلس العموم بمعونة عمـــه لورد بيرجلى؛ وقد اتخذه اسكس صديقا ـ وكان اسكس هذا صفى اليزابيث فحاول دون توفيق أن يفوز له فى عام ١٥٩٣ بمنصب النائب العام ، بحيث يقدم فى ذلك على سير ادوارد كوك ٠

الا أن حظ بيكون قد تحسن فى حكم جيمس الأول ، فقد عين فى عام ١٦٠٧ وكيلا للنائب العام ، ثم نائبا عاما فى ١٦١٣ ، وفى عام ١٦١٧ عين حافظا للخاتم الأعظم ، وفى ١٦١٨ عين قاضيا للقضاة ؛ كما أنعم عليه أيضـا برتبة « بارون فيرولام لفيرولام » ، وفى ١٦٢١ أنعم عليه برتبة « فيكونت سانت البانس » ٠ وبعـد أن تقلد بيكون هـذا الشرف الأخـير بثلاثة أيام ، اتهم بالرشوة وثبتت عليه التهمة من الوجهة القانونية، وخلع من وظيفته ؛ فلقد قبل هدايا من المتقاضين كعادة رجال القضاء فى ذلك العصر ، ونستشهد بما قال فى هذا الصدد اذ قال : « لقد كنت أعدل قاض شهدته انجلترا فى الخمسين عاما الماضية ، لكن اللوم الذى وجه الى كان أعدل لوم وجه فى البرلمان فى الأعوام المائتين الماضية »٠توفى بيكون فى ١٦٢٦ فى مأواه ، حيث كـان مشـــتغلا بمشروعاته العلمية ٠

اعتقد بيكون على الدوام أن مقصده من سعيه الى الارتقاء فى عالم السياسة هو تحسين حالة الانسان ، وذلك بأن يستخدم ثروته ونفـوذه للنهوض بقضية علم جديد يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الغاية ٠ لكنه لم يستطع ـ رغم محاولاته المتكررة ـ أن يحصل على كلية أو مؤسسة ملكية لذلك ٠ وكان بيكون يحيا حيـاة مسرفة حتى لقد عاقته الديون التى تراكمت عليه من أن ينفق الكثير على الارتقاء بالعلم ابان حياته ، كما حالت بعد موته دون تحقيق وصيته التى أوصى فيها بمنح من ماله تنفق على تدريس الفلسفة الطبيعية فى اكسفورد وكيمبردج ٠

وكذلك اضافاته الفعلية التى أســهم بها فى البحث والعلم كانت بدورها ناقصة ؛ فهى أقرب الى الآمال التى تتخذ صورة البرامج التخطيطية منها الى الانتاج العينى ، ففى عام ١٦٠٣ وضـع بيكون أســاس « اصــلاحه الكبير » فى كتابه « فاليريوس ترمينوس » ، وفى كتابه « مقدمة لتفسير الطبيعة » الذى أتبعه بكتابه «فكر وانظر»٠ أعلن بيكون أنه قد وضع منهجا جديدا للكشف العلمى ، مؤداه أن عددا من التواريخ الطبيعية المسهبة ومجموعات من الحقائق ينبغى أن تجمع ، والأفضل أن يجرى هذا فى كلية جامعية ، وأن تفسر هذه التواريخ والحقائق بعناية ؛ وابرازه على هذا النحو لأهمية التاريخ الطبيعى ولأهمية منهج جديد للعـلم يتخلل كتابه « ترقية العـلوم » (١٦٠٥) ، كما نجد فى الكتاب نقدا للمفكرين الســابقين ودعوات حارة الى اســتخدام المعرفة لتحسين حالة الانسان فى هذا العالم ٠

وكان هذا تمهيدا « للاصلاح الكبير » نفسه الذى كان مقدرا له أن يتألف من ستة أجزاء ، يجيء فيها كتاب « ترقية العلوم » قسما كبيرا من الجزء الأول ؛ والخطة التى وضـعها بيكون لهذا الاصلاح تشتمل على ستة أجزاء هى كما يلى :

١ ـ تصنيف ومراجعة للعلوم الحالية يؤدى الى تبيان ما بينها من فجوات ؛ وقد حقق بيـكون هذا الجزء من خطته فى كتابه « كرامة العلوم وتنميتها » (١٦٢٣) ٠

٢ ـ منهج استقرائى جـديد من شأنه أن يجعل العقول الانسانية فى مستوى واحـد من حيث قدرتها على تفسير الطبيعة ؛ (وقد وضـع تخطيطا تقـريبيا لهذا المنهج فى كتابه « الآلة الجديدة » أو « الأورغانون الجديد » ١٦٢٠) ٠

٣ ـ تاريخ طبيعى أو مجموعة من الوقائع الطبيعية والتجـارب تنظم وفقا للمبـادىء التى وضعت فى الجزء الثانى ٠

(وكان هـذا الجزء مكونا فى معظمه من شذرات متفرقة ، وهو يتالف من كتابه « تمهيد للتاريخ الطبيعى والتجريبى » ١٦٢٠ ، وكتـابه « التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة ، أو ظواهر الكون » ١٦٢٢ ، وكتابه «غاية الغايات» ١٦٢٧ ، الذى كان مجمـوعة غريبـة من الوقائع والخرافات) .

٤ ـ سلم العقل ، الذى اراد له بيكون أن يتالف من أمثلة على منهجه قد اكتملت صياغتها ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « سلم العقل أو الخيط الهادى ») .

٥ ـ تعميمات يتوصـل اليها عن طـريق التاريخ الطبيعى دون استخدام لمنهج بيكون فى تفسير الظواهر ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « مقدمات أو طلائع الفلسفة الثانية ») .

٦ ـ الفلسفة الجـديدة أو العـلم الموجب ويتالف من العـلم الكامل بالطبيعة ، وكان من المناهج المتضمنة فى الجزء ٢ .

(ولم يبق من هـذا الجزء شىء ، ولعـل لهذا دلالته) .

وقـد كتب بيكون مؤلفات أخـرى كثيرة لا تندرج فى نطاق اصلاحه الكبير ولا يمكن عدها تمهيدا له أو نتائج متفرعة عنه ، واشهر هـذه المؤلفات كتابه «اطلانطس الجديدة» (وهو ما أسهم به فى ميدان الفكر الطوباوى) ، وكتاب « حكمة القدماء » (١٦٠٩) ، وكتابه «فى المبادىء والأصول» (١٦٢٣ ـ ٢٤) الذى يتضمن محاولته أن يستبدل بالتقاليد الأفلاطونية والأرسطية نظرية من نوع أقرب الى المادية مستمدة من ديموقريطس . كما كتب فى تفنيد الفلاسـفة السابقين مؤلفه الذى عنوانه « تفنيد الفلسـفات » (١٦٠٨) وهـو رسالته فى « أوهام المسرح » . وله أيضا عدة شذرات أخرى مثل « احداث الزمان » ، ومقالته فى « التخطيط والموضـوع » وكلتاهما كانت بمثابة الاستشراف لاصلاحه الكبير .

على أن أهم ما أسهم به بيكون فى الفلسفة كان فى ميدان المنهج العلمى ؛ فقد كان من أقوى المتمردين على التقاليـد الأفلاطونية والأرسطية وأجلاهم بيانا ، وحاول من نواح كثيرة أن يحيى فلسـفة مادية قريبـة من مادية **ديموقريطس** . فلقد زعم أن المنطق الأرسطى غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسـليم بنتيجته لـكنه لا يكشف عن شىء جديد ويجر التجربة من ورائه جرا كانها الأسـير ؛ يضاف الى ذلك أن العلل الغائية التى يستخدمها فى تفسـيراته قد أفسدت الفلسفة على نحو عجيب ، ذلك أن هذه العلل لا تصلح الا لتفسير الشئون الانسانية. وكذلك المدرسة الفكرية البديلة ـ وهى المدرسة **العقلية** التى تستمد أصولها من **افلاطون** ـ هى بدورها غير مجدية ؛ فما كان بيكون ليثق أدنى ثقة بما للمنهج الهندسى من بديهيات مجـردة ، فالتعريفات لا تستطيع أن تبرىء الطبيعة والأشياء المادية مما فيها من شر لأنها هى ذاتها تتألف من الفاظ ، ولا ينتج عن هذه الألفاظ الا مزيد من الألفاظ « ليست الألفاظ الا صورا للمادة ، فما لم تدب فيها حياة العقل والاختراع ، فان الهيام بحبها كالهيام بحب صـورة » . والفلاسفة العقليون كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم ؛ على أن التجريبيين الفلاظ ليسوا بأفضل من هؤلاء لأنهم كالنمل يجمعون المـواد دون ما هدف ؛ أما النحل ، فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية . فالنظام هو سر الأمر كله ؛ فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعى واختزانها وتفسـيرها بتبصر وفقا لقوانين محددة .

على أن الباحث فى محـاولته أن يحـل التفسيرات المنظمة محل الأحكام المبتسرة الخرقاء عن الطبيعة ، يواجه أنواعا من القصور راسخة فى العقل البشرى ، هذه الأنواع من القصور يسميها

بيكون « أوهام الجنس » ؛ ففى النـــاس ميل الى التسرع فى التعميم ، والى أن يجدوا من الأمثلة ما يناسب أغــراضهم ، والى أن يكونوا أسرع مبادرة الى تصديق ما يفضلون ؛ لهذا أكد بيكون أهمية البحث عن المثل الجزئى السالب ، أعنى أهمية السعى على نحو منهجى منظم وراء الحالات التى تــكون استثناءات للتعميمات ؛ كما ترجع أوهام الجنس أيضا الى أنواع أخرى من القصور كعجز جهازنا الادراكى · لكن هنالك بالاضــافة الى ذلك « أوهام الكهف » ؛ وهى عيوب لا ترجع الى الطبيعة البشرية عامة بقدر ما ترجع الى الفروق والخصائص الفردية سواء كانت فطرية أو مكتسبة. ثم هنالك « أوهام الســـوق » ؛ وهى تنتج عن الألفاظ والجمــل التى تفسد تفكيرنا وتثير الخلط فيه ، وخاصـــة الألفاظ الغامضة والألفاظ التى لا تصف شيئا · وهنالك أخيرا « أوهام المسرح » التى تنشأ نتيجة للمذاهب الفلسفية · ولا يمكننا علاج هذه المعوقات بأن نكتفى بكشف ما يقوم به الآخرون من استدلالات فاسدة ، ولكن ببسط منهج البحث الجـــديد على نحو واضح لكى يســتخدمه الجميع ·

ويتألف هذا المنهج من تجميع الوقائع وتناولها على نحو معين ؛ افرض أننا نبحث عن علة الحرارة ، علينا أولا أن نرتب قائمة « للحضور » بحيث تحتوى جميع الأمثلة المعروفة التى توجد فيها ظاهرة الحرارة ؛ ثم علينا أن نضع قائمة « للغياب » ندرج فيها من الحالات الجزئية ما يقابل تلك الحالات التى وضعناها فى قائمة الحضور ، ولكن تختلف عنها من حيث ان الطبيعــة البســيطة ، أى الحرارة ، معدومة فيها ؛ وعلينا أيضــا أن نرتب قائمــة « للتفاوت فى الدرجة » تحتوى على الحالات التى توجــد فيها الحرارة عــلى درجات متفاوتة · وقد نستطيع بفحص القــوائم أن نجـد طبيعة مولدة تتمشى مع النتيجة أو الطبيعة المتولدة حضــورا وغيابا وتفاوتا فى الدرجة فيمكننا حينئذ أن نضع تفسيرا أو « نتيجة مبدئية » ، فنرى ــ على سبيل المثال ــ أن الحركة هى علة الحرارة أو « صورتها » ·

(هــذه القوائم على شبه كبير بما يقابلها لدى ج · س · مل من طرق يسير بعضها مع بعض وهى طريقة الاتفاق ، وطريقة الاختلاف ، وطريقة التغير النسبى) ·

ومن أكثر المسائل اثارة للخلاف فى دراسة بيكون ، تلك المسألة التى تتعلق بماهية «الصور» والتى رأى بيكون أن مهمة الفيلسوف الطبيعى هى أن يكشف عنها ؛ فقــد فرق بين الفيزيقا التى تبحث فى العــلل الفاعلة والعــلل المادية لكنها « لا تمس حدود الأشياء التى هى أعمق جذورا (من العلل الفاعلية والمادية) بكثير » ــ نقول انه قد فرق بين الفيزيقــا و **الميتافيزيقــا** التى تبحث فى « الصور » ، وهذه الصور هى « طبائع » نشوئية ومولدة على حد سواء ؛ فالحرارة ــ على سبيل المثال ــ ليست الا صورة محددة من طبيعة أشمل فى أصولها النشوئية ، وهى « الحركة » ، وهى أيضا على نحو ما « تتولد » بالحركة · مثل هذه الصور لا تبدو كعلل أرسطو الصورية ، لأن صور بيكون مولدة لغيرها من الطبائع ولا يقتصر الأمر على كونها مقترنة بالمادة ؛ وكثيرا ما يشير الباحثون الى أن بيكون كانت تجول بخاطره صورة بدائية من نظــرية ذرية قريبــــة من نظــرية ديموقريطس ، وذلك لأنه أثنى على ديموقريطس ؛ الا أن هـــذه « الصــور » أمور يمكن ملاحظتها واستكشافها باعداد القوائم ، فى حين أن الذرات لا يمكن ملاحظتها ·

وأيا ما كانت الشكوك التى تحيـــط بماهية هذه الصور ، فمحال أن يكون هناك شك فى أن بيكون كان متحمسا لمشروعات من نوع عملى يمكن أن تتيحها لنا معرفتنا بالقوانين التى تتحكم فى ارتباط هذه الصور ؛ فلقد كان بيكون من أوائل الذين أكدوا أن المعرفة تمكن الانسان من التسلط على الطبيعة حتى لقد نودى به رائدا لكل من مذهب **المنفعة والماركسية** من هـــذه الناحيـــة · كان

بيكون يعتقد أن الهدف من « اصلاحه الكبير » هو « معرفة الأسباب والحركة الخفية للأشياء ،وتوسيع حدود المملكة الانسانية توسيعا من شأنه أن يتيح لنا التأثير فى كل الأشياء الممكنة » ؛ وكان يؤمن بالمثل الأعلى للكيميائى ، وهو تحويل العناصر التى من نوع معين الى عناصر من نوع آخر ؛ لكنه كان يعتقد أن مثل هذه المهمة لابد أن تقوم على فهم كامل « لما هو ثابت وأبدى وكلى فى الطبيعة » •

الا أن بيكون لم يلق من النجاح الفعلى الا القليل سواء فى تطوير علمه الأساسى أو فى افتتاح كلية ترعاه ؛ لكنه ألهم الكثيرين بحلمه الذى يرمى الى تحسين حالة الانسان عن طريق استخدام المنهج العلمى • فالجمعية الملكية التى تأسست فى عام ١٦٦٢ كانت بيكونية فى روحها ، فقد جمعت بين تأكيده لأهمية الملاحظة والتجربة والعناية بالمخترعات ذات النفع العملى ؛ ذلك أنها قد تأسست على أيدى المتطهرين الذين كانوا يعتقدون مثل بيكون أن فى وسع العلم أن يكشف عن روائع خلق الله ، وأن يستخدم لتحسين حالة الانسان •

ولم يقتصر تأثير بيكون على تطور العلم فحسب ، بل أثر أيضا فى تصور المعرفة والمنهج العلمى على النحو الذى تتميز به العقلية البريطانية كما تتمثل فى **لوك** ، **وباركلى** ، **وهيوم** ، **و ج•س• مل** ، **ورسل** •

ولقد وجه النقد الى عرض بيكون للمنهج العلمى على أيدى من تلاه من المفكرين من نواح أربع على أقل تقدير ؛ فهو ـ أولا وقبل كل شىء ـ قد أخطأ حينما اعتقد أن هناك منهجا « استقرائيا » من شأنه أن يجعل جميع الناس سواء من حيث القدرة على الوصول الى تعميمات لها ما يدعمها من البراهين ؛ فقد تكون هنالك طرق لتمحيص التعميمات متى توصلنا اليها ، لكن ليس هناك من خطط تصف لنا كيف نصل اليها مقدما •

ولقد فات بيكون ـ ثانيا ـ أن يفرق بين « الأحكام المبتسرة » الحرقاء من ناحية وافتراض الفروض العلمية من ناحية أخرى؛ذلك أنه لا سبيل الى جمع الوقائع دون فرض ما ودعك من نظرية مكتملة التكوين • وقد استغل **هيوول** ، المنطقى الذى عاش فى القرن التاسع عشر ، هذا الخطأ فى فكرة بيكون وضخمه الى حد كبير •

يضاف الى ذلك ـ ثالثا ـ أن بيكون كان على جهل عميق بالرياضة وأنه قد أغفل أهميتها القصوى فى تطوير نظرياته ؛ فقد رفض الفرض الكوبرنيقى، وسخر من أبحاث جيلبرت عن المغناطيسية ، وفاته أن يتبين أهمية العمل الذى قام به هارفى ، ولم يكن يفهم من مؤلفات مفكرى القارة الأوربية من أمثال كبلر وجاليليو الا القليل ؛ هذا العجز عن ادراك أهمية الرياضة قد أدى به الى اغفال دور الاستنباط فى العلم ، لأنه كثيرا ما يحدث ـ عندما يراد تمحيص نظرية ما ـ أن تكون هناك رحلة استنباطية طويلة نقطعها مستعينين بالرياضة فيما بين المسلمات من ناحية وما يترتب عليها من نتائج يمكن تمحيصها عن طريق الملاحظة من ناحية أخرى.

ولقد تجاهل بيكون ـ أخيرا ـ ما يتصل « بتبرير » الاستدلال الاستقرائى من مشكلات صارت مثارا لقلق الفلاسفة منذ هيوم •

وترجع أهمية بيكون فى تاريخ الفكر الى أنه قد أكد أهمية اقامة العلم على أساس من الملاحظة ، وأهمية البحث عن المثل السلبى (الذى ينفى التعميم) •

(ت)

التجريبية : تعنى كلمة « التجريبية » فى استعمالها المألوف (وهى مشتقة من الكلمة اليونانية empiria = التجربة) استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية بدلا من أن

تقوم على مجموعة من المبادىء النظرية المسلم بها ٠ لكن هذه الكلمة لا تستخدم فى الفلسفة الا بمعنى جد مختلف عن معناها المألوف ، وهو معنى اصطلاحى ، وذلك لتشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة ؛ وقد كانت « التجريبية المتطرفة » هى الاسم الذى أطلقه **وليم جيمس** على تفسيره الخاص لهذه النظرية ٠

وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة ، من أهمهم **لوك** ، **وباركلى** ، **وهيوم** ، **وجون ستيوارت مل** ، ذلك أن التجريبية لم تتمكن قط من القارة الأوربية على الرغم من أن حركات فلسفية من قبيل حركة **الموسوعيين** فى فرنسا كانت تستلهم أفكارا تجريبية ٠ هذا بينما كانت التجريبية فى بريطانيا هى التقليد السائد فى الفلسفة منذ القرن السابع عشر ؛ يضاف الى ذلك أن تجريبيى القارة - كالفرنسى كوندياك - كانوا متأثرين على نحو مباشر أو غير مباشر بالفلسفة البريطانية ٠

ان المبادىء العامة للتجريبية تتعارض أساسا مع مبادىء الفلسفة **العقلية** ، وقد نشأت التجريبية الحديثة بوصفها رد فعل لمذاهب **ديكارت وسبينوزا وليبنتز** ٠ فثمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين العقليين والتجريبيين ، يتعلق أولهما بالمدركات **القبلية** (أو « الأفكار الفطرية » كما سميت على نحو مضلل فى القرن السابع عشر)، أى تلك الأفكار التى هى فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة ٠ والعقليون يسلمون بأن بعض المدركات تجريبية (اذ يسلمون بأننا مثلا نستمد فكرتنا عن الحمرة من خبرتنا اذ نبصر أشياء حمراء) ، لكنهم يذهبون الى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدركات قبلية كمدركى العلة والجوهر ٠ ومن السمات الأساسية فى التجريبية أن تنكر وجود مثل هذه الأفكار ، ومن هنا كان التجريبيون يرون أحد رأيين ؛ فاما أن يروا أن المدركات القبلية المزعومة يمكن أن تحلل أو تفتت الى مجموعة من مدركات أبسط مستمدة من الخبرة، واما قد يرون أحيانا - وهم حينئذ ينحون فى تجريبيتهم منحى متطرفا - أن هذه المدركات ليست مدركات حقيقية على الاطلاق (فيرون على سبيل المثال أن « الجوهر » ككلمة ميتافيزيقية ليست الا كلمة من المحال أن نجد لها معنى) ٠ وموضع الخلاف الثانى بين العقليين والتجريبيين هو فيما يتعلق بالقضايا أو العبارات القبلية ؛ فكلا الفريقين يتفقان بصفة عامة على أن جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة الا ما قد كان محتمل الوقوع وما هو محتمل الوقوع وليس ما « لابد » أن يكون كذلك ٠ لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة الا عن طريق المشاهدة لما يحدث بالفعل ، يرون أن الحقائق الضرورية ليست صادقة الا بحكم التعريف أو أنها **تحليلية** ، أما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية ، أى أنها تخبرنا بشىء عن طبيعة العالم ؛ فقد زعموا أن قولنا « لابد أن يكون لكل حادثة علة مسببة » - على سبيل المثال - هو مبدأ واضح بذاته من هذا النوع ؛ فهو قبلى لأنه يقرر رابطة ضرورية ، وهو تركيبى لأنه ليس صادقا لمجرد كونه تعريفا (كما هى الحال فى قولنا « لكل معلول علة » ٠ ومن الخصائص المميزة للتجريبية أنها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بالمعنى الصحيح للتركيب ، وبالتالى ينكرون أن أية قضية يمكن أن تكون قبلية وتركيبية فى نفس الوقت ٠

وكان من نتيجة اختلاف العقليين والتجريبيين فى هذه المسائل التى تتعلق بالمبادىء الأساسية أن كان لهم مواقف مختلفة من العلم الطبيعى ومن الميتافيزيقا ؛ اذ يمكن القول عامة ان العقليين يميلون الى أن يعدوا المعتقدات التى تقوم على الخبرة مشوبة بالخطأ ؛ فلسنا فى نظرهم نصل الى فهم

للعـالم عن طريق الادراك الحسى ، وهو الادراك المشوش ، ولكن عن طريق التأمل الميتافيزيقى • لكن البحث الميتافيزيقى يتوقف على أن تكون لدينا مدركات قبلية ، ومرجع هذا على وجه التحديد هو أن الميتافيزيقيا تزعم أنها تقـدم معـرفة بوجود حقيقى مفارق للخبرة ؛ من هنـا كان التقليـد الفلسفى التجريبى معاديا للميتافيزيقا ، ومن هنا أسبغ على العلم قيمة كبيرة باعتباره وسيلة لتحصيل المعرفة • وليس من قبيل المصادفة أن هيوم قد وصف نيوتن بأنه « أعظم وأندر عبقرية وجـدت على الاطلاق تشريفا للنوع البشرى وتعليما له » •

والحلول التى يقدمها التجريبيون للمشكلات الميتافيزيقية الجزئية هى فى صميمها تطبيقات لما عرضنا من مبادىء عامة • وتفسير هيوم للسببية نموذج كلاسى لهذه التطبيقات ؛ فهيوم على وعى كامل بأن علاقة العلة بالمعلول تواجه التجريبية بمشكلات عسيرة ، وأن عليه أن يثبت أن فكرة العلة مصدرها الخبرة • وهو يرى ـ وقد تابعه فى ذلك بوجه عام من تلاه من التجريبيين ـ أن الرابطة السببية بين حادثتين « ليست » فى واقع الأمر الا تتابعهما على نحو مطرد ، وهو تتابع لا يعدو أن يكون واقعة من وقائع المشاهدة ؛ صحيح أن هيوم يسلم بأن فكرة العلة تتضمن فكرة الضرورة، لكنه يرد هـذه الفكرة بدورها الى مصدرها فى الخبـرة ؛ فمشاهدة ب وهى تأتى فى أعقـاب ا لمرات كثيرة يحدث فينا عادة التفكير فى ب اذا ما أدركنا ا ، والخبرة التى نمارس بها هذه العادة الفكرية هى مصدر فكرتنا عن الضرورة • كتب هيـوم قائلا « الضرورة شىء يوجد فى العقل وليس فى الأشياء » ، وهو يزعم بناء على ذلك أنه قد دحض التفسـير العقلى للسببية بوصفها رابطة ضرورية بين الأشياء ، وأنه قد أثبت أن فكرة السببية فكرة مركبة يمكن أن تحلل الى عناصر أبسط منها (الى فكرة التتابع المطرد على سـبيل المثال) كل عنصر منها مستمد من الخبرة •

ومن التطبيقات النموذجية للمبادىء التجريبية ذلك التطبيق الخاص بنظرية الرياضة ؛ فقد عدت الرياضة على الدوام معقلا للعقلية ، لأن القضايا الرياضية فيما يبدو قبلية وتركيبية على حد سواء• نقول « ٧ + ٥ = ١٢ » فيبدو أن هـذه حقيقة « لابد » أن تكون كذلك ، وأنها فى نفس الوقت حقيقة تدور حـول موضوعات يمكننا أن نعرفها قبل أية خبرة بها • الا أن التجريبيين قد واجهوا هذا التحدى على نحوين ، فهم اما أن ينكروا الطابع القبلى للرياضـة واما أن ينكروا لها من طابع تركيبى ؛ وقد كانت الخطة الأولى هى الخطة التى اتبعها ج•س•مل ، وهو الذى ينظر الى الرياضة باعتبارها تعميمات من الخبرة ؛ ف «٧ + ٥ = ١٢» فى نظـره قانون من قوانين الطبيعة قائم على المشـاهدة ، لـكن اذا لم يكن الحساب صادقا بالضرورة ، واذا لم يثبت صدقه الا عن طريق الخبرة فانه يظل من المحتمل أن الخبرة قد تثبت بطلانه أيضا ، مهما بدا لنا عسيرا أن نتخيل ماذا عساها تكون هـذه الخبرة • الا أن قليـلا من التجريبيين هم الذين كانوا على استعداد أن يسيغوا هذه المفارقة ؛ من هنا كانوا يتبعون عادة الخطة البديلة ، وهى أن يقـرروا أن الرياضة تحليلية وليست تركيبية • والقضـايا الرياضية ـ طبقا لهـذا الرأى ـ صـادقة عن طريق التعريف ؛ ف « ٧ + ٥ = ١٢ » حقيقة ضرورية لا لشىء الا لأننا نعرف «٧» ، و ٥ ، و « + » ، و « = » ، و «١٢» بطريقة تجـعل الأمـر على ذلك النحو • واذن فالرياضة لا تقدم لنا ـ كما اعتقد العقليون ـ أية معلومات عن طبيعة العالم (انظر على سبيل المثال كتاب اير « اللغة والصدق والمنطق »، الفصل الرابع) • وعلى الرغـم ممـا بين التجريبيين المعاصرين من خـلافات فنية كبـيرة حول طبيعة الرياضة ، فانهم جميعا يتفقون على نقطة جوهرية هى أن حقائق الرياضة ضرورية الصدق لا لشىء الا لأنها غير اخبارية على نحو ما بينا •

والتجريبية أساسا نظرية فى المعرفة ، لكن

تأثيرها كان كبيرا فى ميدان **الأخلاق** كذلك ؛ وتفسير هذا هو أن التجريبيين كان عليهم أن يضعوا نظرية أخلاقية تتسق مع تفسيرهم العام للمعرفة ، وليس لأنهم كانوا على الدوام مهتمين بالأخلاق بصفة خاصة ؛ فالمدركات الخلقية (كالصواب والالزام والواجب وما اليها) لابد – اذا كانت مدركات حقيقية ، واذا صدقت التجريبية – أن تكون مما يمكن أن يستمد من الخبرة كغيرها من الأفكار كائنا ما كانت . لكن استمداد الأفكار الخلقية من الخبرة غير ممكن فى نظر العقليين ؛ ففى مقدورنا أن نرى بالمشاهدة أن رجلا يتصرف على نحو فيه نكران للجميل ، لكننا لا نستطيع أن نرى على نحو شبيه بهذا أن نكرانه للجميل خطأ ، ذلك أن فكرتنا عن ارتكاب الخطأ – فيما يقول العقليون – لا تقوم على الخبرة ، ونحن لا نعرف أن نكران الجميل خطأ الا لأن العقل يدرك عن طريق الحدس الرابطة القبلية بين هاتين الفكرتين (نكران الجميل والخطأ) . فمبادىء الأخلاق الأساسية بديهية ، بمعنى أنها لا يمكن أن تبرر – وليس هناك ما يدعو الى تبريرها – عن طريق الحجة العقلية أو المشاهدة . وكان رد التجريبيين فى القرن الثامن عشر على هذه النظرية الحدسية هو – بتعبير هيوم – أن « الأصوب هو أن نقول اننا نشعر بالخلقية من أن نقول اننا نحكم عليها » ، فالأفكار الخلقية مستمدة من خبرة « داخلية » ؛ صحيح أننا لا نشاهد خطأ فعل ما لكننا « نشعر » به ، وهذا الشعور هو الذى نعبر عنه حينما نقول ان الفعل خطأ . (انظر كتاب هيوم « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، الكتاب الثالث ، الجزء الأول) . كانت هذه الوجهة من النظر (التى كثيرا ما تسمى بنظرية الحس الخلقى) مرتبطة فى تجريبية القرن الثامن عشر على نحو يميزها بالنظرية القائلة بأن واجبنا الوحيد هو أن نتنج من السعادة أكبر قدر ممكن (مذهب المنفعة) . فعلى الرغم من أن الاتجاه المنفعى ليس جانبا جوهريا من الأخلاق التجريبية ، الا أن ارتباطه بالتجريبية هو ارتباط يمكننا أن نفهم دواعيه ؛ لأنه لما كان التجريبيون لا يعتقدون أن المبادىء الأخلاقية بديهية، فمن الطبيعى أن يروا أن ليس هناك تبرير للخلقية الا اتجاهها الى تحقيق السعادة الانسانية ، ذلك الاتجاه الذى يمس مشاعر التعاطف الغريزية فى كل شخص . لكن التجريبيين قد أدركوا أخيرا أنه ليس من المقنع عد الأحكام الخلقية عبارات تقرر المشاعر ، والنظر الى الأخلاق باعتبارها فرعا من علم الطبيعة البشرية على نحو ما رأى هيوم ؛ لذلك أخذوا يميلون الى أن يروا أن المبادىء الخلقية لا تقرر حقائق قبلية لأنها لا تقرر شيئا على الاطلاق ، ذلك أن مهمتها الوحيدة هى المهمة العملية التى قوامها التأثير فى السلوك . لذلك أشار بعضهم الى أن الأحكام الخلقية هى فى الواقع جمل أمرية (فالعبارات التى تقول على سبيل المثال « السرقة خطأ » = « لا تسرق ») أو أنها تعبيرات عن الشعور (وليست « عبارات تقرر » المشاعر) فهى لا تتصف بالصحة الموضوعية . هذه « النظرية الوجدانية فى الأخلاق » تعتمد على نظرة ساذجة الى اللغة وقد وجه اليها نقد واسع النطاق ، لكن يبدو أن بحثا متقصيا لمهمة الأحكام الخلقية قد يؤدى الى أخلاق تجريبية تتلافى ما فى النظرية الوجدانية من مفارقات .

واذا قارنا التجريبية المحدثة بتجريبية القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وجدنا أن أهم ما يمكننا أن نتبينه من تقدم أحرزته التجريبية هو الفصل الواضح بين المسائل المنطقية والمسائل النفسية . فلقد كان التجريبيون القدامى يعنون أساسا بمشكلات من النوع الذى ذكرناه فيما تقدم ، بمشكلات تتصل بتحليل المدركات العقلية والوضع المنطقى للقضايا أكثر مما كانوا يعنون بالمشكلات النفسية التى تتعلق بمصدر الأفكار . لكنهم مع ذلك كثيرا ما كانت تختلط عليهم المسائل التى كانوا يناقشونها ، فكانوا يكتبون وكان مقصدهم هو أن يقدموا تاريخا طبيعيا للعقل ؛ فقد كان هيوم و ج . س . مل مثلا يشعران بانهما

ملتزمان بنظرية ذرية في النفس تفسر جميع مظاهر النشاط العقلي بناء على ترابط الأفكار ؛ أما التجريبيون المحدثون فيدركون أن فلسفتهم لا تتنافى مع أية نظرية نفسية تقوم على الملاحظة ، ثم يدعون علم النفس لعلماء النفس ٠

لقد كان تقرير التجريبية بوصفها مجرد نظرية فيما يتعلق بالبناء المنطقي للمعرفة حافزا هاما لنمو المنطق الرياضي ، وقد أدى أيضا الى تصور الفلسفة على أنها تحليل المدركات العقلية والقضايا ، وبالتالي الى عداء متزايد للفلسفة التأملية وللميتافيزيقا بصفة خاصة ، وهو عداء لقي أقصى تعبير عنه في **الوضعية المنطقية** ؛ وهي الحركة التي دعى اليها بصفة خاصة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن لفيف من الفلاسفة يعرفون باسم **جماعة فيينا** ٠ رأى الوضعيون المناطقة أن ليس هناك عبارات ذات معنى ، فيما عدا العبارات الصورية أو التحليلية للرياضة والمنطق ، الا تلكم العبارات التي يمكن التحقق منها عن طريق المشاهدة ؛ وبناء على هذا رفض الوضعيون الأقوال الميتافيزيقية واللاهوتية لا باعتبارها أقوالا لم يثبت صدقها ولكن باعتبارها « فارغة من المعنى » أو « بلا معنى » ٠ لكن قليل هم الوضعيون في الوقت الحاضر الذين قد يمضون في هذا الاتجاه الى ذلك المدى ؛ فمن المؤكد أنهم لا يتجهون الى اعادة الميتافيزيقا الى وضعها السابق باعتبارها وسيلة الى معرفة وجود حقيقي مفارق للخبرة ، ولكنهم يتجهون الى النظر الى كتابات الميتافيزيقيين نظرة أقرب الى التعاطف بوصفها محاولات قصد بها أصحابها أن يقوموا بمراجعة عالية المستوى للمدركات العقلية ، أي بوصفها « اعادة تخطيط لخريطة الفكر » كما سميت ؛ هذا النوع من التجريبية المخففة هو ما يميز الحركة الفلسفية المعاصرة التي تعرف أحيانا باسم «التحليل اللغوي» أو « الفلسفة التحليلية » ٠

التحليل : كلمة analysis كلمة يونانية معناها فك كل مركب الى أجزائه، ويقابلها **التركيب** الذي يعني بناء كل من أجزاء ٠

وقد كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان: بناء نسقات من **الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق** (وهذا تركيب) ، وتوضيح أفكار هامة (وهذا تحليل) ٠ الا انه لا يمكن التفرقة بين هذين المقصدين على نحو حاسم ، لأن ما هو تركيب من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى ؛ « فجمهورية » **افلاطون** على سبيل المثال قد تعد بناء في نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل في عدالته ، أو هي قد تعد تحليلا لفكرة المجتمع العادل ؛ كما أن أجزاء كبيرة من « أخلاق » أرسطو معنية بتحليل أفكار هامة من قبيل « الفعل الارادي » و « الفضيلة والرذيلة » و « اللذة » وغيرها ٠

وفي العصور الأخيرة مالت فلسفة القارة الأوربية الى أن تكون تركيبية (**كانت** استثناء هام)، أما الفلسفة البريطانية فقد مالت الى أن تكون تحليلية ؛ فتحليل التصورات لم يكن في نظر **ديكارت** سوى تمهيد لبناء نسق من المعرفة على أساس « الأفكار الواضحة المتميزة » التي نحصل عليها بالتحليل ، وكان **سبينوزا** يسعى الى بناء نظرية في العالم مستنبطة ــ وفقا للطراز الهندسي ــ من عدد صغير من التعريفات والبديهيات، أما الفلاسفة البريطانيون فقد مالوا الى التشكك في الميتافيزيقا التركيبية والى أن يكونوا أكثر اهتماما بتحليل الفكر والخبرة الى عناصرهما الأساسية ٠

ومنذ بداية القرن الحاضر أصبح ذلك الرأى مؤداه أن التحليل هو الفلسفة بأكملها ، أو هو أهم جانب منها ، أو هو السمة المميزة لها ؛ أقول أصبح ذلك الرأى مسلما به على نطاق واسع في البلدان الناطقة بالانجليزية ، والأغلب الا يكون بين الفلاسفة الذين يتجهون هذا الاتجاه من شيء مشترك الا القليل ، اللهم الا استعمالهم كلمة « تحليل » ليصفوا بها أوجه نشاطهم المتباينة ٠ وكل ما يمكن قوله عن رأيهم في مهمة الفلسفة

ـ وان لم يكن هذا القول كامل الصدق ـ هو انهم لا يعدونها تحصيل معرفة جـــديدة (وهى مهمة العلوم الجزئية) ، ولكنها توضيح وتجلية لما قد عرفناه بالفعل • ويمكننا أن نتبين مواقف رئيسية ثلاثة فى ممارسة التحليل :

١ ـ ج ١٠ • مور : وقد فحص فرضا كان الميتافيزيقيون يميلون الى افتراضه ، وقد افترضه فعلا الفلاســـفة **المثاليون** الذين كانوا يســـودون الفلسفة البريطانية فى ذلك الحين ؛ وهذا الفرض هو أننا لا نعرف كل تلك الأشياء المألوفة المعادة التى نزعم أننا نعرفها عن العـــالم ، بل قد ذهب بعضهم الى أن هذه الأشياء باطلة بالفعل ، ورأى آخرون أننا لا نستطيع ـ حتى ولو كانت تلك الأشياء صادقة ـ أن نعرف أنها صادقة • فالعالم كما يبدو للانسان العادى ليس غير مظهر ، وأما حقيقة العالم فشىء خفى مباين كل المباينة لما نظنه عنهـــا ولا يمكن الكشف عنهـــا الا ببحوث عميقة تجرى بلغة اصطلاحية جـــديدة ؛ فرأى مور فى مقابل هذه النظرة أن المفكر لا ينظر الى بداهة من قبيل أن له جسما ، أو أنه ولد منذ سنين ، أو أنه موجود منـــذ ذلك الحين ؛ لا ينظر اليها بوصفها صادقة فحسب ، بل ينظر اليها كذلك على اعتبار أن فى امكانه أن يعرف معرفة يقينية أنها صادقة • بيـــد أن مـــور لا يود أن يقـــرر أن النظريات الميتافيزيقية التى ناقضت هـــذه الأقوال لم تكن سوى أكاذيب فاحشـــة ، نعم انه من المؤكد أنها كانت كذلك ، لكنها كانت أيضا محاولات مخطئة للاجابة عن أسئلة جد جديرة بالنظر ومثيرة للحيرة الى حـــد بعيد • وموجز القول أنه على الرغم من اننا لا نستطيع أن نشك جادين فى صدق هـــذه الأقوال ، ومن أننا نعرف بمعنى ما ما تعنيه هـــذه الأقوال، فاننا قد لا نستطيع أن نقرر بوضوح وعلى وجـــه الدقة « ما » تعنيه ؛ لسنا على حد تعبيره « نعرف تحليلها الصحيح » • ويكاد نشـــاط مور الفلسفى أن يكون بأكمله مكرسا لاكتشاف التحليل الصحيح لقضايا لا يمكن الشك فى صدقها على نحو جاد •

ووضـــع التحليل الصحيح لفكرة أو لقضية هو أن نستبدل بالكلمة أو الجملة التى تستعمل عادة للتعبير عنها تعبيرا آخر يرادفها مرادفة تامة وأقل منها فى نفس الوقت اثارة للحيرة ؛ فالتحليل بناء على هذا نوع من التعريف ، فهو نوع من المعادلة التى يرد فيها التعبير المحير أو الجزء المراد تحليله على الجانب الأيمن ، والتعبير الجديد الذى يسمى أحيانا « بالمحلل » أو يسمى بالتحليل أحيانا أخرى على الجانب الأيسر • ان معظم الأفكار التى يبدو أنها فى حاجة الى مثل هذا التوضيح أفكار مركبة غاية التركيب ، وكلمة « تحليل » ذاتها تتضمن تفتيت صورة مركبة ، أو هى تتضمن أن نستبدل بالتعبير الذى يمثل فكرة مركبة تعبيرا أطول منه يكشف عن العناصر التى كانت خافية فى الصورة المركبة • ويبدو أن مور استخدم هذه الطريقة لغرض واحد فقط ، ألا وهو توضيح أفكارنا ؛ فليس لديه أية نظرية ميتافيزيقية ، ولا يعتقد أن الأشياء التى يرد ذكرها فى التحليل ألصق بالحقيقة أو أقرب الى الأصول الأولية ـ بأى معنى من المعانى ـ من الأشياء التى وردت فى العبارة التى انصب عليها التحليل ، وكيف يمكن أن تكون كذلك ، اذا كان المحلل وتحليله يشيران ـ كما يجب أن يفعلا ـ الى أشياء بعينها فى كلتا الحالتين •

٢ ـ وفى نفس الوقت انتهى **رســـل** الى ممارسة التحليل التعريفى نفسه الذى مارسه مور، ولكن لأسباب جد مختلفة ، ولأغراض جد مختلفة• ولكن بينما لم يكن مور يســـعى الا الى الوضـــوح ولم يود قط أن يحيد عن معتقدات الادراك الفطرى، كان رسل يبحث عن حقيقة ميتافيزيقية ، وكان على استعداد تام لأن يقول ـ مع المثاليين ـ بأن معتقدات الادراك الفطرى قد تكون كاذبة،وبان اللغة العادية قد تكون أداة لا تصلح مطلقا للكشف عن الحقيقة والتعبير عنها • وبوصفه ميتافيزيقيا كان مقصده هو أن يصف الكون وصفا شاملا ، فجاء وصفه ذاك على طرفى نقيض مع الوصف الذى يقـــدمه المثاليون ؛ فهؤلاء قد زعموا ان ليس ثم ما هـــو

حقيقى تماما سوى الحقيقة الكونية من حيث هى كل (المطلق) ، وليست الأشياء الجزئية الا تجريدات من هذا الكل ، فمن حيث هى كذلك ليست حقيقية الا بصفة جزئية أو أنها ليست حقيقية على الاطلاق. أما الصورة التى وضعها رسل للعالم فكانت صورة مكونة من « وقائع ذرية » وفى مقابل كل منها « قضية ذرية » تصدق عليها .

تأمل قولنا « اما أن تمطر السماء ، واما أن تنزل ثلجا » فالذى يجعل هذه القضية صادقة ليس هو تطابقها مع واقعة فيها بديلان ، « اما — المطر — واما — الثلج » ، بل انها صادقة اذا صدق أى من جزءيها الذرين اللذين تتألف منهما (« السماء تمطر » و « السماء تنزل ثلجا ») ؛ وعلى هذا فالعبارات المركبة أو العبارات الجسيمية لا يكون تطابقها أو عدم تطابقها منسوبا الى وقائع مركبة ، بل اننا لنفتت العبارات المركبة الى عبارات ذرية ، وهذه هى التى تتطابق — فى حالة صدقها — مع الوقائع الذرية . وكانت غاية التحليل (عند رسل) هى تفتيت الوقائع المركبة الى مقوماتها الذرية ، والمنهج المؤدى الى ذلك هو تحليل العبارات المركبة الى مقوماتها الذرية . وقد تأثر رسل فى تصوره للتحليل على نحوين رئيسيين ، وذلك لأنه قد انتهى الى الميتافيزيقا عن طريق دراسته للرياضة والمنطق الصورى ؛ فقد كان بوصفه رياضيا يعد كل الحدود المعرفة حدودا زائدة من الناحية النظرية، وعلى ذلك فاذا كان يمكن تعريف « اثنين » بأنها « واحد زائد واحد » وتعريف « ثلاثة » بأنها « اثنان زائد واحد » فمن الواضح أن العمليات الحسابية يمكن أن تجرى دون اعداد سوى «واحد»، بل لقد طالب بحذف فكرة « العدد » ذاتها على هذا النحو وذلك بتعريف العدد بألفاظ تنتمى الى ميدان المنطق . أما بوصفه ميتافيزيقيا ، فقد ذهب رسل الى أنه اذا أمكن حذف كلمة « عدد » عن طريق تعريفها ، فان الاعداد حينئذ لن تكون جزءا من المقومات النهائية للعالم وهى المقومات التى كان يرمى الى استكشافها ، هذه المقومات — أيا ما كانت طبيعتها — لا تكون الا أشياء مما يمكن أن يسمى فى لغة نستبدل فيها بكل الألفاظ المعرفة الفاظا لا معرفة . واذن فعلى الرغم من أن طريقة التحليل التى اصطنعها رسل — وهى نفسها الطريقة التى اصطنعها مور — هى استبدال تحليل بمحلل الا أن كلا منهما كان يرمى الى غاية جد مختلفة عن غاية الآخر ؛ فمور كان يسعى الى التوضيح ، بينما كان رسل يسعى للوصول الى حقيقة ميتافيزيقية .

الناحية الثانية هى أن دراسة رسل للمنطق قد أقنعته بأن «النحو» الخاص بكل اللغات الطبيعية مضلل فى أساسه ، فقولنا «الخيل لا تخور» وقولنا « الأشباح غير موجودة » جملتان لهما صورة نحوية واحدة ، لكن بينما الأولى تنفى أن أشياء بعينها (الخيل) تتصف بصفة بعينها (الخوار) فان الثانية لا تنفى أن الأشباح تتصف بصفة الوجود ، بل الأحرى أنها تقول انه ليس فى العالم ما يتصف بكونه شبحا . وكان هدف رسل هنا هو استبدال التعبيرات ذات « الصورة المنطقية الصحيحة » بالتعبيرات ذات الصورة النحوية المضللة ، ففى العبارات ذات الصورة المنطقية الصحيحة ترى البناء النحوى يعكس — على نحو صحيح — صورة الواقعة التى يخبر عنها ، فاذا ما واجه المرء قضية تقول « السباك الوسط يربح عشرة جنيهات فى الأسبوع » ، فقد يثير حيرته السؤال التالى :

« من هو السباك الوسط ؟ » ولعله بهذا ينساق الى تأمل ميتافيزيقى شاطح . وعلاج ذلك هو أن يدرك أن هذا القول يمكن أن يترجم الى ما يلى : « عدد الجنيهات التى يربحها جميع السباكين فى كل أسبوع مقسوما على عدد السباكين يساوى عشرة » ، « وهى جملة حذفت منها عبارة « السباك الوسط » ؛ نعم انه ليس محتملا أن يضل أحد بحالة بسيطة كهذه الحالة ، لكن من المؤكد أن نتائج خطيرة ، نظرية وعملية على السواء ، قد ترتبت على ارتكاب هذا الخطأ بعينه فيما يتعلق بموضوعات أكثر اهمية مثل « الدولة » و « الرأى

العام » . فمن الواضح أن مثل هذه الموضوعات هى كالجيوش والحكومات والمدارس وغيرها من المنظمات تجريدات ، واننا اذ نقرر عنها شيئا فانما نقرر أمرا ما ــ وان لم يكن ذلك الشيء نفسه عن أفراد النـــاس الذين تتألف منهم تلك المنظمات التى أسميناها اصطلاحا « بتركيبات منطقية » تتألف من أشـــياء أكثــر منها تعينا (وهم أفراد الناس) .وقد كان لرسل ولأتباعه آمال كبار فى أن يواصلوا التحليل حتى يصـــلوا الى مســتويات ميتافيزيقية أعمق مما انتهوا اليـــه ، وذلك بأن يثبتوا أن الأشياء ــ بما فيها الناس ــ التى نعدها عادة كائنة فى « الدور الأرضى » من بناء الخبرة ، ليست سوى تركيبات منطقية مؤلفة من كائنات أكثر منها أولية .

٣ ــ **الوضعيون المناطقة** الذين اتبعوا آراء رسل فى المنطق وفى طرقه الفنية فى التحليل،لكنهم استخدموها للوصول الى غاية مختلفة كل الاختلاف عن غايته ؛ فبينما كان رســـل يسعى الى نظرية ميتافيزيقية حقيقية ، ذهب الوضعيون المناطقة الى أن الميتافيزيقا بأسرها لغو أجـــوف ، وصـــبوا اهتمامهم على اقامة حد حاسم بين الميتافيزيقا والعلم الطبيعى . ومهمة التحليل الأولى عندهم هى حذف الميتافيزيقا ، ومهمته بعد ذلك هى توضيح لغـــة العلم . وكلمة الحذف هنا ينبغى أن تؤخذ بمعنى أصرح بكثير مما عرفناه لها عند رسل ، لأن رسل لم يزعم أن الموضوعات التى حذفها منهجه التحليلى غير موجودة بالمعنى المألوف للوجود ، كل ماهنالك أنها لم تكن أولية من الوجهة الميتافيزيقية ؛ فالماء موجود ، لكنـــه لـــا كان مركبـــا من الأكسجين والايدروجين فليس هو جزءا من المقومات الأوليـــة للكون ، يدل على هذا أن كلمة « ماء » يمكن أن تســتبدل بها « يدم ا » . أما الوضـــعيون ، فقد استخدموا التحليل ليثبتوا أن بعض الألفاظ التى يستعملها الميتافيزيقيون ــ وبالتالى أن النظريات التى ترد فيها هذه الألفاظ ــ لغو بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة .

ولما كان ينبغى استئصال كل ميتافيزيقا بما فى ذلك ذرية رسل ، فقد وجب اتخاذ غاية أخرى للتحليل ، لأن الحقيقة الميتافيزيقية ليس محـــالا علينا بلوغهـــا فحسب ، بل هى غاية باطلة فى ذاتها . على أنهم لم يتفقوا قط فيما بينهم بشأن « ما » يجب تحليله على وجه الدقة ؛ أهى الأفكار والقضايا كما قال مور ؟ أم هى الوقائع كما كان رسل يقول عادة ؟ الا أن هذا الاختلاف لم يؤد فى ميدان التطبيق الا الى اختلاف أضيق ممـــا كان يظن،لأن طريقة التحليل فعلا كانت دائما استبدال « تعبير » (كلمة أو عبارة أو جملة) بتعبير آخر ، فقد كان المنهج لغويا على الرغم من أن مور ورسل كانا يرفضان دائما الأهداف اللغوية . أما عند الوضعيين فالهدف والمنهج يتقاربان لأن «الأفكار» و «الوقائع» كليهما محرمان لكونهما من الميتافيزيقا، فالفــكر عندهم هو واللغة شيء واحـــد فتحليل التعبيرات اللغوية هو غاية فى ذاته وتوضيح لغة العلم وتحديدها لا يكادان ينفصلان عن العلم نفسه بحيث يعدان غاية قائمة بذاتها .

وفى الوقت الحاضر كثيرا ما يطلق اســـم « التحليل اللغوى » على اتجـــاه عام ازاء الفلسفة شائع فى العالم الناطق بالانجليزية ، وله بعض الأتباع فى القارة الأوربية وخاصة فى اسكنديناوة. هؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم الى حد بعيد فهم مختلفون ــ على سبيل المثال ــ من حيث درجة حبهم للميتافيزيقا ، ولا شك أن منهجهم لغوى لأنه يقتضى توجيه انتباه شديد ، بل هو انتباه للدقائق الصغيرة ، وأعنى انتباههم للألفاظ والجمل كمـــا تستخدم فعلا فى لغة حية . لكن هــــذا لا يجوز تسميته « بالتحليل » بأى معنى واضح أو دقيق لهذه الكلمة، فالعنصر المشترك بين فلاسفة التحليل اللغوى جميعا هو اعتقادهم أن أول خطوة نحو حل مشكلة فلسفية هى تمحيص الألفاظ الرئيسية فى المجال الذى تنتج فيه المشـــكلة ، والسؤال عن الطريقة التى تستخدم بها تلك الألفاظ بالفعل ؛ بهذا يمكن حل مشكلات الادراك الحسى ، لا باتهام

اللغـــة العادية برمتها واختراع مفردات جـديدة (انطباعات ، احساسات ، معطيات حســية) ، ولكن بالسؤال عما نحن على وجه التحديد زاعموه عند ما نزعم أننا نرى شيئا ما • وهــذا هو نوع السؤال الذى ألقـاه مور ، لـكن بينما تقفز مور ـ دون برهان تقريبا ـ الى النتيجة وهى أن الاجابة ينبغى أن تقدم على أساس « المعطيات الحسية » ، يحاول فلاسفة التحليل اللغوى أن يجيبوا عن هذا السؤال باستعراضهم للصـــور اللغوية التى يرد فيها فعل « يرى » وما ينتسب اليه من الفاظ ، وليس فى هذا ما يمكن أن نشير اليـــه بوصفه «تحليلا» كما نستطيع أن نفعل فى حالة الاستبدال التعريفي الذى يقوم به مور ورسل ؛ ولعل بقاء اسم التحليل ليس سوى جزية عادلة يوفيها بعض الفلاسفة لأولئك الذين أثروا فيهم تأثيرا كبـــيرا والذين من أعمالهم انبثقت أعمالهم •

تحليلى : أدخلت لفظتا « تحليلى » و «تركيبى» على يدى **كانت** الذى عرف الحـكم التحليلى بأنه ذلك الحكم الذى تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل فى فكرة الموضــوع وانها بنـــاء على ذلك لا تضيف شيئا جديدا اليها ؛ من هنا كان الحكم الذى يقول « كل الأجسام ذات امتداد فى المكان » حكما تحليليا ما دامت فكرة الامتداد متضمنة فى فكرة الجسم ، أما الحكم الذى يقول « كل الأجسام لها قدر من الثقل » فحكم تركيبى ما دامت فكرة الثقل ليست متضمنة (فى فكرة الجسم) على ذلك النحو ، وقد وجه النقد الى تفرقة كانت لكونها مفرقة فى المجازية ـ فليس واضحا ما يقصـــده بقوله ان فكرة ما « متضـــمنة » فى فكرة أخرى ـ ولكونها تقصر دون الشـمول التام ، اذ هى لا تنطبق الا على القضايا ذات الصورة المشتملة على موضــوع ومحمول • وقد بذلت محاولات كثيرة لاضفاء مزيد من الدقة على هذه التفرقة ؛ فيقال أحيانا ان القضية التحليلية قضية انكارها ينقض نفسه بنفسه ، أو يقال انها تحصيل حاصل مقنع، على أساس أننا اذا عرفنا « الجسم » بأنه « شيء ممتد » فان « كل الأجسام ممتدة » تعنى أن « كل الأشياء الممتدة ممتدة » • وينبغى أن نلاحظ أنه بناء على هذه الوجهة من النظر يكون اتصاف قضية من القضـــايا بالتحليلية متوقفا على اختيـــارنا للتعريفات،وهو أمر جزاف فى رأى بعض الفلاسفة، فاذا ما عرفنا « الجسم » بأنه « ذلك الشيء الذى له امتداد وثقل » ترتب على ذلك أن تكون قضية « كل الأجســام ذات ثقل » تحليلية • أما والأمر كذلك ، فاننا لا نستطيع أن نحدد بناء على صورة « الجملة » ما اذا كانت تعبر عن قضية تحليلية أم لا تعبر ، وان علينا أن نحتكم فى ذلك الى ما يعنيه قائلها بها ، فاذا أخذنا بهذه التعريفات «للتحليلى» أو ما يشبهها ، رأينا أن صفة التحليلية يمكن أن تمتد لتشمل قضايا أخرى غير تلكم القضايا ذات الصورة الحملية (المشتملة على موضوع ومحمول)•

والقضايا التحليلية وان تكن تخبرنا بمعانى الألفاظ ، الا أنها لا تقدم لنا معرفة بأمور الواقع ؛ وقد بنيت الفلسفة **الوضعية المنطقية** على تفـرقة حاسمة بين ما هو تحليلى وما هو تركيبى ، وعلى النظرية التى ترى أن جميع القضايا **القبلية** لابد أن تكون تحليلية•غير أن كثيرا من الفلاسفة اليوم يشكون فى جواز الأخذ بهذه التفرقة الحاسمة ، وقد محـص وايزمان هـــذه التفرقة على أوفى صورة فى مجلة « التحليل » (١٩٤٩ ـ ٥٣) ، وكذلك محصها **كواين** فى كتابه « من وجهة نظر منطقية » •

تركيبى : مقابل **تحـليلى** ، وبالنســبة الى « القبلى التركيبى » انظر قبلى •

التصـــورية : هى النظـــرية التى ترى أن موضوعات الفكر ومدلولات الأسماء الكلية مدركات عقلية ، وهـــذه المدركات كائنات عقليـة لا توجد الا فى العقول ، والعقول دون غيرها هى التى تكونها أو تركبها • فحينما افكر ـ بناء على هذا الرأى ـ فى الحمرة ، حينما أستدل ـ على سبيل المثال ـ من حقيقة واقعة هى أن هناك شيئا أحمر حقيقة واقعة

أخرى هى أن هذا الشيء ملون ، فانى حينئذ انما امحص ما لدى من مدرك عقلى عن الأحمر، وأكتشف أنه يحتوى من بين جوانبه فكرة اللون ؛ ثم اننى اذا تعرفت علـى شيء ما مدركا أنه أحمـر ، فان ما افعله فى هذه الحالة هو أننى أتبين أنه يندرج تحت المدرك (مدرك الحمرة) أو أنه مطابق له · أما وقد قررنا النظرية على هذا النحو ، فهى تبدو بمظهر النظرية التى لا تكاد تخبرنا بشيء جديد ؛ اذ يبدو أنها تكرر فى الفاظ نحن أقل الفا لهـا ما نريد تفسيره من وقائع راهنة ؛ بيد أنها تكون أشد اقناعا لو أنها فسرت بوصفها مذهبا للصور الذهنية (المتعينة) ، حيث نجعل المدرك العقلى مطابقا لصـور ذهنية (متعينة) من نوع ما ، فتستخدم الصور الذهنية معيارا للتصنيف ؛ فلكى أعرف ما اذا كان شيء ما أحمر ، كان على أن أقارنه بما فى ذهنى من صور معيارية عن الأحمر · وقد كانت هـذه الصور فى نظر **لوك** مجردة ؛ أما **باركلى** فقد رأى أن الصور المجردة وغير المجردة لا يمكن أن تكون معقولة ، واقترح بدلا منها نظرية للصور الممثلة للأشياء ؛ لكن صورة ممثلة من نوع بعينه لابد أن تتصف بعدد كبير من السمات ، ومن هنـا لابد أن تكون مبهمة الدلالة ؛ الا ان نظرية **هيوم** التى تقول بسلسلة من الصور المتشابهة تتغلب على هذه المشكلة · والتصورية كغيرها من النظريات التى تفسر مسـألة **الكليات** تقع فى الدور وقوعا متضمنا فيها ؛ فلكى أستخدم معيارا عقليـا للتصنيف ، على أن أقارن الأشـياء المراد تصنيفها بهذا المعيار ، وهذه المقارنة فى حد ذاتها اجراء تصنيفى يستلزم استخدام معيار عقلى آخر ، وهلم جرا · بيد أن هنا مشكله أخرى يختص بها مذهب القول بالصـور الذهنية دون غيره ولعلها ضريبة عليه فى مقابل ما يتصف به من معقولية سهلة ، ألا وهى أنه مذهب يبدو باطلا من الوجهة النفسية ، ذلك لأن استخدام الصـور الذهنية فى عملية التعرف هو الحالة الاستثنائية وليس القاعدة؛ وكثيرا ما يقال ان الصور الذهنية هى فى ذاتها رمزية الطابع ، ومن هنا تنشأ المشكلات نفسها التى تنشأ حول مدلولات الألفاظ ·

تطابق : انظر صدق ·

التوماوية : انظـر الأكوينى ، والتوماوية الجديدة ·

التوماوية الجديدة : اندثرت الفلسفة المدرسية التى نشأت فى العصر الوسيط اندثارا تدريجيا خـلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة لاخفاقها فى متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة الى نظرية المعرفة · وحين أخفق المدرسيون الأواخر ، شاع افتراض بأن أسلافهم الذين عاشوا فى العصر الوسـيط ليسوا هم أيضـا جديرين بالانتباه ؛ غير أن قصور الفلسفة الحديثة عن وضع ميتافيزيقا واقعية قد أثار شكا فى أنه قد يكون من المفيد اعادة دراسـة المفكرين الذين عاشوا فى الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط ، وعلى الأخص **توما الأكوينى** ·

وقد كان رائد هذا الاحياء التوماوى محاضرا مغمورا فى احدى مدارس اللاهوت فى بياشترا يدعى فنشنزو بوزتى (١٧٧٧ ــ ١٨٢٤) ؛ وكان من تلاميـذه الشقيقان دومينيكو سوردى (١٧٩٠ ــ ١٨٨٠) ، وسـيرافينو سـوردى (١٧٩٣ ــ ١٨٦٥) ، وقد صار كل منهما جزويتيا وحاولا ــ دون نجاح فى بادىء الأمر ــ أن يؤثرا عن زملائهما من أعضـاء الطائفة للاتجاه الى توما **الأكوينى** · وأيا كان الأمر ، فقـد اكتسبا فى النهاية عددا قليلا من المفكرين البارزين فى ايطاليا ومنهم : لويجى تاباريلى دازجليو(١٧٩٣ ــ ١٨٦٢)، وماتيو ليبيراتورى (١٨١٠ ــ ١٨٩٢) ، وجيوفانى ماريا كورنولدى (١٨٢٢ ــ ١٨٩٢) ، وكذلك جوزيف كلويتجن الألمانى (١٨١١ ــ ١٨٨٣) ، وهـؤلاء بالاضافة الى جاتيانو سـانسيفيرينو (١٨١١ ــ ١٨٦٥) بنابولى ، وتوماسو زيجليارا

الدومينيكانى (١٨٣٣ ــ ١٨٩٣) ، نشروا هذه الحركة • ومن المؤيدين الآخرين جيوزبى بيكى (١٨٠٧ ــ ١٨٩٠) الذى اعتلى أخوه جيوكينو كرسى البابوية باسم « ليو الثالث عشر » ، فمنح تأييده الرسمى لاحيـــاء التوماوية واســتخدامها لاشباع المطالب العقلية الحديثة •

وكان هذا الاحياء يحتاج لكى يكون فعالا الى دراسة متعمقة لتاريخ الفكر الوسيط ، والى برهان عملى على أنه مازال متمشيا مع المشكلات الفلسفية المعاصرة • وهنا انتقلت زعامة الحركة الى فرنسا وبلجيكا والمانيا ؛ أما فى ايطاليا وأسبانيا ، فقد كانت التوماوية الجديدة تميل الى البقاء فى عزلة كأنما هى صــوامع الكهنة ، غير أن المعهـــد العالى للفلسفة بلوفان الذىأنشىء عام ١٨٨٩ تحتاشراف ديزيريه مرسييه (١٨٥١ ــ ١٩٢٦) ، كان أقوى مركز للتوماوية التقدمية • وبفضل العلمــاء من أمثال مارتن جرابمان فى ألمانيـا ، **وجيلسون** فى فرنسا ، تم الكشف عن تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط شيئا فشيئا • **وماريتان** هــو التوماوى الجديد الذى يعد اسمه أكثر الأسماء شهرة لدى الجمهور العام •

وللحركة تأثير ضــئيل فى انجلتــرا ، اللهم الا بين عدد قليل من الكتـــاب الأنجليكانيين ومن أبرزهم ا • ل • مارسكال • ولم يرحب بها فى الولايات المتحـــدة غير بعض المفكرين باعتبارها فلسفة خالصة بمعزل عن اللاهوت المسيحى ، مثل الإســتاذ مورتيمر آدلر بجامعــة شيكاجو • غير أنه لن تكون لهذه الفلسفة أية قيمة لرجل اللاهوت المسيحى ان لم يكن من الممكن بيان أن لهــا قيمة مستقلة باعتبارها فلسفة •

ويزعم صاحب النزعة التوماوية الجديدة أن التقليد الرئيسى فىالفكر اليونانى قد استمر وتطور تطورا مشروعا نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ كما يعتقد أن هذا التقليد لم يعد عتيقا بظهور الفلسفة الحديثة • فعليه أن ينشىء اذن نظرية للمعرفة ترد على المسائل والمصاعب التى أثيرت منذ **ديكارت** حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقــا الأرســـطية والميتافيزيقا التوماوية ، وعليه أن يبين أيضا أن هذه النظرة الفلسفية الى العالم تنسجم مع نظرة رجل العــلم الحديث ، وينبغى عليه أن يكون مستعدا للتنصل من كل ما قد أثبتت الأيام بطــلانه لكى يتمثل الاضافات الايجابية التى جاءت بها الفلسفة حديثا، كما لابد له من أن يتحدث لغة يستطيع أن يفهمها معاصروه • ومن الكتب التى قامت بمجهود ملحوظ لتحقيق تلك المطالب قد نذكر كتاب «نزعة القديس توما العقلية » تاليف بيير رســـيلو ، و « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » تاليف جوزيف ماريشال، و « الوجود وبعض الفلاسفة » و « وحـــدة الخبرة الفلسفية » ، وكلاهما لجيلسون • ومن الواضح أن النزعة التوماوية الجديدة لم تصل بعد الى النتائج التى كان يأمل منشئوها فى الوصول اليها ، بيد أنه من الممكن أن نحكم عليها منصفين بأنها حركة تسير فى طريقها قدما ، وهى حركة قادرة على مزيد من التطور ؛ وقد اتصلت أخــيرا بفلاســفة علم **الظواهر** من أتباع **هوسر** ــ وبالتطور الحديث فى المنطق الصورى ــاتصالا مثمرا •

تولمن ، ستيفن أدلستون :(١٩٢٢ ــ)
انجليزى ، كان أســتاذا للفلسفة بجامعة ليدز ، وكان كتابه « العقل ومكانه فى الأخلاق » أول كتاب فى الأخلاق يعرض وجهـــة نظر التحليل اللغوى الحديث • ويذهب تولمن فيـــه الى أن معيار الأدلة الصحيحة فى البحث الأخلاقى يمكن استخلاصه من استخدام كلمات مثل « أخلاق » و « أخلاقى » ذلك لأن الاختلاف فى مجال الأخلاق انما هو فى جوهره اختلاف على ما اذا كان ثمة برهان صحيح على بعض النتائج الأخلاقية أو لا ، ولاننا فى الأخلاق نتدرج من الأسس أو المسوغات التى تكون واقعية صرفة الى النتائج الأخلاقيـــة المعيارية عن طريق منهج

أخلاقى خاص لا هو فى طابعه بالبرهان الاستنباطى ولا هو بالبرهان الاستقرائى . وفى كتاب « مدخل الى فلسفة العلم » (١٩٥٣) يقدم لنا تولمن - واضعا نصب عينيه بصفة خاصة علم الطبيعة - وصفا للنظرية العلمية يشبهها فيه الى حد كبير بعمل الخرائط التى تساعدنا على التماس طريقنا فى أثناء السير ، فذلك أقرب الى طبيعة النظرية العلمية من قولنا عنها انها عملية التعميم التى وصفت فى نظريات الاستقراء الكلاسيكية . ويميز تولمن بين القوانين والمبادىء ويبين كيف أن فهم القانون يتوقف الى حد ما على معرفة مدى تطبيقه ، ويعد كتابه « استعمالات البرهان » (١٩٥٨) محاولة لاعادة وصف طبيعة البراهين ووظيفتها ، فى لغة تكشف عن طبيعة البراهين أكثر مما تكشف عنها اللغة التى استخدمت استخداما تقليديا فى كتب المنطق الدراسية .

توماس من ستن: أحد أعضاء جماعة أكسفورد من الدمينيكان الذين اعتصموا **بتوما الأكوينى** بعد هجوم كلواردبى وفى أثناء الهجوم الذى شنه بيكام من كانتربرى ، أما كتاباته الأولى التى بدأت منذ حوالى عام ١٢٨٦ فتركز على الروح من حيث انها صورة جوهرية فريدة يتخذها الجسم . ولقد أدرج كتابه « معارضة تعدد الصور » بين مؤلفات توما الأكوينى فى عدة طبعات ، أما كتاباته المتأخرة حتى حوالى عام ١٣١٥ فنجده فيها يواجه هجوما جديدا من المذهب الأرسطى الذى طوره **سكوتس** ، ولو أن « كتاب المهاجمات » المنسوب اليه ربما كان لآخر يدعى «توماس انجليكوس» ولعله أن يكون جورس جويس الدومينيكانى . ولقد أصبح توماس مدافعا عنيدا عن التمييز بين الوجود والماهية فى الكائنات المتناهية ولو أنه ربما يكون قد جسد الوجود فى «شىء ما» أى فى شىء موجود وجودا فعليا ، ايجابيا ومطلقا ، وذلك فى رده على هنرى من غنت الذى كان الوجود عنده صلة أو علاقة بين المخلوق والخالق .

تيلر ، ألفرد ادوارد : (١٨٦٩ - ١٩٤٥) فيلسوف بريطانى ، بدأ حياته الفلسفية فى جامعة أكسفورد حيث قبل منصبا شبيها بمنصب **ف.هـ. برادلى** الذى كان زميلا فى نفس الكلية وهى كلية مرتون ، ولهذا كانت كتاباته الفلسفية الأولى « مشكلة السلوك » و « مبادىء الميتافيزيقا » مثالية الطابع . ترك تيلر أكسفورد فى باكورة حياته وأمضى سنوات انتاجه الأساسية أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت اندروز أولا ثم فى جامعة أدنبرة ، فلما بعد عن جامعة أكسفورد تخلى عن نزعته البرادلية واختار نزعة أخرى قائمة على أساس من **أفلاطون** ومذهب المؤلهة المسيحى . وفى مجموعة محاضراته التى ألقاها بمنحة جيلفورد وموضوعها «عقيدة أخلاقى»، برهن على أن معرفتنا الأخلاقية من شأنها أن تتضمن بالضرورة وجود اله يدبر الكون لغرض أخلاقى ، وخلود النفس الانسانية ؛ ومع ذلك فان شهرة تيلر تقوم أكثر ما تقوم على كونه باحثا فى الفلسفة الأفلاطونية ، واسع العلم الى درجة غير مألوفة ، أكثر مما تقوم شهرته على كونه فيلسوفا مبتكرا . وعندما كان تيلر فى جامعة سانت اندروز نشر « هرطقة بيرنت - تيلر» بالاشتراك مع بيرنت أستاذ اليونانية بتلك الجامعة ؛ وفيه برهن كل من بيرنت وتيلر على أن المحاورات الأفلاطونية لا يجوز أن تؤخذ على أنها صور حوارية لآراء أفلاطون الخاصة بل على أنها فى جوهرها وثائق تاريخية دقيقة تحتوى تقارير عن موقف **سقراط والفيثاغوريين** فى القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذا الموقف لم يحظ قط بالقبول العام ، الا أنه مع ذلك قد أثر تأثيرا قويا فى كل ماتلى ذلك من دراسة أفلاطونية . وما يزال كتاب تيلر « أفلاطون ، الرجل وعمله » هو أهم نظرة اجمالية عن مؤلفات أفلاطون مما نشر حتى الآن .

(ث)

ثاوفراسطوس : (حوالى ٣٧٠ - حوالى ٢٨٦ قبل الميلاد) ولد فى لسبوس وهى جزيرة يونانية تقع على بحر ايجه ؛ وهو أشهر تلاميذ **أرسطو** .

نجح فى رياسة اللوقيون عندما ترك أرسطو أثينا فى عام ٣٢٣ ، وقد فقدت أغلب كتاباته الكثيرة وأصبح من العسير الحصول على صورة صادقة لما أسهم به فى الفلسفة • ولقد لبث أرسطيا فى أساسه لكنه نقد أرسطو فى نقاط بعينها ، وأضاف اضافات مفيدة الى مؤلفات أرسطو، كما حدث بالنسبة الى المنطق على سبيل المثال، ومهد الطريق من بعض الوجوه لتعاليم الرواقية والأبيقورية• وربما أمكن الاشارة الى ثلاثة من آثاره : (ا) « فى النبات » (وهو موجود) الذى وضع فيه أسس علم النبات وقدم مفاهيم نباتية هامة • (ب) « الميتافيزيقا » (وهو موجود كذلك) وقد أثار مشكلات حول نظريات أرسطو الميتافيزيقية وبخاصة حول نظرية المحرك الأول • (ج) صنف مؤلفا كبيرا يحتوى على آراء فلاسفة اليونان السابقين فى الطبيعة والله •• الخ وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخى الفلسفة اليونانية فيما بعد • ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخى الفلسفة فيما قبل سقراط كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين لتأثير ثاوفراسطوس ، وكان ذلك من سوء الطالع لأن ثاوفراسطوس نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد ارهاصات لأرسطو ، كما اقحم أفكارهم اقحاما فى اطار أرسطاطاليسى •

الثنائية (الثنوية) : أى مذهب فكرى يقسم كل شىء بطريقة أو بأخرى الى مقولتين أو عنصرين ، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين، أو أنه يرفض أن يسلم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر • وعلى الرغم من ان المذاهب الثنائية لابد بطبيعة الحال أن يثبت أصحابها صحتها بالحجج العقلية ، الا أن ما يؤدى ببعض الفلاسفة الى الثنائية هو الدافع الذى يحفزهم الى تنسيق صورتنا عن العالم وتبسيطها ، وهو دافع قد ينتهى بهم الى **الواحدية** هذا اذا لم يحل بينهم وبينها اجلالهم لفارق أساسى نهائى (فى الوجود) تعبر عنه الثنائية التى يعتنقونها • وانا لنجد فى **الفيثاغوريين** مثالا ظهر فى وقت مبكر على هذه العقبة التى تعوق الميل الى التوحيد ، وكانت العقبة فى حالتهم ترجع الى سلسلة كاملة من المتناقضات ردوها تناقضا بعد آخر حتى انتهوا الى مبدأين أساسيين هما الحد واللامحدود •

أما لفظ الثنائية الذى أدخله هيد حوالى ١٧٠٠ ليستوعب تلك الآراء اللاهوتية التى من قبيل المانوية ، ففيه من التباس المعانى ما فى كلمة الواحدية ، ويمكن بدوره أن ينطبق على ما لا يقل عن ثلاث نظريات فى الوجود متميزة ومستقلة من الوجهة المنطقية • والمثل الذى هو أبرز أمثلة الثنائية وأكثرها تأثيرا والذى يقدم لنا صياغة محكمة لما عساها أن تكون وجهة نظر الادراك الفطرى السليم والذى يرجع الى **انكساجوراس** على أقل تقدير هو تقسيم **ديكارت** للعالم الى « جوهر ممتد » (مادة) و « جواهر مفكرة » (عقول) ، وقد يسمى هذا النوع من الثنائية «ثنائية الصفات» لأنه يزعم أن هناك نوعين من الصفات وأن جميع الجواهر هى – بناء على ذلك – من نوعين نهائيين لا ثالث لهما • وفى هذا ما يفرقها عن « ثنائية الجوهر » ، وهى الرأى القائل بأن هناك جوهرين على وجه التحديد ، وهو رأى ليس له « بذاته » ما يتصف به الرأى السابق من جاذبية تستهوى النفوس ، لأنك ما ان تسلم بأن هناك أكثر من جوهر واحد ، حتى يبدو من التعسف ألا تسلم بجواهر كثيرة ما لم يكن الجوهران اللذان سلمت بهما من نوعين مختلفين اختلافا أساسيا • ولهذا السبب نفسه كان النوع الممكن الثالث من أنواع الثنائية – وهو الثنائية «الجانبية» التى تزعم أن هناك نوعا واحدا بعينه من الجوهر لا يشمل الا جوهرين فحسب بغض النظر عن عدد الأنواع النهائية من الجواهر – أقول لهذا السبب نفسه كان هذا الرأى غير جذاب بدوره • والواقع أن هذا النوع من الثنائية قد دحضه ديكارت ، فهو لم يسلم الا بجوهر واحد فى المجال المادى ، ولكنه سلم فى المجال العقلى بكثرة من الجواهر •

على اننا قد نترخص فى استعمال كلمة

« الثنائية » فنطلقها على المذاهب الفلسفية التى تتخذ محورها من تعارض ما كالتعارض الذى نجده فى فلسفة **افلاطون** بين العالم الذى تدركه الحواس وعالم الصور الذى يعرفه العقل ، أو كالتفرقة التى يقيمها **كانت** بين عالم الظواهر وعالم البواطن (النومين) ٠

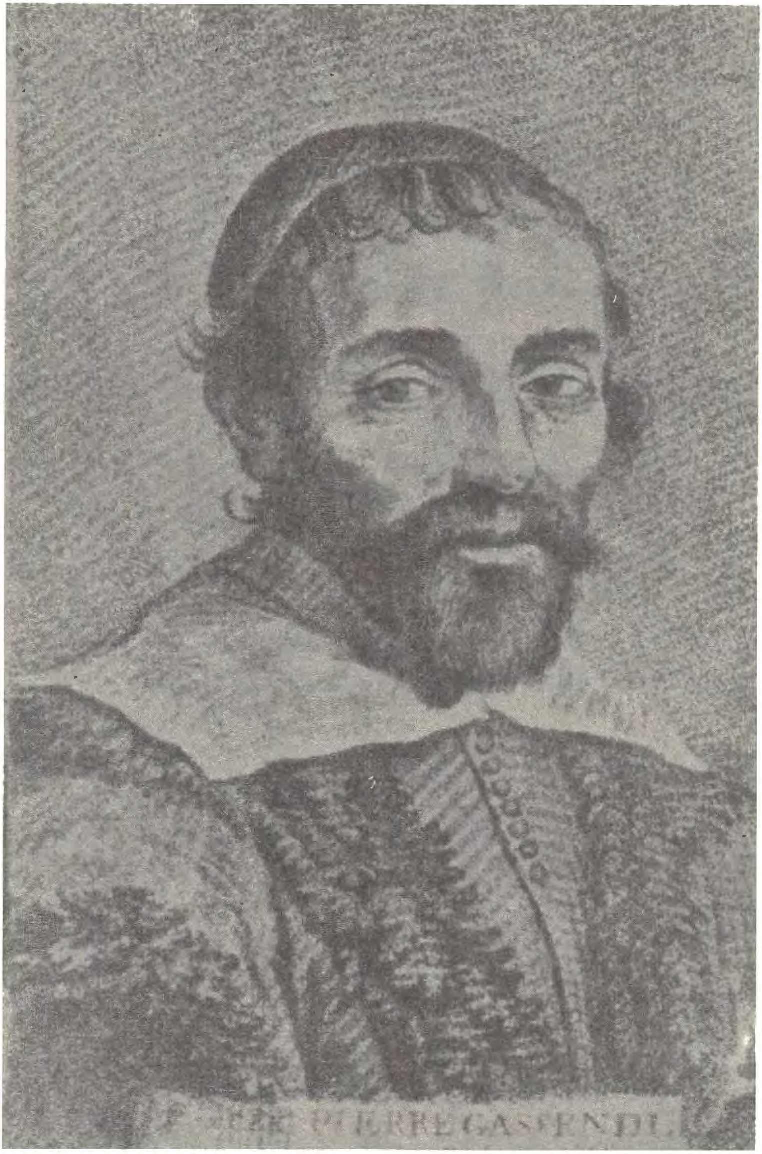
(ج)

جاسندى، بيير : (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) فرنسى، ولم يكن جاسندى ذا أصالة عظيمة ، ومع ذلك فقد كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفى والعلمى هاما وعميقا.عرفه كل من **هوبز وديكارت** معرفة جيدة ، وهما وان لم يستمدا منه نظريات خاصة أو حلولا للمشكلات الفلسفية الا انهما قد أخذا عنه عادات بعينها فى التفكير ٠ أخذ جاسندى على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الأرثوذكسية الشائعة التى أريد لها أن تقوم على أساس من النظريات العلمية التى أتى بها **الدريون** القدامى ، ومن الآراء الأخلاقية التى نادى بها **أبيقور** ؛ فكان يرى مثلا أن أوجه النشاط العقلى يمكن أن تفسر تفسيرا تاما فى حدود التغيرات الفيزيقية التى تلحق بمادة المخ،وبسط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن « الآثار » (المتروكة فى المخ) ليفسر بها السلوك العاقل للناس والحيوان ٠ ومن آرائه المميزة له أن جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية والمخ الفانى حلا شبيه آلى ؛ فاذا كان كل من « الروح » و « المخ » يسعى الى أهداف واحدة بعينها ، فانهما لهذا السبب لابد أن يتعاونا ؛ وهى نظرية شبيهة بنظرية **ليبنتز** فى التناسق الأزلى ، وان تكن أبسط منها بدرجة كبيرة ٠ وقد ترك جاسندى أيضا أثرا ملحوظا على النظرية الأخلاقية والسياسية ، اذ أعاد تقديم المذهب الأبيقورى الى أوربا ، وهو المذهب القائل بأن الخير الأسمى للأخلاق ينبغى أن نلتمسه فى « سكينة النفس » ، وهى فكرة يمكن أن تكون هى الأصل الذى تولدت عنه فكرة « السلام » عند هوبز ؛ فالناس يتصرفون للمحافظة على سكينة أنفسهم ، وليست هذه السكينة دائما مرادفة للسعى وراء اللذة ٠

جبرية (قضاء وقدر) : انظر حرية الارادة وحتمية ٠

الجدل (أو الديالكتيك) : يستمد اسمه من الفعل اليونانى الذى يعنى « يحاور » ، وكان معناه فى الأصل « فن الحوار ، أو النقاش ، أو الجدال » ٠ ويبدو أن أرسطو حينما قال ان زينون الايلى هو الذى ابتكر الجدل ، انما كان يشير الى مفارقات زينون التى دحضت بعض فروض خصومه بأن استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها ٠ لكن الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة الا على يدى سقراط ، وهو الذى كان ـ كما صورته محاورات أفلاطون الأولى ـ يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتخذصورة الفرض ، أولاهما هى تفنيد رأى الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء الأسئلة عليه الى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأى (وهى مرحلة التنفيد) ، ثم الانتهاء به الى تعميم وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه فى سلسلة من الأمثلة الجزئية (وهو ما سمى « بالاستقراء ») ٠

اما **افلاطون** فقد رأى أن الجدل هو المنهج الفلسفى الأعلى ، « هو حجر الزاوية الذى تقوم عليه العلوم » ، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو المرحلة الأخيرة فى التربية النظامية التى وضعها أفلاطون لفلاسفته الملوك ٠ لكن اشارات أفلاطون الى الجدل ـ وان كانت اشارات ثناء عليه ـ غامضة فى كثير من الأحوال ، ولعله كان يتصور الجدل على أنحاء مختلفة باختلاف الأوقات ٠ ويبدو أن الجدل لديه كان يتضمن دوما البحث عن الماهيات الثابتة ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة ؛ لكن يكاد يكون من الممكن أن يندرج تحت تصور أفلاطون للجدل أى نوع من أنواع الاستدلال المجرد الذى لا يختص بعلم بعينه ٠ ولا شك أن الجدل عند افلاطون كان فى بعض الأحيان هو الطريقة التى تفند بها الفروض ، وكان فى مرحلة متأخرة من



جاسندى، بيير (١٥٩٢ - ١٦٥٥).

حياته يتضمن منهج « القسمة » ، قسمة جنس الى أنواعه ، ثم يقسم أحد الأنواع وهكذا طالما كان تكرار القسمة ممكنا ٠

وكان **أرسطو** هـــو أول من أقام الجدل على أساس متين فى كتابه « الطوبيقا » ، وهو كتاب موجز كتب أغلبه قبل أن يستكشف القيـــاس ، مستهدفا بكتابته أن يجد من البراهين ما يؤيد به أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو من «دعاوى» مثل الدعوى القائلة بأن « كل لذة هى خير » ٠ مثل هـذه الدعاوى كانت ــ فيما يبـدو ــ موضوعا للجدال فى أكاديميـــة أفلاطون التى كان ارسطو ينتسب اليها منـذ ٣٦٨ ق ٠ م ٠ حتى وفاة أفلاطون فى ٣٤٨ ق ٠ م ، وأراد أرسطو أن يقدم مناهج عامة لتناولها ٠ ويقول أرسطو ان كتابه مفيد فى ثلاثة أغراض هى : التعليم ، والمناقشات، والعلوم الفلسفية ٠ على أنه استكشف فى سياق تاليفه لهذا الكتاب كثيرا من المبادىء الأســاسية للمنطق الصـورى ــ وهـــو موضـوع نماه فى « تحليلاته » ــ بوصفه نظرية فى البرهان هى على نقيض الجدل الذى يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية ؛ لكن المناطقة **الرواقيين** قد سموا المنطق الصورى فيما بعد جدلا ٠

ولقد تفرعت مناقشات العصور الوسطى عن المجادلات التى كانت تدور فى الأكاديمية ، وفى تلك المناقشـــات كان أطراف الجدال ما يزالون يطرحون الدعاوى ونقائضـها مستعينين فى ذلك بالاستدلال القياسى بصفة خاصة ، وبهذه الطريقة كان الطلبة فى جامعات العصور الوسطى يمتحنون لنيل الدرجات العلمية ٠

الا أن **هيجل** قد نحا بالجدل منحى جديدا ؛ فهو لم يعده مجرد عملية استدلال ، بل عده طريق سـير لا فى التدليل العقلى وحـده بل كذلك فى التـــاريخ وفى الكون ككل ، ويتألف الجدل عند هيجل من حـــركة ضرورية تنتقل من الدعوى الى نقيضها الى « التأليف » بين الطرفين ٠ وكان الجدل الهيجلى هو الذى تعهده بعد ذلك **ماركس** وجعله جزءا من فلســـفته المادية الجدلية ، مســـتبدلا ب « الروح » التى قال بها هيجل « المادة » لتكون أساسا لطريق السير الجدلى ٠

جروتيوس ، هيجو : (١٥٨٣ ــ ١٦٤٥) ، مفكر هولندى تركت أفكاره تأثيرا لا يتناسب مع قوتها الفلسفية ؛ فهى فلسفة كان يحيط بها انقلاب سياسى واغتيال وفوضى فى البحار وحرب الثلاثين عاما ٠ ويقوم ايمانه بالتسامح وبالأساليب العقلية فى تســـوية المنازعات على احترام عميق للحقيقة يتمشى مع التقليد الانسانى الذى وضعه ارازم ، وأيا كان الأمر ، فانه لم يكن شـــكاكا بل كان يعتقد على العكس أن التقوى القائمة على ما هـــو مشترك فى التأويلات المختلفة للدين المسيحى مع غض النظر عن الاختلافات المذهبية تعد أســـاسا كافيـــا للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت ٠ وكتابه « حقيقة الدين المسيحى » (١٦٢٧) يعرض أساس هذه المسيحية المشتركة،ويقترح فى كتابه « الســـبيل والعهد المؤديان الى الصلح الكنسى » (١٦٤٢) ، يقترح خطة محددة للتوفيق ٠

وقد كانت نظرته العقلية نتيجة ــ الى حد ما بلا شك ــ لتدريبه المبكرالذىتلقاه علىيدىالباحث العظيم سكاليجر الذى كان من أوائل العلمـــاء الذين اهتموا فى تفســـيرهم لنصوص الكتـــاب المقدس بجانب النحو وسلامته أكثر من اهتمامهم بمضمون الرأى الذى يصادف هواهم ٠ وقد كان جروتيوس طفلا نابغة ، يتقن اللاتينية واليونانية وهو فى سن الثانية عشرة ، ويحمل دكتوراه فى القـانون من جامعـــة ليدن وهـــو فى ســـن السادسة عشرة ٠ عين فى ســـنة ١٦٠٣ مسجلا تاريخيا رسميا فى الاقليم الذى كان مســـقط رأسه ، ثم نصب عام ١٦٠٧ محاميا عاما للخزانة عن هولندا والبلاد الساحلية ٠ واشترك بوصفه محاميا لشركة الهند الشرقية الهولندية فى نزاع نشأ عن الاستيلاء على سفينة برتغالية فى مضايق

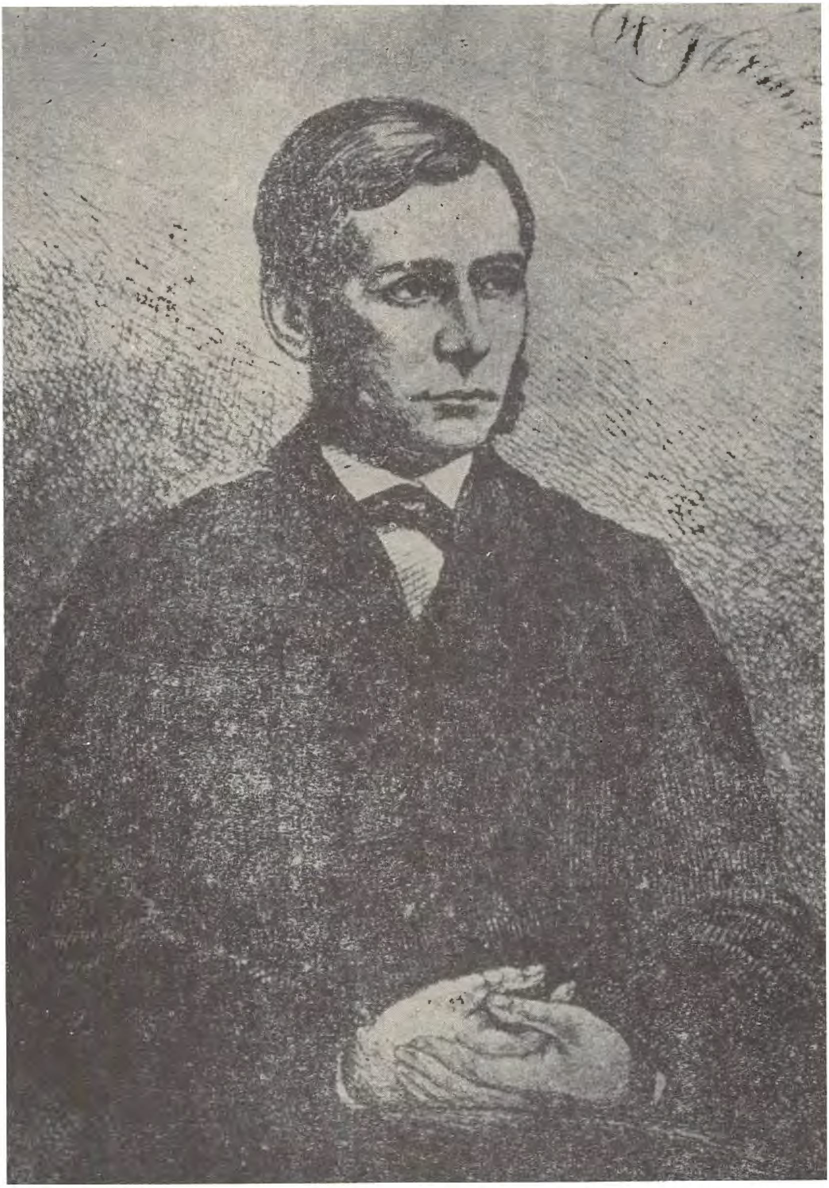
ملقا ، وأدى به هذا النزاع الى النظر فى الأسس العامة لقانونية الحرب ، وجاء كتابه « عن قانون الغنائم » الذى كتبه عام ١٦٠٤ ، وأعيد الكشف عنه وطبع عام ١٨٦٨ نتيجة لهذا البحث ؛ وأفضى به ذلك الى اهتمامه المتصل بالقانون الدولى ، وأصبح أساسا لأروع كتبه بعدئذ : « عن قانون الحرب والسلام » الذى أصدره عام ١٦٢٥ ، وكان جروتيوس يؤيد المبدأ العام القائل بأن المحيط مباح للأمم جميعا ٠

وأوشك عمل جروتيوس فى التوفيق العقلى أن يكلفه حياته حين حاول أن يجمع بين حزب الاحتجاج الجمهورى الذى يتزعمه أولدنبارنفلت ، وحزب أورانج المعادى للاحتجاج الذى يتزعمه موريس الناساوى ٠ وفى عام ١٦١٨ قام موريس بانقلاب سياسى ، أعدم على أثره أولدنبارنفلت وحكم على جروتيوس بالسجن المؤبد؛غير أن زوجته أفلحت فى تهريبه من السجن مختفيا فى زكيبة زعمت أنها تحتوى على مجلدات فى اللاهوت الأرمنى ٠ وتمكن جروتيوس من الفرار الى « أنتورب » ومنها الى باريس حيث رحب به لويس الثالث عشر ، وأفرد له معاشا لم يكن جروتيوس يتقاضاه الا نادرا ٠ وفى أثناء مقامه بفرنسا ألف كتابه عن « قانون الحرب والسلام » سنة ١٦٢٥ ، وهو الكتاب الذى جلب له شهرة عالمية ٠ وحصل بعد ذلك على منصب فى السويد باعتباره سفيرا لها فى فرنسا ، وهو منصب لم يكن يتمتع فيه بثقة البلاط الفرنسى أو بالرضا الشخصى،ولقى حتفه اثر غرق سفينة كان يستقلها بالقرب من دانتسيج سنة ١٦٤٥ ٠

وأهم ما أسهم به جروتيوس فى الفلسفة هو دفاعه الصريح عن القانون الطبيعى بوصفه مجموعة من المبادىء التى يدركها العقل ، والملزمة للمواطنين والحكام والله على السواء ٠ وقد كانت صحة مثل هذا القانون الذى يكفل سلامة الملكية وصدق الايمان والمعاملة العادلة من الأمور المألوفة فى الفكر المسيحى،غير أن التفكك الذى حل بالعالم المسيحى عقب الاصلاح الدينى والتحدى الدنيوى لسلطة الكنيسة ، ذلك التحدى الذى كان من تراث عصر النهضة ، قد جعل صحة هذا القانون أمرا يتعذر الدفاع عنه على أسس دينية ٠ وفضلا عن ذلك فان خطة السياسة الواقعية التى انتهجها حكام الدول القومية الجديدة ، تلك السياسة التى نشرها مكيافللى ، قد جعلت مضمون قانون الطبيعة القديم يبدو مصطنعا الى حد ما ؛ ومن ثم فقد خطط جروتيوس أساسا لقانون الطبيعة بحيث يجعله مستقلا عن الدين ، وقائما على الفهم السليم للطبيعة الانسانية ٠

وقد ذهب جروتيوس الى أن القانون الطبيعى « أمر يمليه العقل السليم ، وهو الذى يبين ما اذا كان فعل من الأفعال ــ من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للطبيعة العاقلة ــ يتصف بصفة الخسة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية ، وبالتالى فاما أن يحرم لله ــ خالق الطبيعة ــ هذا الفعل واما أن يأمر به».والفعل المفروض لا يكون ملزما لأن الله أمر به ، بل الأحرى أن يكون الله قد أمر به لأنه ملزم « وكما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ضعف العدد اثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع ألا يجعل شرا ما هو شر بطبيعته الباطنية » ٠ وبعبارة أخرى فقد شابه جروتيوس بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة الرياضية ، ورأى أن ما كان يعده **ديكارت** وآخرون غيره صحيحا عن معرفتنا بالطبيعة ، هو أيضا صحيح عن معرفتنا بالأخلاق؛ فكلتا المعرفتين يقينية وفى مستطاع الانسان العاقل مستقلا عن السلطة الدينية ٠

وذهب جروتيوس ــ فضلا عن ذلك ــ الى أنه لما كان الناس اجتماعيين بطبيعتهم ــ كما ذهب الى ذلك **أرسطو والرواقيون** ــ فانهم مجبولون على الاهتمام بالمحافظة على النظام الاجتماعى ؛ ومن ثم فان قواعد القانون الطبيعى ، تلك القواعد التى تكاد تكون شروطا ضرورية لأى مجتمع مهما يكن شأنه ، بدت للانسان واضحة بذاتها بوصفه حيوانا اجتماعيا وهب عقلا ٠ ولم تكن تلك القواعد



جرين، توماس هل (١٨٣٦ - ١٨٨٢).

حصيلة اتفاق واختيار وكفى ، « ذلك لأن طبيعة الانسان نفسها التى من شأنها أن تسلكنا فى مجتمع بما له من علاقات متبادلة حتى وان لم يكن بالأفراد حاجة الى شيء كائنا ما كان ، أقول ان طبيعة الانسان هذه هى أم قانون الطبيعة » ٠

ويعتقد جروتيوس أن أى قانون آخر ، سواء فى ذلك القانون الالهى والقانون المدنى وقانون الأمم، هو من املاء ارادة خاضعة للقانون الطبيعى؛ فتتوقف صحة القانون المدنى مثلا على الالتزام الطبيعى بالثقة الطيبة فى وفائنا بالعهود ٠ وقد كانت معالجة جروتيوس للقانون الدولى بصفة خاصة شائقة وهامة ، اذ أحال ما كان فى حدود القانون الخاص الذى يقيم العلاقات بين فرد وآخر ينتميان الى أمتين مختلفتين الى نظام يدخل فى القانون العام الذى يقيم العلاقات بين دولة وأخرى، وهكذا كان كتابه « عن قانون الحرب والسلم » صرحا فى تاريخ القانون الدولى ٠

ولقد كانت أهمية جروتيوس الفلسفية محدودة ؛ فبرفعه للقانون الطبيعى واعطائه وضعا مستقلا عن العرف والقانون والدين ، أعان عونا ملحوظا فى عملية « التمييز » بين ما نسميه الآن بالمبادىء الأخلاقية وبين قوانين العرف والتشريع والدين ٠ وبابرازه للرابطة بين القانون الطبيعى وطبيعة الانسان الاجتماعية ، أسهم بنصيب على شيء من الغموض والخلط فى النزاع الفلسفى القائم حول ما اذا كانت المبادىء الأخلاقية طبيعية أو اتفاقية ٠ وكذلك بابرازه للرابطة بين عقل الانسان وقبوله للمبادىء الأخلاقية ، أسهم جروتيوس مرة أخرى بنصيب غامض الى حد ما فى فهم ما نعنيه بالمبادىء « الأخلاقية » ، وهى على الأقل تلك المبادىء التى يمكن أن تساق عليها الحجج ٠

وقد أفسد تناول جروتيوس لهذه المسائل اخفاقه الى حد ما فى أن يكون واضحا فى التمييز بين ما نسميه « قوانين الطبيعة » وهى أوصاف لما يطرد حدوثه ؛ وبين القوانين بالمعنى القانونى والأخلاقى وهى عبارة عن « تشريعات » لما ينبغى أن تكون عليه الأمور ٠ ولم تأخذ هذه النقطة فى الاتضاح بعض الشيء الا فى القرن الثامن عشر بظهور **هيوم وكانت** ؛ اذ نستطيع أن نقول بصورة اجمالية ان هيوم قد فصل القول فى الرابطة التى افترضها جروتيوس بين المبادىء الأخلاقية وطبيعة الانسان الاجتماعية ، كما فصل كانت القول فى الرابطة بين المبادىء الأخلاقية وطبيعة الانسان العقلية ٠ ومهما يكن من أمر فان فهم جروتيوس لطبيعة الانسان العقلية قد تأثر – كما تأثر معظم معاصريه – تأثرا شديدا بنموذج العلوم الرياضية ؛ وعلى هذا فقد كان جروتيوس رائدا من رواد المدرسة الحدسية فى **علم الأخلاق** ، وهى المدرسة التى ترى أن المبادىء الأخلاقية واضحة بذاتها كالبديهيات الرياضية سواء بسواء ٠

أما فى المسألة الخاصة بصحة القانون فقد خلط جروتيوس فيها الى حد ما بقوله ان صحة القانون مستمدة من صحة قانون أسمى ، هو قانون الطبيعة ٠ غير أنه من الممكن التعبير عن هذه النظرية بصورة أقل تعرضا للنقد لو أنه قال ان الأهمية التى تنطوى عليها نظرية القانون الطبيعى ليست فى مجرد « التمييز » بين القانون والمبادىء الأخلاقية فحسب ، بل يضاف الى ذلك أن القانون قد يخضع – بل لابد له أن يخضع – للأخلاق فحصا ونقدا ٠

جرين ، توماس هل : (١٨٣٦ – ١٨٨٢) ، فيلسوف انجليزى ، تلقى تعليمه فى أكسفورد ، وساعد على نشر نفوذ **كانت وهيجل** فى انجلترا ضد اتجاهات المذهب التجريبى ومذهب المنفعة السائدين ؛ والكتاب الوحيد الذى ظهر له فى أثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات **هيوم** ، وجاء تأثيره أساسا عن طريق محاضراته بجامعة أكسفورد وهى المحاضرات التى نشرت بعد وفاته ٠

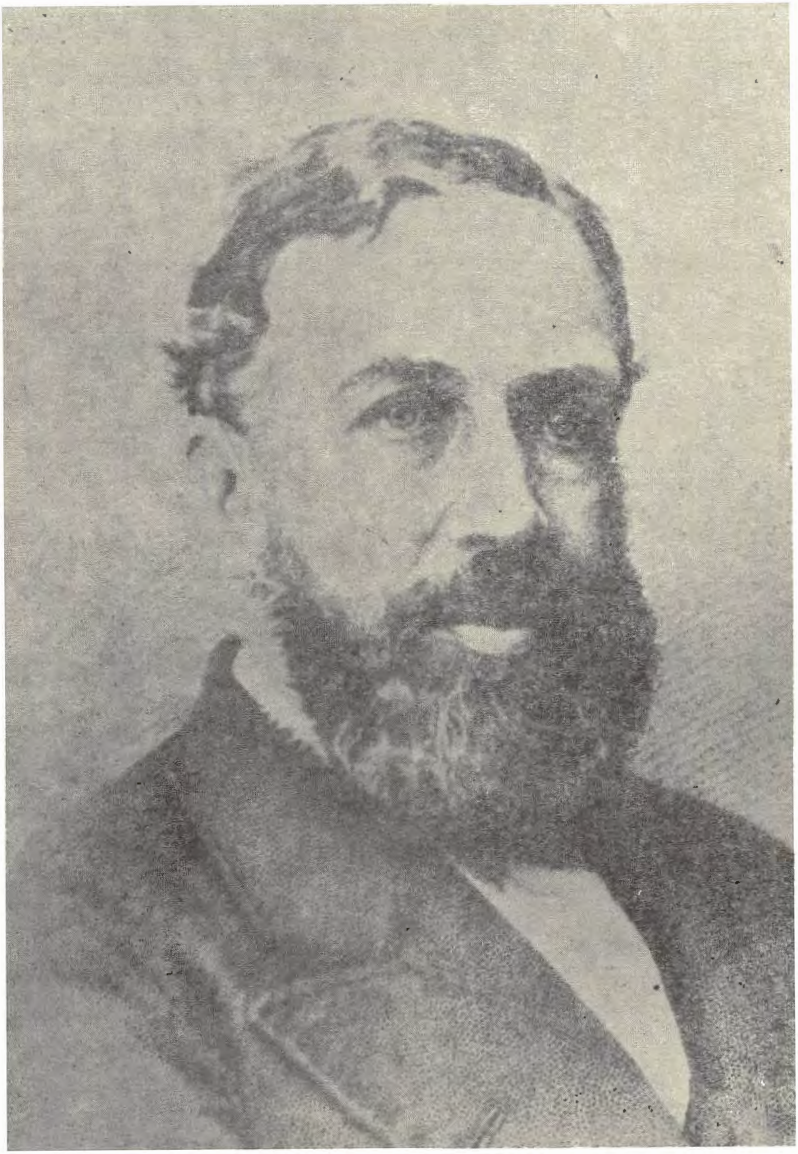
كان يعتقد أنه ينبغي تصور العالم على أنه شبكة من العلاقات ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك تلك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها أيضا • فما هي الحدود التي ترتبط فيما بينها في هذه الشبكة ؟ ان أي حد نسعى الى عزله يتحول هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأي محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق ؛ وهنا يقترب جرين اقترابا شديدا من هيجل • وليس التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق تمييزا بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزا بين العقل باعتباره انسانيا محدودا والعقل باعتباره كليا مطلقا ــ وهذا هو العقل الذى يبقى على الكون •

ويقطع جرين في **الأخلاق** أيضا شوطا طويلا مع هيجل ؛ فليست الرغبات قوى منعزلة كما هي الحال بالنسبة للحيوان ، بل ان النفس الانسانية لتسعى في كل رغبة من رغباتها الى اشباع نفسها باعتبارها كلا واحدا ؛ وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يعتبر الانسان نفسه مسئولا وفاعلا حرا ؛ وعلى أية حال فهنا يبدأ جرين في الافتراق عن هيجل • وعنده أن الخير أمر شخصي بالنسبة للفرد صاحب هذا الخير ، ولأن الفرد اجتماعي بطبيعته ، فانه لا يستطيع أن يحقق رضاءه التام الا باغداقه الخير على الآخرين • ويرفض جرين في اصرار كل تصور عن ذات متجسدة ، وان هذا الاختلاف عن هيجل ليشمل نظريته السياسية ، فقد لحظ كيف أفضى تصور **روسو** عن الخير المشترك الى تصوره للارادة العامة ، لكن ذلك لم يبعد به الى ما هو أبعد من ذلك حيث يقوم رأى هيجل عن الدولة باعتبارها وحدة أعلى من وحدة الفرد ، وحيث تنشأ المذاهب المتطرفة في السلطة المستبدة وفي النزعة القوية التي تؤدى الى عبادة الدولة ؛ ذلك أن نزعة جرين الانجليزية الخالصة في تحررها تنبذ هذه النتائج جميعا ، فهو يؤمن بأهمية المسئولية الفردية والحقوق الفردية ــ غير أن موقفه الأخير يثير مصاعب خطيرة ، « فالخير المشترك » معناه أن الانسان لا ينفع الآخرين « الا اذا وجد فكرة كونهم كاملين ضرورية لرضائه الخاص » • ومن جهة أخرى فانه لا يسمح للحقوق الفردية ــ كما هي الحال عند **ج.س. مل** أو **لوك** ــ أن تقف سدا في وجه السلطة الاجتماعية ، اذ أن تلك الحقوق الفردية يتوقف وجودها بالتأكيد على الاعتراف الاجتماعي بها •

جفنز ، وليم ستانلي : (١٨٣٥ ــ ١٨٨٢) ، ولد في ليفربول ، وتلقى تعليمه بكلية الجامعة بلندن • بدأ دراساته بالكيمياء ، وبعد أن اشتغل عدة أعوام خبيرا بالمعادن في استراليا ، عاد الى « كلية الجامعة » لدراسة الاقتصاد والفلسفة اللذين أصبحا منذ ذلك الحين موضع اهتمامه الرئيسي • عين عام ١٨٦٣ لتدريس المنطق والاقتصاد بكلية اوونز بمانشستر ، وعاد الى لندن عام ١٨٧٥ استاذا بكليته القديمة • ومؤلفاته الرئيسية في المنطق هي : « المنطق الخالص » (١٨٦٤) و « دروس أولية في المنطق » (١٨٧٠) و « أصول العلم » (١٨٧٤) و «دروس وتمرينات في المنطق الاستنباطي» (١٨٨٠) •

« والمنطق الخالص » دراسة لأعمال **بول** قدم فيها جفنز بعض التحسينات الترقيمية ، وعدل معنى علامة الزائد في حاصل الجمع المنطقي الى ما تم الاتفاق عليه الآن بصفة عامة بالنسبة لكلمة « أو » وهو أن يحتمل صدق البديلين معا ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة فان « س + ص » تمثل تلك الأشياء التي هي حمراء أو مربعة ، أو حمراء ومربعة معا • ويتضمن تذييل الكتاب بعض الاعتراضات النظرية على مذهب بول ، ولكنها على كل حال ليست قوية الحجة • واشتملت أعمال جفنز المتأخرة عن الجبر الذى وضعه بول ، على انشاء آلة منطقية حاسبة هي المسماة « بالبيانو المنطقي » •

و « أصول العلم » كتاب شامل عن منطق



جنفز، وليم ستانلي (١٨٣٥ - ١٨٨٢).

الاستقراء ؛ ويحتوى هـذا الكتـاب الذى كتب ليعارض معارضة واعية تفسير **جون ستيوارت مل** للاستقراء باعتباره معتمدا على عملية الحذف ـ يحتوى على تفسير مفصل للاستدلال الاستقرائى الذى تتأيد فيه صحة الفروض التى كونتها بصيرة العالم المطلعة ، تتأيد تلك الفروض بعدئذ عن طريق تقويم الشواهد التى تؤيدها وذلك بوساطة حساب الاحتمال • ويوجه جفنز مطعنا هاما ضد مل باصراره على عدم اليقين الأساسى الذى تتصف به النتائج الاستقرائية كافة ؛ ومع أن كتاب « أصول العلم » أقل جاذبية فى أسلوبه من كتاب مل « مذهب فى المنطق » ، فانه أشد قربا منه الى حقائق التطبيق العلمى • وقد صيغ رأى جفنز العام فى الاستقراء صياغة قوية أصيلة فى العمل الذى قام به الفيلسوف المعاصر الاستاذ **ك.ر. بوبر**.

جلسن ، ايتيين هنرى : (١٨٨٤ ـ) ، فرنسى ، وهو أحد دارسى **فلسفة العصر الوسيط** المتازين فى العصور الحديثة ، ويرجع الى عمله الفضل فى معرفتنا الواسعة المتزايدة بفلسفة العصر الوسيط التى هى الآن بين أيدينا • وكان اهتمامه **بديكارت** نقطة الابتداء ، فالذى أفضى به بادىء ذى بدء الى الاهتمام بفلسفة العصر الوسيط هو محاولة لفهم السوالف الفلسفية للفلسفة الديكارتية فهما أفضل ، ثم أخذت فلسفة العصر الوسيط تستغرق انتباهه ، وانتهى به الأمر الى قبول موقف **توما الأكوينى** فى نقاط جوهرية • وأهم أعماله التاريخية كتابه « روح فلسفة العصر الوسيط » نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٣٢ ؛ كما كتب أيضا كتبا فلسفية مستقلة تقتفى آثار التقليد التوماوى ، ومنها كتابه « الله والفلسفة » (١٩٤١) •

جماعة فيينا : هم جماعة **الوضعيين المناطقة** أو هم ـ كما يسمون أحيانا ـ **التجريبيون المناطقة** الذين التحقوا بجامعة فيينا فى العشرينات والثلاثينات من هـذا القرن • ففى عـام ١٨٩٥ أنشىء كرسى لفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا ليشغله **ارنست ماخ** ، وفى عام ١٩٢٢ اختير **موريس شليك** لشغل هـذا الكرسى ، وسرعان ما التفت حوله جماعة غير رسمية من الزملاء وطلاب الدراسات العليا وقد وحدهم اهتمام مشترك بالعلوم والرياضيات، والتسليم العام بنظرة ماخ الوضعية، والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضى الذى كان يتطور بسرعة ، ومن أهمهم : فردريك وايزمان ، **وردولف كارناب** ، وأوتو نوراث ، و ١٠ • رسل ، وهربرت فايجل ، و ب • فون جوهس ، وفلكس كاوفمان ، وفكتور كرافت ، وهانز هان ، وكورت جودل ؛ ومع أن **فتجنشتين** كان يعيش فى النمسا فى ذلك الوقت وكان صديقا شخصيا لبعض أعضاء هذه الجماعة ، الا أنه لم يكن قط عضوا فيها، بيد أن كتابه « رسالة منطقية فلسفية » قد أثر فى الجماعة تأثيرا كبيرا • وفى عام ١٩٢٩ أخذت الجماعة شكلا أكثر رسمية ، وصدر كتيب يحتوى على مبادئها وأهدافها الأساسية ، وأسست فى عام ١٩٣٠ مجلة « نظرية المعرفة » لتكون وسيلة النشر لدى أعضاء الجماعة • ونشط الاهتمام الكبير بعمل الجماعة فى أوائل الثلاثينات من هذا القرن فى كل من أوربا وأمريكا ، بيد أن الجماعة نفسها سرعان ما تفرق شملها بسبب اغتيال شليك فى عام ١٩٣٦ ، ومعاداة النازى (بعد اتحاد النمسا وألمانيا فى عام ١٩٣٨) ، وأخيرا بسبب الحرب التى قامت فى عام ١٩٣٩ • ولقـد قام كثير من أعضاء الجماعة فيما بعد بأعمال فلسفية ممتازة فى بلاد أخرى ، وأصبح للجماعة تأثيرها الأكبر خارج البلاد التى تتكلم الألمانية وهى البلاد التى قامت الجماعة فيها أصلا ، ولو أن فكتور كرافت ـ وهو من صغار أعضاء الجماعة سنا ـ هو الآن أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا •

جمال : انظر علم الجمال (استطيقا) •

جـودمان ، نلسون : (١٩٠٦ ـ) ،

ولد فى مساشوستس ؛ وهو أستاذ الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، وقد انصرف بمعظم اهتمامه الى نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ، ولكنه عالج أيضا مشكلات ينظر اليها عادة على أنها مشكلات ميتافيزيقية • وفى رأيه أن الفلسفة تهدف الى وصف العالم أوصافا دقيقة تبين طريقة تركيبه ، وذلك بصياغة تعريفات تظهر الأشياء باعتبارها مركبات من مختلف المقومات الأولية للخبرة•ويقدم فى أول كتاب له « تركيب الظاهر » (١٩٥١) تعريفات كهذه لعدد من مفردات الخبرة الظاهرية (مثل النقط الملونة) ، متخذا من الخصائص الكيفية الماثلة له مثولا مباشرا وحدات أولية لاقامة بنائه مثل درجات معينة من اللون ومواضع معينة فى مجال الابصار • ومن السمات البارزة فى تحليلات جودمان تلك القيود الصارمة التى يتقيد بها فى الافتراضات التى يقبل استخدامها ؛ ولقد كان من أنصار النزعة **الاسمية** الأقوياء ، اذ يرفض قبول أية أدوات ذهنية تصادر فى استسلام بوجود كيانات « أفلاطونية » مجردة كالفئات مثلا (أى الأنواع) • وعلى الرغم من أن جودمان قد استغل الأساليب المنطقية الحديثة استغلالا واسعا، الا أنه لم يتردد فى اطراح أجزاء كثيرة من المنطق والرياضة والنظرية العلمية مما لا يتفق ومقتضيات مذهبه الاسمى ، ومن ثم وجد نفسه مرغما على ابتكار أساليب رائعة لا تضطره الى استخدام الأدوات المنطقية التى من شأنها أن تلزمه بقبول الكليات الأفلاطونية على أنها ذوات وجود حقيقى • وقد انتقد انتقادا شديدا ــ شأنه فى ذلك شأن **كواين** ــ تلك التفرقة المأخوذ بها على نطاق واسع بين الجمل التركيبية والجمل **التحليلية**، لأنه يرى أن تلك التفرقة بينهما تؤدى الى قبول الكليات الأفلاطونية على النحو المذكور •

ومن المشكلات التى شغلت شطرا كبيرا من تفكير جودمان مشكلة توضيح ما يفهم من القضايا الشرطية المضادة للواقع مثل قولنا : « لو كان هذا العود من الثقاب قد حك ، لاشتعل » ؛ وقد استعرض مشكلات كثيرة يعتقد أنها تواجه المحاولات التى تبذل لتفسير ما يراد بالدقة من أدوات الربط « اذا ــ اذن » فى مثل تلك العبارات ، وأوضح أن هذه المشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة صياغة الاختلاف بين العبارات التى تعبر عن قوانين الطبيعة (مثل : « الماء يتمدد بالتجمد ») والعبارات التى تعبر عن مجرد تعميم عرضى (مثل : « كل قطع العملة الموجودة فى جيبى اليوم مصنوعة من الفضة ») • وفى كتاب له حديث بعنوان « الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ » (١٩٥٥) ؛ عرض جودمان بعض الأفكار لحل تلك المسائل ، كما اقترح أيضا الطريقة التى تدخل بها هذه الأفكار فى تحليل الاستدلال الاستقرائى •

جون الباريسى او جان كيدور : (١٢٦٩ ــ ١٣٠٦) ، راهب دومينيكانى ، وأستاذ باريسى • كان مفكرا جريئا وفيلسوفا سياسيا بارعا ، فدافع عن الحقوق المدنية ضد جيل الرومانى الأوغسطينى الذى كان يذهب الى أن الممتلكات جميعا خاضعة للسلطة الروحية ، وضد جيمس من أهل فيتربو القائل بأن الكنيسة هى صاحبة السلطان المطلق • وكتابه « عن السلطة الملكية والسلطة البابوية » الذى يقوم على فلسفتى **أرسطو وتوما الأكوينى** قد حدد مجموعتين من الحقوق الالهية وأقام التوازن بينهما ، كما أنه سبق النظرية التى ظهرت فيما بعد عن الاشراف غير المباشر ؛ وقد دافع أيضا عن توما الأكوينى ضد « الاصلاح » الذى نادى به « وليم دى لامار » الفرنسيسكانى الانجليزى • ويتمثل فى كتابيه «اصلاح الفساد» و « المناقشات المنوعة » النقاش الفلسفى الدائر فى تلك الفترة ؛ وقد أنكر أن المادة يمكن أن توجد بلا صورة ، وأنها توجد داخل الروح ، وأن الجوهر العضوى الواحد يحتاج الى كثرة من الصور • وكان يعتقد فى التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود فى الأشياء المتناهية ولكن على طريقته الخاصة ، اذ يبدو أنه جعل الوجود كيانا مستقلا عن الماهية ، كما يبدو



جيمس، وليم (١٨٤٢ - ١٩١٠).

أنه لم يقدر الى أى حد تقدم توما الأكوينى على ابن سينا ٠

جوهر : انظر أرسطو ، ديكارت ، سبينوزا ، ليبنتز ، لوك ، ثنائية ، واحدية ٠

جيمس ، وليم : (١٨٤٢ ــ ١٩١٠) ، عالم نفسى ، ولد بمدينة نيويورك ٠ ويقال عادة عن جيمس انه كان مفكرا أصيلا خصبا مرهف الحس الى حد بعيد ، أكثر مما يقال عنه انه كان متسق التفكير اتساقا صارما ؛ وفى هذا القول شىء من الحقيقة ، ولكن لا ينبغى المغالاة فيه ٠ ولقد اجتاز تطور جيمس الفكرى ثلاث مراحل رئيسية : المرحلة المبكرة وكان مهتما فيها بعلم النفس ، والمرحلة الوسطى التى تميزت بدفاعه عن**البرجماتية**، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التى كتبت لخاصة المتخصصين عن ضرب من الواقعية اشتهر باسم « الواحدية المحايدة » ٠ وقد نوافق على أن جيمس كان دائما أشد اهتماما بالمشكلات الخاصة التى ينغمس فيها فى فترة من الفترات ، منه ببناء مذهب يثبت أن مؤلفاته جميعا يمكن أن تندرج تحت اطار متسق؛ بيد أنه ينبغى الا نتغاضى عن تلك الحقيقة وهى قيام صلة وثيقة جدا بين « مراحله » الثلاث ، ذلك أن شيئا منها لم يرد جزافا ، بل يمكن أن ننظر الى كل مرحلة منها باعتبارها نموا منطقيا للمرحلة السابقة عليها ، وجميع هذه المراحل الثلاث يمكن أن تعد نتاجا لعقل ذى مزاج متجانس ولقصد فلسفى واحد ٠

وقليل هم أولئك الذين كانوا أكثر تأثيرا من جيمس فى تحويل « السيكولوجيا » الى علم ؛ وما برح كتابه ذو المجلدين « أصول علم النفس » من الأعمال الكلاسية فىهذا المجال ، ويعده الكثيرون أكبر مؤلفاته ٠

والمفتاح الى عمل جيمس فى علم النفس هو منهجه فى التناول ، وهو منهج يعرف عادة باسم « المنهج الأدائى » ؛ ففى مستهل كتابه « أصول علم النفس » يقرر جيمس : « ان السعى لبلوغ غايات مستقبلة واختيار الوسائل للوصول اليها هما العلامة والمعيار على وجود الخصائص العقلية فى ظاهرة ما » (المجلد الأول ، ص ٨) ٠ وهذا فى الواقع هو التعريف الاجرائى الذى يعرف جيمس « العقل » به ، وهو يحرص طيلة الوقت على اقامة تحويل «السيكولوجيا» الى علم على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة ؛ فينبغى أن يجىء تصورنا للخصائص العقلية ضاربا بجذوره فى الفحص الدقيق لما «تفعله» تلك الخصائص العقلية ، أى فيما يحدثه حضورها من اختلاف ٠ وهذا المنهج الأدائى فى علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذى يدعو الى فهم كل شىء أيا كان على أساس ما يحدثه حضوره فى التجربة من اختلافات ، ولا شىء أكثر من ذلك أو أقل ٠

وقد كان جيمس فى الوقت نفسه استبطانيا لا يلين ، والفصول التى كتبها عن « تيار الفكر » و « وعى الذات » لا يعلو عليها شىء مما كتب عن علم النفس الاستبطانى ٠ وكان يعتقد أن المجهود التجريبى الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه فى التجربة لا يمكن أن يتم الا بالنظر الى الباطن ، وقليلة حقا هى تلك الأشياء التى تجعل من جيمس الرجل انسانا أقرب الى قلوبنا مما تفعله فى هذا السبيل طاقته الخصبة بوصفه استبطانيا ، اذ يتصوره المرء جاهدا فى النظر الى الباطن نظرا لا ينثنى عن بغيته ولا عن الدقة ما استطاع الى ذلك سبيلا ؛ وما أكثر مانجدمحاولة متابعته مرهقة أشد الارهاق ٠

ومن المفارقات حقا أن يكون جيمس الاستبطانى الكبير سببا فى تحريك اتجاه بلغ ذروته فيما بعد بالنظرية السلوكية والتمرد على الاستبطان ؛ فلم يكن كافيا بالنسبة لجيمس أن يصل باستبطانه الى تلك النتيجة التى أصبحت اليوم نتيجة كلاسية ، والتى يقول فيها ان ماهية الحياة العقلية أمر نراه فى الخبرة « تيارا دافقا »

تتشبث فيه كل لحظة تالية باللحظة السابقة عليها و « تستولى عليها » • وظل جيمس مدفوعا الى امعان النظر أكثر فأكثر حتى وصل الى هذا الاعتقاد المثير ؛ وهو :

«كلما نجحت نظرتى الاستبطانية فى الالتفات بسرعة كافية لاقتناص مظهر من مظاهر التلقائية ابان نشاطها ، كان كل ما أمكنها الشعور به فى وضوح هو احدى العمليات البدنية التى تتم فى معظم الأحـوال داخـل الدماغ » (المجلد الأول ص ٣٠٠) •

ويحمل المقال الذى دخـل به جيمس فى المرحلة الأخيرة وهى مرحلة « واحديته المحايدة » ، فى أخريات حياته ــ عنوان :«هل الشعور موجود؟» واجابته هى : كلا ، انه لا يوجـد باعتباره كائنا ذا قوام • وبقوله ذاك يلاحظ أن عبارة « أنا أفكر » فى الفلسفة التقليدية تبدو له (وفقا لأبعد ما يمكن أن يصل اليـه استبطانه الصـارم) كأنما هى لا تختلف عن عبارة « أنا أتنفس » التى نشعر بها شعورا غامضا ولكنه دائم الحضور فى كل لحظة عادية يقظى من لحظات التجربة • ولا شك أن ثمة اختلافا طفيفا جدا بين هـذا الزعم العجيب وبين مغزى ما تنطوى عليه الفقرة التى استشهدنا بها آنفا ؛ والواقع أن انكار جيمس أن يكون الشعور كائنا ذا « قوام » من نوع فريد بأى معنى من المعانى ، كان كامنا منذ البداية فى المنهج الأدائى الذى تناول به جيمس علم النفس •

وينبغى أن نشير هنا أيضا الى المجال الذى امتد فيه عمل جيمس فى عـلم النفس التجريبى كما هو وارد فى كتابه « أصول علم النفس » ؛ ولعل أشهر قضاياه ــ فيما هو ذو صلة بالتطورات التالية فى علم النفس ــ هى القضية المعروفة باسم نظرية « جيمس ــ لانج » فى الانفعالات • ومؤدى هذه النظرية هو أن الانفعال ليس أكثر من الشعور بحالة جسدية ، ومن ثم فانه أقرب الى أن يتبع الحالة الجسـدية منه الى أن يسبقها ••• أو هى بعبارة تخلو من الدقة والصـقل : أنا لا أضرب شخصا أهاننى لأننى أغضب أولا ؛ بل الغضب ان هو الا الشعور الذى أمارسه نتيجة لكونى فى الحالة الجسدية التى يجىء ضربى للرجل جزءا منها • وقد يرى القارىء الا غرابة فى أن تظفر هـذه النظرية بالشهرة (أو قل بالتشهير اذا شئت) باعتبارها ارهاصا لما قد ظهر بعدئذ من تطرف فى المذهب السلوكى •

ويعـرف جيمس عـادة فى الأوسـاط الفلسـفية بأنه المدافع عن البرجماتية باعتبارها نظرية عن الصدق • وهو يعترف بأن بيرس هـو مصدر نزعته البرجماتية ، بيد أنه ينبغى ملاحظة أن الكلمة تحمل معنى مختلفا كل الاختلاف عند جيمس عما تحمله عنـد بيرس ، فقد صـاغ بيرس « مبدأه البراجماتى » بوصفه احدى القواعد أو المبـادىء الكثـيرة التى تتحكم فى البحث حين يحدوه الذكاء ؛ فالبرجماتية بالنسبة اليـه قاعدة لبلوغ الوضـوح فى المعنى اذ هى تتطلب من كل تصور أو فرض أن تكون وسيلة التعبير عن معناه هى الذكر المفصل الدقيق لأوجه الاختلاف فى العالم المحسوس التى تنشأ عن كونه صادقا • وقد أضاف بيرس الى هـذا المطلب رأيا عن الصدق وهـو أنه التطابق الدقيق (بين القول الصادق والواقعة الخارجية) ، كما أضاف اليـه أيضا مبدأه الذى يجعله حجر الزاوية ، وأعنى به مبدأ التعرض للخطأ الذى يرفض أن يوصف أى فرض تم له توضيح المعنى بأنه هو آخر مراتب الحق •

أما عند جيمس فيضيع كثـير من تمييزات بيرس الدقيقة هـذه ، وتأخـذ « القاعـدة البرجماتية » عنده فى الاستعلاء الذى تنبهم تحته الفوارق أكثر بكثير من « المبدأ البرجماتى » كمـا أخـذ به بيرس ؛ فيصح لنـا أن نعبر عن رأى جيمس تعبيرا لا اجحاف فيـه ودون امعان فى التبسـيط الذى يطمس المعالم على النحـو الموجز الآتى : اذا كانت فكرة ما «تعنى» بكل دقة ما تفعله

بها دون زيادة أو نقصان ، اذن فلابد أن يتآلف « صدقها » من نجاحك فيما تفعله بها لا أكثر ولا أقل ؛ وهي دعوى ما كان بيرس يوافق عليها قط .

ومن الواضح — أيا كان الأمر — أن برجماتية جيمس انما توسع من منهجه الأداتي في علم

النفس حتى يصبح مبدأ فلسفيا عاما ؛ فالأفكار — شأنها في ذلك شأن العقول — ينبغي أن تعالج على أساس ما « تؤديه » ، وحين يحكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة فانه يدعي بذلك أنها تقوده في نجاح خلال متاهة الخبرة ؛ فليست الفكرة من الأفكار سرا ملغزا بل هي أداة ، وماهيتها تكمن في قدرتها على التنبؤ .

وينعت جيمس وجهة نظره بأنها «برجماتية» حينا و « تجريبية متطرفة » حينا آخر ، وهما اسمان يحملان نفس المعنى تقريبا . ويعتقد جيمس أن النزعة التجريبية التقليدية قد تورطت في خطأين رئيسيين : أولا أنها ركزت انتباهها أكثر مما كان ينبغي لها على أصول أفكارنا في التجربة الماضية ، ولم تنتبه بما فيه الكفاية لوظيفتها باعتبارها مشيرة الى التجربة المستقبلة ؛ ثانيا أنه تولد عن تركيز انتباهها على العناصر المنفصلة في مجرى التجربة انصراف عن الروابط التي تصل تلك العناصر مع أنها لا تقل عنها حقيقة وجود . ويعتقد جيمس أن ماهية البرجماتية انما هي في ابرازها « للروابط » بين الأفكار باعتبار هذه الأفكار عناصر في التجربة مؤدية الى تجارب مستقبلة،وهذه التجارب المستقبلة هي التي ستتحقق معناها.وهكذا تكون البرجماتية هي التجريبية الوحيدة في صورتها الجذرية الصحيحة .

ولم يصل جيمس بالطبع الى تحوير التقليد التجريبي تحويرا كاملا ؛ فمع كل دعواه بأن أحجار بناء التجربة لدى هيوم ليست هي الصورة الكاملة ، وبأن « الملاط » الذي يمسك تلك الأحجار بعضها الى بعض هو نفسه جزء من التجربة، مع كل هذا تظل تلك الحقيقة قائمة ، وهي أنه يوافق على « أحجار البناء » التي تحدث عنها هيوم . وبهذا تندرج فلسفته في ذلك التقليد الذي يسمى عادة « تحليل المعطى الحسي » أما الدعوى التي جاءت فيما بعد ، وهي أن تحليل المعطى الحسي « ليس » وصفا تجريبيا بالمعنى الدقيق ، فلم تخطر له قط ببال .

ومن خصائص نظرية جيمس البرجماتية في المعرفة أيضا خاصية تتصل باستخدامه لعبارة « مدرك عقلي » ؛ فكثير من الفلاسفة يذهبون الى أن المدرك العقلي لا يمكن أن يكون شيئا أقل من قضية كاملة . وفي هذا يخالفهم جيمس ، فهو يناقش كثيرا وفي شيء من الاسهاب التمييز بين المدركات العقلية والمدركات الحسية ، ويعرف الحياة العقلية مرارا على أنها « استبدال مستمر بالمدركات الحسية مدركات عقلية » ، غير أنه يعرف دائما المدرك العقلي في نهاية التحليل بأنه « مدرك حسي » يعمل « بطريقة معينة » ، وهذا يتفق تمام الاتفاق مع ميله الأداتي . والمدرك العقلي عند جيمس اما أن يكون كلمة (وهي مدرك حسي) واما صورة ذهنية (وهي مدرك حسي) تعمل في التجربة الانسانية بطريقة تنبؤية . ولقد اختلط الأمر على الكثيرين بسبب تلك الأمثلة التي ضربها للتفكير العقلي (« الصورة الذهنية التي أتمثلها للقاعة التذكارية وأنا جالس في مكتبي »)، ذلك أن أمثلته كلها تقتضي استخدام الصور الذهنية؛ فلئن كان علم النفس عند جيمس يقوم على ارتيابه في أن يكون هناك أي اختلاف نوعي بين العقول والأجسام ، فكذلك تقوم نظريته في المعرفة على ارتيابه في أن يكون هناك أي اختلاف نوعي بين المدركات الحسية والمدركات العقلية .

وكان جيمس يزعم دائما أنه « واقعي » ؛ بيد أنه لم يكن حريصا على استخدام الألفاظ استخداما فنيا ، فهو بهذا الوصف لنفسه يعني أشياء كثيرة ؛ فهو يعني بذلك أحيانا أنه من ذوي

« العقول الناشفة » ، وأحيانا أخرى أنه عملى ، وأحيانا ثالثة انه فى انسجام مع الذوق الفطرى . ومهما يكن من أمر ، فقد دافع فى فترة متأخرة من فترات حياته — وهى فترة كثيرا ما تعرف بأنها الفترة التى كتب فيها للخواص — عن ضرب فنى من ضروب تأويل **المذهب الواقعى** فى الفلسفة تحت اسم « الواحدية المحايدة » .

وتفترض كلتا المرحلتين المبكرتين من تطور جيمس — بطريقة أو بأخرى — النزعة الواقعية وحتى بمعناها الفلسفى الفنى ؛ ففى علم النفس تراه يبنى على افتراض هو أن الأقواس العصبية المنعكسة والبنكرياس وسوائل العمود الشوكى هى ما هى عليه ، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الانسانى فيها والوعى الانسانى بها ؛ وكذلك تفترض فلسفة جيمس البرجماتية كلها أن « الأداء » أو « الوصول بنجاح الى التجربة المستقبلة » أمر تؤديه الأفكار أو لا تؤديه سواء أردنا ذلك أو لم نرد ؛ وما واقعية جيمس فى حياته المتأخرة غير محاولة لاخراج تلك الافتراضات المتصلة فى مرحلتيه المبكرتين فى عبارة صريحة .

وفى الوقت نفسه ، يكمن فى « علم النفس » عنده رفضه التمييز بين ما هو « قوام » العقل وما هو « قوام المادة ؛ ولو أن جيمس باعتباره واقعيا قد ألزم نفسه القول « بمادة » للعالم مستقلة عن البحث الانسانى ، لما استطاع أن يبقى متسقا من النزعة الأدائية فى علم النفس مع وصفه اياها فى الوقت نفسه بأنها اما « مادية » واما « عقلية » ، ومن ثم فقد أمسك بالثور من قرنيه ، ووصف مادة العالم بأنها « محايدة » ؛ ولابد أن تكون العقول هى هذه المادة منظمة على نحو ما ، والأشياء المادية هى هذه المادة نفسها منظمة على نحو آخر . هذه هى دعواه فى مقالاته المتأخرة .

وهكذا فان نظريته فى المعرفة قد قبلت أكثر مما قد رفضت — كما قلنا آنفا — أحجار البناء التى وضعها هيوم فى تحليله للتجربة » ؛ وأصر جيمس على دعواه بالانتماء الى « التجريبية المتطرفة » ، فليس عجيبا أن يجىء وصفه للهيولى التى يتكون منها العالم على هذه الصورة الآتية : « قطع من التجربة الخالصة » . وهكذا لم يكن جيمس « الواحدى » المحايد متسقا مع جيمس صاحب الدعوى التى ما انفك داعيا اليها وهى « التعدد » ؛ وتتألف واحديته من هذه القضية وهى أنه لا وجود لغير نوع واحد من الهيولى فى العالم ، وهذه الهيولى ليست عقلية كما أنها ليست مادية ؛ على أن نزعته التعددية تظل قائمة الى النهاية وذلك فى زعمه بأن الهيولى الفعلية فى العالم هى « قطع من التجربة الخالصة » . ومن الحق أن زعمه بأن الاختلافات بين العقل والمادة تتألف من اختلافات فى التنظيم ، هذا الزعم هو الصورة الأخيرة التى ينتهى اليها اصراره على أن العلاقات بين الخبرات لها من الأهمية ما للأطراف التى تقوم بينها تلك العلاقات .

وليس من سبيل الى انكار تلك الحقيقة ، وهى أن كتابات جيمس الغزيرة المتقطعة فى كثير من الأحيان ليست متسقة دائما ، بيد أن تلك الدرجة من عدم الاتساق ينبغى ألا تعمينا عن حقيقة أخرى،وهى أن هناك موضوعات عامة تسرى مطردة خلال كتاباته كلها . واذا أخضعنا فكر جيمس لفحص دقيق تبينا فى نهاية الأمر أنه أقرب الى التجانس مما هو شائع عنه عادة ، فهناك خلف السطح المبعثر نمط مطرد ملحوظ .

وينبغى أن نذكر بين مؤلفاته الأكثر شهرة مؤلفين تجاهلناهما فى التحليل السابق ؛ المؤلف الأول منهما هو مقاله القيم بعنوان « ارادة الاعتقاد » « ١٨٩٧ » . فقليلة هى المقالات الفلسفية التى يتضح فيها أنها حصيلة تجربة الرجل الشخصية بأشد مما يتضح هذا فى تلك المقالة ؛ فهنا يدخل جيمس فى فلسفته قرارا أعانه على اجتياز فترة من الكآبة الحادة والهبوط الذى بلغ معه حد الانهيار العصبى ؛ ومناقشته تتألف من

شعب ثلاث : (١) ثمة « اختيارات تفرض فرضا » على حياة الانسان العقلية؛ وهو يعني بذلك أن هناك مسائل معينة « يجب » على الانسان أن يستقر فيها على رأى سواء أكان ذلك بالتأييد أو المعارضة لفكرة هامة عاجلة • ولا وجود هناك لطريق وسط ، فلا مناص من أن يعتقد الانسان مثلا أنه حر أو غير حر ، ولابد أن يؤمن الانسان بوجود الله أو بعدم وجوده ؛ وفى كلتا هاتين الحالتين اذا حاول الانسان أن يتجنب المشكلة وألا يلتزم بشيء ، فان هذه المحاولة فى نظر جيمس تعادل من الناحية البرجماتية الاختيار السلبى • (٢) وفى مثل هذه الحالات ــ حين يجاوز القرار حدود الشواهد ، أى حين يكون من طبيعة الأشياء ألا تستطيع الشواهد تسوية المسألة بطريقة أو بأخرى ــ فان التناول التجريبى الصادق الوحيد عندئذ هو ادراك الحاجة الى مجاوزة البينة • ولابد لكى يتخذ المرء موقفا تجريبيا متسقا أن يبحث عن البينة على مستوى آخر ، وانما يقوم المرء بهذا حين يفحص الآثار الناشئة عن اختيار ما بدلا من اختيار آخر على تكامل حياته وقوتها • (٣) بل وأكثر من ذلك ، يتقدم جيمس بتلك الدعوى المثيرة بأنه فى الحالات التى من هذا القبيل يميل مجرد فعل الاعتقاد الى أن يجعل ما نعتقده أكثر صدقا ؛ وهكذا اذا اعتقدت اعتقادا جديا أننى حر فسوف أتصرف فعلا على أساس أننى فاعل حر ، بينما لو اعتقدت جديا أننى مجبر تمام الجبرية فى كل ما أفعله « تصرفت » تبعا لهذا الاعتقاد •

والمؤلف الآخر الذى ينبغى ذكره هو دراسته الضخمة تحت عنوان « صنوف الخبرة الدينية » (١٩٠٢) وربما كان أول كتاب فى سيكولوجية الدين ، كما أنه يقينا كتاب كلاسي خالد فى هذا المجال • وينبثق الموضوع الرئيسى فى الكتاب من الدعوى الواردة فى كتاب « ارادة الاعتقاد » بأنه حيث يجاوز الاعتقاد حدود البينة فان التناول التجريبى الوحيد هو فحص آثار الاعتقاد على ما فى حيوات الناس من تكامل ؛ ويزعم جيمس أن الاعتقاد الدينى يمكن أن « يبرره » ميله الى تنظيم حيوات الناس وبث الطاقة فيها • ويعنى جيمس بالاعتقاد الدينى عامة التزاما ازاء العنصر الالهى ــ أو الفائق على الطبيعة ــ من عناصر الحقيقة الكونية، وهو التزام نقفو فيه آثار السلف بدرجات تتفاوت. ولم يستطع أن يتنبأ بأن بعض البرجماتيين المتاخرين والذين هم أقل اقتفاء للسلف ؛ قد يزعمون أن الاعتقادات الطبيعية المتطرفة كالشيوعية والنزعة العلمية تستطيع أن « تعمل على تكامل » حياة الانسان وأفعاله بكفاءة أعظم من « الاعتقادات » السلفية فيما هو فوق الطبيعة ، وهى الاعتقادات التى كان معنيا بها • وكذلك لم يستطع أن يتنبأ بالتوسع فى معنى كلمة « دين » بحيث تشمل «أى» اعتقاد يؤدى الى تكامل، غير أن تناوله النفسى لتبرير الاعتقاد الدينى قد مهد الطريق لهذا التوسع •

وأيا كان ما يقوله المرء عن نظريات جيمس ، وسواء استجبنا لها بالمدح أو بالقدح ، فهناك شيء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به ، وهو أنه من المحال أن تقراه دون أن تحبه وتعجب به ؛ وحتى اذا أحسست أنه مخطيء كل الخطا فانت مجبر على احترامه ، اذ تشيع فى كل سطر كتبه روح من الأمانة العقلية التى لا تعرف المساومة •

(ح)

الحتمية : تدعى الحتمية على وجه الاجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست الا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة • فليس من اليسير أن نقرر دعوى الحتمية على وجه الدقة ؛ فهى تقرر فى معظم الأحيان على النحو التالى : لكل حادثة سبب أو أن الطبيعة مطردة ، وثمة صياغة شهيرة جلية لهذه الدعوى وضعها لابلاس ، وهى أنه اذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون فى وقت معين ، ففى امكاننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بكل مايتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون • بيد أننا لا نستطيع أن نثبت صحة هذه الدعوى أو ندحضها ؛ لا نستطيع أن نثبتها لأن اثباتها يقتضى أن نقدم تفسيرا حتميا لكل الأحداث ، كما لا نستطيع أن ندحضها لأنه

اذا حدث وأخفقنا فى أن نجد تفسيرا حتميا لحادثة ما، فمن الممكن أن يعد هذا الاخفاق - ومن المالوف أن يعد - ثغرة مؤقتة فى المعرفة العلمية • ويمكن صياغة المشكلة الشهيرة الخاصة بتبرير الاستقراء على النحو التالى : يفترض العلم مبدأ الحتمية ، واذا كان هذا المبدأ غير قابل للاثبات ، فان العلم يقوم اذن على افتراضات غير قابلة للاثبات • والى هيوم ترجع الصياغة الكلاسية لهذه المشكلة التى لم يجد عنها الفلاسفة قط حلا متفقا عليه ، لكن يبدو أن الباحثين قد تخلوا عن الفرض الحتمى فى بعض الأبحاث الفيزيقية الأساسية ؛ فهم فى هذه الأبحاث يسعون الى قوانين احصائية فيما يتصل بأحداث لا يبحث عن تفسير حتمى لكل منها بمعزل عن غيرها من الأحداث • لهذا السبب ولغيره من الأسباب كان من المالوف أن يقترح بعضهم ألا نعد مبدأ الحتمية قضية صادقة أو كاذبة ، ولكن ينبغى أن نعده مبدأ منهجيا قد يستخدم وقد لا يستخدم فى البحث العلمى •

لكن كثيرا ما تفهم دعوى الحتمية على أنها تتضمن الدعوى القائلة بأن الارادة ليست حرة وأن الاختيار وهم باطل وأننا خاضعون للحتمية فى طرائق سلوكنا • فاذا تحدثنا عن مفكر حتمى كان من المالوف أن يفهم هذا الحديث على أنه يتضمن الاشارة الى هذا الموقف الخاص ، فهناك من الفلاسفة من يسلم بمبدأ الحتمية لكنه يعده على وفاق مع **حرية الارادة** ، لكننا نقع فى الخطا اذا نحن وصفنا هؤلاء الفلاسفة بأنهم حتميون • وقد نعتقد أن مبدأ اللاتحدد فى الفيزيقا يتيح لنا حل مشكلة حرية الارادة ، لكن هذا الحل لن يتم الا فى مقابل الوقوع فى الخلط الفكرى ؛ لأنه ليس هناك من طريقة لتقرير التبعة الانسانية على أساس استحالة تحديد موضع الجزيئات الأولية وسرعتها فى نفس الوقت (وهو ما يقوله مبدأ اللاتحدد فى الفيزيقا) •

حجة كوزمولوجية : انظر مذهب التاليه •

حرية الارادة : المشكلات الكثيرة التى تثار حول حرية الارادة انما تنشأ عن تنافر - سواء أكان حقيقيا أم ظاهريا - بين مجموعات من المعتقدات التى لا نرضى التخلى عن واحدة منها • فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحيانا أن نختار بين أن نتصرف على صورة ما أو أن نمسك عن التصرف بهذه الصورة وأننا مسئولون فى الحالتين ؛ وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الأجزاء من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عواتقنا ؛ لكننا نؤمن من ناحية أخرى بأن الطبيعة مطردة ، وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها ؛ ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها • ولكن اذا كان كل ما يحدث يحدده سياقه الخاص فقد يبدو اذن أن أفعالنا تتحدد بوساطة سياقها ، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضا ؛ وقد يبدو على الأخص أنه اذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها ، فلسنا بمسئولين عن أفعالنا كما أننا لسنا بمسئولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا •

وفضلا عن ذلك فان مجرد انكار مبدأ **الحتمية** - وان يكن المبدأ غير مستحسن فى حد ذاته - لا يلغى المشكلة بالضرورة ؛ اذ لو لم تكن افعالنا ناشئة عن طبيعتنا بعد أن تعد لها البيئة ، فانه من العسير أن نجد صورة أخرى لنشأتها بحيث تجعل تبعة أفعالنا واقعة علينا ؛ فمن المؤكد أننا لا نعد مسئولين عما يحدث بفعل المصادفة •

ولم يوجد بعد حل لهذه المشكلات يمكن أن يقترب من الاجماع ؛ فالفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية ومن ثم ينكرون ما تذهب اليه الحتمية أو هم يقللون من شأنه ، يطلق عليهم عادة اسم **دعاة الارادة الحرة** ، ولم يلق هؤلاء نجاحا ملحوظا فى أن يفسروا الفعل الانسانى تفسيرا يجعل الاختيار الذى تقع تبعته على صاحبه أمرا معقولا ؛ أما الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية ويوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار

بمعناها الكامل فيعرفون باسم « الحتميين » ؛ على أن ثمة فلاسفة كثيرين يأبون قبول أى من هذين الموقفين المتعارضين ، ويحاولون بدلا من ذلك أن يبينوا أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو الا تعارض ظاهرى فحسب ؛ ومن ثم يقال فى كثير من الأحيان ان المقابل الحقيقى للفعل الحر هو الفعل القسرى • ولكن يقال أيضا ان قوانين الطبيعة تصف ولا تلزم وبالتالى فهى لا تقسر أحدا على شيء، فحتى قوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء فى الواقع دون أن تجبرها على الحركة ؛ وعلى هذا يعتقد هؤلاء الفلاسفة أننا نتصرف فى الواقع تصرفا حرا (دون أن نكون تحت أى اجبار) ، وان يكن من الممكن أن تندرج أفعالنا دائما تحت القوانين الطبيعية (الوصفية) من الوجهة النظرية • وأيا كان الأمر ، فليس من الواضح فى تلك السياقات أن الارغام نقيض الحرية ؛ فاذا كنت لا أهضم طعامى مجبرا ، فليس من مألوف الكلام ان أقول اننى أفعل ذلك وفقا لارادتى الحرة •

ومع ذلك ، فمن الحق أن الفيلسوف الحتمى ليس هو على الأقل مضطرا الى تصور القوانين على أنها ملزمة ؛ وهؤلاء الذين يعتقدون أن الأفعال الانسانية تقررت من قبل بصورة من الصور يطلق عليهم اسم الجبريين ، أو القائلين بالقضاء منذ الأزل • وفى مذهب الجبرية ومذهب القضاء خطة معينة تحدث الأشياء وفقا لها بصورة سبق ترتيبها ؛ ويمكن تصور قوانين الطبيعة — وان لم نكن مضطرين الى مثل هذا التصور — على أنها أمور قررها القدر أو الله لتكون وسيلة لتنفيذ تلك الخطة • وهكذا يقبل الجبرى أو المؤمن بالقضاء والقدر فكرة أن الفعل الانسانى محدد أو خاضع لقصد معين ، وهذا مما لا يقبله الفيلسوف الحتمى؛ وليس منا من يجهل المشكلات التى تثيرها نظريات الخلق والعلم الالهى الأزلى أمام رجل الدين عن المسئولية الانسانية •

حقوق : انظر الأخلاق ولوك •

(خ)

خير : انظر أخلاق ، ومذهب المنفعة ، والمقالات التى تتناول فلاسفة الأخلاق •

(د)

الدليل الأنطولوجى : انظر مذهب التاليه ، وانسلم •

الدليل الغائى : انظر مذهب التاليه ومذهب الربوبية •

دوز هيكس ، جورج : (١٨٦٢ — ١٩٤١) ، أستاذ للفلسفة « بالكلية الجامعة » بجامعة لندن ؛ من ١٩٠٤ الى ١٩٢٨ وكان قد تلقى تعليمه فى مانشستر وأكسفورد وليبزج ، عنى فى دراساته بنظرية المعرفة على الأخص ؛ وهو وان كان قد تأثر فيها أول الأمر تأثرا بعيد المدى **بكانت** وبمثالية **هيجل** الا أنه قد انتقل الى موقف سماه ب « الواقعية النقدية » ، وخلاصة هذا الرأى هى أن الأشياء توجد دون أن تتوقف فى وجودها على معرفتنا بها ، وأن ما نعيه وعيا مباشرا ليس سوى جزء من مضمون الشيء الذى هو موضوع الوعى • ولقد سمى هيكس فلسفته بأنها « نقدية » بالمعنى الكانتى ، أى أنها ترى أن السؤال الأساسى فى الفلسفة هو السؤال التالى : « ما هى الشروط اللازمة لمعرفة الأشياء ؟ » ، وهى لا تمت بصلة الى الواقعية النقدية فى أمريكا • وقد فرق هيكس بين ثلاثة مضمونات أو ثلاث مجموعات من الصفات هى : مضمون الموضوع المدرك ، والمضمون الذى ندركه ادراكا مباشرا ، ومضمون فعل الادراك ذاته؛ وذهب الى أن النوع الثانى من المضمونات ليس مضمونا لشيء قائم بذاته — كالمعطى الحسى القائم بمعزل عن موضوع الادراك — لكنه « جزء » من مضمون الموضوع ، وهذا لا يخطىء — اذا أخطأ — الا لكونه مؤلفا من أجزاء متفرقة ؛ أما النوع الثالث من المضمونات فهو الذى يبقى فى عقولنا بحيث يجعل الذاكرة ممكنة • واذن فليس هناك فى

الموقف الادراكى من كائنات سوى موضوع الادراك ، والفعل الذى ندرك به هذا الموضوع ٠

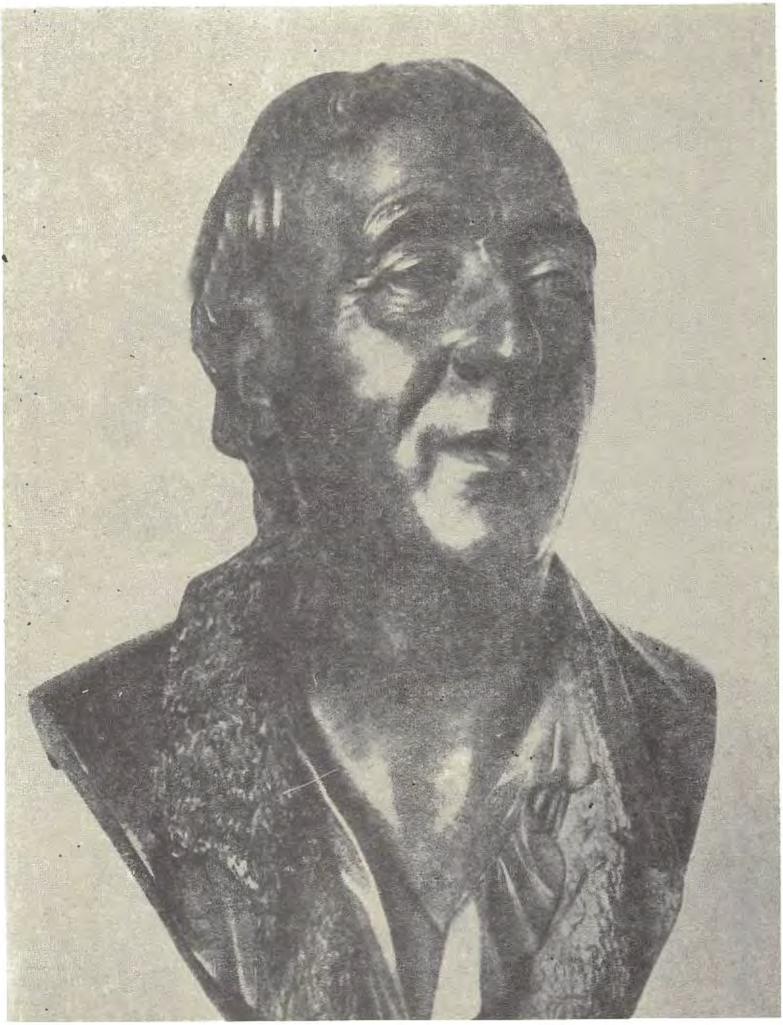
دوكاس ، كيرت جون : (١٨٨١) ، ولد فى فرنسا ، وتلقى تعليمه فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وهو فى الوقت الحاضر أستاذ للفلسفة بجامعة براون ٠ عمل فى عدة ميادين من ميادين الفلسفة ولكنه عمل بصفة أخص فى ميدان مناهج البحث العلمى ، وقد كانت مقالته التى عنوانها « التفسير والآلية والغائية » (١٩٢٥) بصفة خاصة ذات تأثير كبير فى هذا الميدان ؛ أما أهم كتبه ، فهو مجموعة محاضراته التى القاها تخليدا لاسم بول كاروس ، وكان عنوانها «الطبيعة والعقل والموت » (١٩٥١) ٠ وفى هذا الكتاب تلخيص لجانب كبير من فكره ٠ ففى الجزء الأول يناقش دوكاس موضوع الفلسفة ومنهجها ، فيذهب الى أن المسائل الفلسفية مسائل لغوية سيمية (تتعلق بدلالة الألفاظ على مسمياتها) بصفة خاصة وموضوعها تحليل ألفاظ القيمة ؛ وفى الجزء الثانى يحلل تلكم المقولات الأساسية من قبيل مقولتى الجوهر والعلية ؛ وفى الجزء الثالث يدافع عن نظرية فى الادراك الحسى ترى أن المدرك موضوع داخلى للادراكات الحسية ، وأن الادراك الحسى بالمعنى الدقيق يتضمن على الدوام تأويلا سواء كان هذا التأويل عن وعى أو عن غير وعى ؛ أما الجزء الرابع ، فيتضمن مناقشة دوكاس لعلاقة العقل بالبدن وامكان البقاء بعد الموت ، وبعد أن يناقش الآراء التقليدية مناقشة عامة وما يترتب عليها من صعوبات وما على البقاء بعد الموت من شواهد تجريبية ، يقترح من باب المحاولة صورة معدلة من نظرية التحول النفسانى باعتبارها أكثر الفروض اتفاقا مع العقل ٠

ديدرو ، دنيس : (١٧١٣ ــ ١٧٨٤) ، كان ابنا لأحد صناع الأدوات القاطعة ؛ ولد فى لانجرز بفرنسا ، وتلقى تعليمه النهائى بكلية «لوى لجران» التابعة لليسوعيين بباريس ٠ ولما كان ديدرو رجلا على معرفة موسوعية ، فقد كان طبيعيا أن يختار محررا فى « الموسوعة » ، تلك « الخلاصة » التى وضعت للمعرفة بأسرها ٠ اشترك فى بادىء الأمر مع دالمبير فى تحرير الموسوعة ، لكنه أصبح هو المحرر الوحيد بعد أن انسحب الأخير فى عام ١٧٥٧ ، ومنذ عام ١٧٤٧ حتى ظهور المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة فى عام ١٧٦٥ كتب ديدرو بنفسه عددا كبيرا من المقالات فى الفلسفة والدين والنظرية السياسية والأدب ، واهتم اهتماما خاصا بالفصول المخصصة للتجارة والعلوم التطبيقية،ونشر مقالات غيره من المساهمين فى تأليف الموسوعة ؛ فلو أنه لم يفعل شيئا الا أن انجز هذا العمل لكان فى هذا ما يكفى لتوطيد شهرته ٠

على أننا نجد فلسفة ديدرو فى مؤلفاته التالية : « أفكار فلسفية » (١٧٤٦) ، و « خطاب عن العميان » (١٧٤٩) ، و « جولة المتشكك » ، و «أفكار فى تفسير الطبيعة» (١٧٥٤) ، و «خطاب عن الصم والبكم» (١٧٥٩) ، و « حديث فيلسوف مع السيدة دوقة س » (١٧٧٦) ٠

ولما كان ديدرو من أتباع **لوك** ، فقد كان تجريبيا على اقتناع لا يساوره الشك بتجريبيته ، وكان يسلم ب « الوقائع » العلمية ويرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية ، ويرفض الوحى المسيحى بصفة خاصة وما تزعمه الكنيسة من أن لها سلطانا على العقل ٠ على أننا نجد جوانب الحادية متضمنة فى كتابه « خطاب عن العميان » ؛ ولما لم يكن ينزع منزع المتطهرين قط ، فقد كان يعتنق أخلاقا دنيوية يمكن أن تسمى دين الانسانية ٠ على أنه كان عملاقا بين « فلاسفة » التنوير (طبقة المفكرين) من حيث هو روائى وكاتب مسرحى وناقد فنى ومسهم فى تحرير « الموسوعة » ٠

ديكارت ، رينيه : (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) ، ولد فى لاهى ، وهى بلدة صغيرة بمنطقة التورين بفرنسا ، وتلقى تعليمه فى كلية « لافليش » اليسوعية ، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها باعجاب شديد ، لكنه لم يرض عما فى الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها فى معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية وأن الرياضة



دیدرو، دینس (۱۷۱۳ - ۱۷۸٤).



ديكارت، رينيه (١٥٩٦ - ١٦٥٠).

هى العلم الوحيد الذى يقدم لنا معرفة يقينية • رحل ديكارت فى عام ١٦١٨ الى هولندا ليعمل جنديا تحت قيادة موريس دى ناسو ، وذهب فى العام التالى الى ألمانيا حيث شاهد فى العاشر من نوفمبر أحلاما أو رؤى أوحت له ـ فيما يبدو ـ بجانب أساسى من فلسفته ، وهو على أرجح الظن الجانب الخاص بوحدة الرياضة والعلم الطبيعى ؛ الا أنه لم يبادر على الفور بكتابة مؤلفاته فى الفلسفة أو العلم الطبيعى ، بل ظل يقوم بأسفاره على نطاق واسع • وفى عام ١٦٢٨ كتب « قواعد لهداية العقل » ، وهو كتاب لم يتمه ولم ينشر ابان حياته ، وفيه يبسط ديكارت لأول مرة قواعد « منهجه » الذى اراد به أن يكون منهجا للفلسفة والعلم على حد سواء •

ذهب ديكارت فى نفس العام الى هولندا ثانية، وهناك بقى حتى سنة ١٦٤٩ دون أن يغيب عنها الا لفترات قصيرة متقطعة • وفى عام ١٦٣٤ كان قد أتم تاليف رسالته التى تسمى « العالم » ، وقد أزمع نشرها لولا أنه سمع بادانة جاليليو أمام محكمة التفتيش لأنه كان يدعو الى المذهب الكوبرنيقى وهو المذهب الذى كانت تدعو اليه الرسالة أيضا ، فكان أن تراجع عن نشرها • الا أنه قد نشر فى سنة ١٦٣٧ ثلاث « مقالات » قصار فى موضوعات فيزيقية ورياضية ، وقدم لها بمؤلفه الشهير « مقال فى المنهج » ؛ كان هذا المقال ـ بالاضافة الى كونه مؤلفا ثوريا من نواح أخرى ـ أول عمل فلسفى عظيم يكتب فى الفرنسية ، وقد خلق أسلوبا فى الكتابة الفلسفية صار نموذجا يحتذى فى التعبير عن الفكر المجرد فى تلك اللغة • وفى سبتمبر عام ١٦٤٠ نزلت بديكارت فاجعة مؤلمة بموت ابنته غير الشرعية فرانسين فى سن الخامسة ، وهى التى كان يوليها عناية عميقة •

وفى عام ١٦٤١ نشر ديكارت « تأملاته فى الفلسفة الأولى» مع ست مجموعات من«الاعتراضات» وجهها اليه لفيف من مشاهير الرجال (من بينهم **هوبز و جاسندى**) وكان ديكارت قد أطلعهم على مؤلفه ، بالاضافة الى ما كتبه ديكارت من « ردود على الاعتراضات » ، هذه الكتابات جميعا تؤلف نصا من أهم نصوص فلسفة ديكارت • وقد أتبع « التأملات » فى سنة ١٦٤٤ بكتاب « مبادىء الفلسفة » ، وهو يحتوى من بين ما يحتوى على آرائه فى نظرية الكون مبسوطة فى حذر ؛ وقد أهدى هذا الكتاب الى الأميرة اليزابيث من بوهيميا، وهى امرأة ذات ذكاء وحساسية كان يراسلها ديكارت •

وفى عام ١٦٤٩ خضع ديكارت ـ بعد شىء كثير من التردد ـ لرغبة كريستينا ملكة السويد التى أبدتها عدة مرات لكى ينضم الى تلك الحلقة من مشاهير الرجال التى جمعتها حولها فى ستكهولم ولكى يعلمها الفلسفة • وفى نفس ذلك العام نشر ديكارت مؤلفا بعنوان « انفعالات النفس » ، لكنه أصيب فى العام التالى بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ السويدى والنظام القاسى الذى كانت تفرضه الملكة، وتوفى فى ١١ فبراير ١٦٥٠ •

كانت شخصية ديكارت موضوعا لقدر كبير من النقاش والتحليل ؛ فميله المبالغ فيه الى التكتم ، ذلك الميل الذى انتهى به شيئا فشيئا الى أن يخفى كلا من اهتماماته وأماكن اقامته ، مع ما يضاف الى ذلك من علاقته المزدوجة بالكنيسة قد كان مثارا لفروض عديدة ، لعل أكثرها شططا فى الوهم ما يقال من أنه كان عضوا فى جماعة « الروسقراطيين (١) » • الا أنه ليس هناك أدنى شك فى أنه كان مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ،فقد كان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الايمان ، وأنها هى الطريقة الوحيدة للتوفيق بين الايمان وما أحرز فى عصره من نتائج التقدم فى المعرفة الطبيعية ؛ وكان مقصده الرئيسى هو أن يتجنب أى حكم متميز ومتسرع على آرائه مما قد يؤدى الى قمعها عن ضلال فى التوجيه • وكان فى موقفه من فلسفته معتدا بنفسه مزهوا يوشك أن يكون من أصحاب

(١) هنالك جماعات كثيرة بهذا الاسم ، تحيط نفسها بالأسرار ، لكنها تشترك كلها فى أن جذورها تمتد الى مصر القديمة • (المراجع)

الرؤى،فلم يكن يبخس قدر مهنته بوصفه مستكشفا فريدا خص وحده بالكشف عن الحقيقة ؛ الا أنه كان يستمتع بطيبات الحياة الاجتماعية ، وكان له عدد من الأصدقاء البارزين والمخلصين جرت بينه وبينهم مراسلات وفيرة قد حفظت لحسن الحظ وهي على أقصى قدر من الأهمية ٠

لم يكن ديكارت ميتافيزيقيـــا فحســب أو فيلسوفا بالمعنى الحديث ، فقـــد كان ككثير من « فلاسفة » القرن الســـابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بموضـوعات كالفيزيقا وعـلم وظائف الأعضاء ؛ على أنه كان فوق ذلك جميعا رياضيا ، وما زال اســـتخدامنا لمصـطلح « الاحداثيات الديكارتية » في الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى ابتكاره لهذا العلم (حتى ولو كان هـــذا الفرع من فروع الرياضة يدين في صورته الراهنة ـ بمـا يفوق دينه لديكارت ـ لدراســـات فرما معاصر ديكارت ، تلك الدراسات التي بقيت دون أن تنشر لسنوات طوال) ٠ وقد كان لاهتمام ديكارت بالرياضة وبما أضافه الى امكاناتها باعتبارها فوق كل شيء أداة للعلم، تأثير عميق في نسقه الفلسفي؛ فقد كان يؤمن ـ أولا ـ بأن العـــلم الطبيعي في صميمه هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها تعبيرا رياضيا ، وأن العـــلم الطبيعي باسره ينبغي أن يكون قابلا لأن يوحد تحت راية الرياضة، وأن العـــالم ـ بقدر ما يمكن تفسـيره علميا ـ لابد أن يكون بطبيعته قابلا للتناول الرياضي؛ وكان يعتقد ـ ثانيا ـ أن الرياضة تقـــدم لنا بوجه عام نموذجا للمعرفة اليقينية ولمناهج تحصيلها،ولذلك أخذ على عاتقه أن يستكشف قوام هذا اليقين وأن يمحص جميع المعتقدات بمعيار هذا اليقين ، بمناهج تكون من الوضوح والأثر كمناهج الرياضة ٠

وقد عبر ديكارت عن معيار اليقين الذي طبقه على جميع ما تلقاه من معتقدات بالقاعدة ـ وهي احدى القواعد الشهيرة في « منهجه » ـ التي تنص على أنه لن يقبل من المعتقدات الا ما يبدو له أنه صادق « على نحو واضح متميز » ٠ وكان يقصد بـ « الوضوح والتميز » ذلك النوع من الوضوح الذاتي الضروري الذي تبين أنه يميز أبسط قضايا الرياضة **والمنطق** ، وهي تلك القضايا التي يمكن لأي انســـان أن يتبين صدقها عن طريق « النور الفطري » للعقل ما ان ينظر بعقله اليها على حدة ٠ وقد وصف ديكارت هذا النوع من القضايا أيضا بأنه « غير قابل للشك » ، وهو لا يعني بذلك أن من العسير الى حد بعيد أن توضع موضع الشك فحسب ، ولكن يعني أنها غير قابلة لأن يشك فيها بحكم طبيعتها ذاتها ٠ ومن هنا كانت المحاولة التي يرمي بها ديكارت الى استكشاف المعرفة اليقينية تتشـــكل في أخص صـــورة تميزها حينما تتخذ صورة البحث عما هو غير قابل للشك ؛ فلقد أخذ على نفسه أن يشك في أي شيء يقبل الشك ، وأن يبحث عما اذا كان قد سلم له من الشك شيء ما تتبين مناعته ضد هذا الاجراء المنهجي ٠ وهـــو يشرح تطبيقه لطريقته هذه في « الشك المنهجي » في كتابه « مقال في المنهج » بصفة خاصـــة ، وفي « التأملات » (بصورة درامية مثيرة) ٠

ولقد تبين أن في مقدوره أن يشك في كثير من الأمور التي تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين ، ومن هذه الأمور ـ على سبيل المثال ـ ما يحيط به من أشياء مادية ٠ ورأى في تبرير ذلك أنه وان كان يشعر في لحظة بعينها أنه جد موقن من أنه يرى بعض الأشياء المادية ويحس بها ، الا أنه طالما شعر بصدد أشياء كهذه في مناسبات أخرى كثيرة بيقين لا يقل عن ذلك اليقين ، ثم تبين له فيما بعد أنه انما كان يحلم وأن جميع الأشياء التي اعتقد أنها تحيط به لم تكن الا وهما ٠ كيف يمكنه اذن أن يكون على يقين من أن الأشياء التي تبدو محيطة به في تلك اللحظة ليست بدورها أوهاما ؟ بل انه ليستطيع أن يشك في أن له بدنا ـ فبدنه ليس سوى شيء مادي من بين سائر الأشياء المادية وقد يكون هذا الشيء بدوره وهما ٠ أي شيء اذن يمكن أن يكون على مناعة من الشك ؟ هنـــاك على

الأقل شيء واحد ـ هو أنه يشك ، لأنه لو شك فى انه يشك ، فسيظل من الثابت على نحو يقينى أنه يشك ، ويترتب على هذا أنه محال عليه أن يشك فى أنه يفكر ، لأن الشك ليس الا نوعا من التفكير. فهو اذن قد وجد قضية واحدة على الأقل غير قابلة للشك هى « أنا أفكر » ؛ الا أن هناك قضية أخرى تترتب على هذه القضية وهى « أنا موجود » ، لأنه من البين بذاته أن شيئا لا يمكن أن يفكر دون أن يكون موجودا . وبذلك يستطيع ديكارت أن يكون على يقين من وجوده لأنه يفكر ـ وهى حقيقة قد عبر عنها فى الصيغة الديكارتية المشهورة : « أنا أفكر اذن أنا موجود » .

لكن لا ينبغى لنا أن ناخذ تعبير « أنا أفكر » فى هذه الصيغة بمعناه الضيق فحسب ، معنى « أنا أشك » ؛ لأنه على الرغم من أن ديكارت يتناول « الكوجيتو » (كما تسمى هذه الصيغة عادة) فى « المقال » على وجه الخصوص من ناحية استحالة أن يشك فى أنه يشك ، فمن الواضح تمام الوضوح أنه قد قرر فى « الكوجيتو » أكثر من القضية الواحدة التى هى « أنا أشك » ؛ فهو يدرج تحت كلمة الأفكار cogitations نطاقا من المعانى أوسع من ذلك بكثير،هو نطاق «الخبرات الخاصة» وهى التى يعدها بأسرها واضحة أمام الوعى وضوحا بينا ومباشرا ، فهى غير قابلة للشك . فديكارت وان كان يستطيع أن يشك ـ مثلا ـ فى أن هناك أشياء من حوله وفى أن له بدنا ، فهو لا يستطيع أن يشك ـ فيما يعتقد ـ فى أنه على أقل تقدير يمر بخبرات تبدو له هذه الأشياء من خلالها وكأنها موجودة من حوله ؛ من هنا كان ديكارت يقرر فى الكوجتيو وجود هذهالأفكار وجودا يقينيا باعتبارها مجرد خبرات ذاتية ، فجميع الخبرات التى هو على وعى مباشر بها على هذا النحو هى ـ فيما يرى متأملا ـ « خبراته » ، وهو لابد أن يكون موجودا بحيث يتعرض لها .

لكن ما هى طبيعة ذلك الوجود ؟ لقد تبين له أنه يستطيع أن يشك فى ان له بدنا ، لكنه لا يستطيع أن يشك فى أنه موجود طالما كان يفكر ، ومن هنا يستنتج ان « الأنا » التى أثبت وجودها هى شيء ما ماهيته أن يفكر . وعلى هذا النحو أثبت وجوده باعتباره « شيئا مفكرا » res cogitas أو « كائنا مفكرا » أو ـ كما يعبر عن ذلك أيضا تعبيرا مشكوكا فى مسوغاته ـ باعتباره « جوهرا » أهم صفة فيه هى أنه يفكر .

ومن الطبيعى أن يتحول ديكارت عند هذه النقطة الى « مضمون » أفكاره ؛ وهنا يجد لديه من بين مالديه من أفكار فكرة كائن كامل أو فكرة الله ، ويؤدى به تأمل هذه الفكرة الى أن يستنتج ضرورة وجود شيء ما خارج ذاته مطابق لهذه الفكرة ـ يستنتج أن الله لابد أن يكون موجودا فى واقع الأمر وليس موجودا فى أفكار ديكارت فحسب . وقد انتهى الى هذه النتيجة عن طريق أسلوبين فى التامل أخذ كليهما عن المصادر الاسكولائية او عن كتابات آباء الكنيسة ؛ أحد هذين الأسلوبين لا يختلف فى جوهره عن دليل **انسلم** الأونطولوجى على وجود الله ، أما الآخر فيقوم على تطبيق المبدأ القائل بأن ما هو أكبر لا يمكن أن ينتج عما هو أقل ـ أقول ان الأسلوب الآخر من التأمل يقوم على تطبيق هذا المبدأ فى ميدان الأفكار ، ذلك أن فكرة كائن كامل لا يمكن ـ فيما يرى ديكارت ـ أن توجدها قدرة ناقصة . لكنه هو نفسه ناقص كما هو واضح من حالة شكه ، والشك أدنى مرتبة من حالة المعرفة ؛ لابد أن يكون هناك اذن فى واقع الأمر كائن كامل هو مصدر هذه الفكرة . ولقد أخذ ديكارت هذا الدليل عن **اوغسطين** ، كما هى الحال أيضا فى المبدأ الذى يكمن خلف « الكوجيتو » وهو أن شك الانسان فى وجوده ذاته ينقض نفسه بنفسه أو هو محال .

ولما كان ديكارت قد اثبت وجود كائن كامل، فان لديه ما يبرر له أن يستعيد جانبا على الأقل من المعتقدات التى رفضها فى شكه ، لأن كائنا

كاملا – فيما يرى مدللا على فكرته – مستحيل أن يرتضى له أن يخدع فتصل به الخديعة الى أن يؤمن ، على نحو طبيعى وعلى نحو منهجى متسق ، بوجود أشياء من قبيل الأشياء الخارجية اذا لم تكن موجودة بالفعل • من هنا يشعر ديكارت بأن لديه ما يسوغ له أن يسلم – وان كان ذلك فى شيء من التحفظ – ببعض المعتقدات التى هى أكثر معتقدات العقل الفطرى السليم أولية ؛ فبرهان وجود الله على وجه الخصوص يقدم لنا فكرة لم تكن لدينا من قبل هى فكرة « الدوام » • فبرهان ديكارت على وجوده فى « الكوجتيو » لم يكن – اذا شئنا الدقة – الا برهانا على أنه موجود طالما كان يفكر ، حتى ولو بدا لنا أن ديكارت قد حاول بالفعل أن يتجاوز هذا التقييد تجاوزا غير مشروع حينما تحدث عن نفسه بوصفه «جوهرا» مفكرا ، أى أنه شيء يستمر فى وجوده ؛ وهنا قد تعيننا فكرة الله – بوصفه مبدأ حافظا – على التغلب على هذا القصور • ثم أن ديكارت يقول فى بعض الأحيان ان وجود الله وحده هو الذى يضمن للذاكرة سلامتها ، وقل ذلك أيضا فى «الاستنباط» ؛ فهو عملية – على خلاف الحدس الذى يتم على خطى متأنية – تفترض امكان الاعتماد على الذاكرة • لكن لما كان ديكارت قد اعتمد بالفعل على الاستنباط فى براهينه على وجود الله ، ان لم يكن فى الكوجيتو ذاته (وهى نقطة كثيرا ما تكون موضع خلاف) ، فهناك من الشبهات القوية ما يدل على أن ثمة – فى هذا الموضع من تفكير ديكارت – برهانا قائما على الدور •

على أن ديكارت يواجه مزيدا من الصعوبات فى هذا الموضع ؛ فلا مناص له من أن يسلم بأننا قد ننخدع فى بعض الأحيان لا سيما أن هذه الحقيقة كانت هى نقطة البداية لبحثه بأكمله ؛ فكيف يتيسر لنا أن نوفق بين هذه الحقيقة الواقعة وبين ما برهنا عليه بالفعل من وجود كائن كامل لا يمكن أن يخدعنا ؟ يجيب ديكارت عن هذه المسألة بأن مصدر انخداعنا هو أننا نسيء استخدام ارادتنا ، أى استخدام تلك الحرية التى تتيح للناس كذلك أن يقترفوا الشر الأخلاقى رغم وجود الله • وقوام هذا الاستخدام السيىء للارادة هو أننا نسلم على نحو مسرف فى التسرع بقضايا ليست بالفعل واضحة بذاتها ، مما قد يضر باستدلالاتنا الاستنباطية ذاتها ؛ ومن هنا كنا نرتكب الأخطاء فى الرياضة • لكن من الممكن – اذا كان الأمر كذلك – أن يعترض معترض على النحو التالى : أفيمكننا قط أن نكون على يقين من أننا أخذنا حذرنا بما فيه الكفاية بحيث لا توقعنا طبيعتنا الناقصة فى الخطأ ؟ أفليس من المحتمل بصفة خاصة أن يكون ديكارت مخطئا حتى فيما يتعلق بأسس مذهبه الفلسفى ؟ هنا يكتفى ديكارت بأن يقرر أن الله لا يمكن أن يرتضى لنا أن نسيء استخدام ارادتنا الى ذلك الحد ؛ لكن هذا القول لا يكاد يكون مقنعا ، مادام وجود الله ذاته هو أحد الأشياء التى برهن عليها ديكارت فى مذهبه باستدلالات تنطبق عليها هذه الشكوك • وهنا أيضا يبدو أن البرهان قائم على الدور ؛ على أنه كثيرا ما وجهت الى نسق ديكارت ابان حياته اتهامات بأنه يقوم على الدور ، وظلت هذه الاتهامات منذ ذلك الحين موضعا لنقاش لا ينقطع •

ومن بين الأشياء الفيزيقية التى يؤمن ديكارت الآن بوجودها فى شيء من اليقين ، يجد أن هناك شيئا ما – يقال عنه عادة انه بدنه – شيئا ذا علاقة خاصة بعقله ، ذلك الجوهر المفكر أو – كما يدعوه أيضا – نفسه التى أثبت وجودها فى الكوجيتو • ذلك أن ارادته – من ناحية – تستطيع أن تحرك جسمه على نحو مباشر ، وهو مالا تستطيعه فيما يتعلق بأى جسم آخر ، ثم أن ما يحدث – من ناحية أخرى – لهذا الجسم يؤثر فى العقل من نواح بعينها ؛ فعندما يصطدم هذا الجسم بشيء آخر – على سبيل المثال – يعانى المرء ألما ، وعندما يشعر المرء برغبة من الرغبات ، نعلم (أو كما يقول ديكارت «تعلمنا الطبيعة») أن للجسم حاجة معينة. هذه الوقائع الأخيرة بصفة خاصة تدل على أن النفس مرتبطة بالبدن ارتباطا وثيقا يستوقف النظر ؛ يقول ديكارت مرددا ما قاله توماس الأكوينى « ان

نفسى ليست فى بدنى كما يكون الملاح فى السفينة» لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان فى مستطاع النفس أن تحرك البدن فحسب ، وما كانت لتستطيع أن تشعر « من خلاله » أيضا .

الا أن ديكارت يرى فى نهاية الأمر أن الطبيعة الخاصة بهذا الاتصال لا يمكن تفسيرها ؛ ولقد كتب فى هذا الصدد الى الأميرة اليزابيث قائلا ان هناك ثلاث أفكار أساسية وغير قابلة للتحليل وهى الجسم والنفس وما بينهما من اتصال . ومع ذلك نجد أن ديكارت يحاول فى مواضع أخرى أن يفسر بضعة سمات على الأقل من سمات هذا الاتصال. وهو على وجه الخصوص يعتقد ـ معارضا كثيرا من الآراء القديمة والتقليدية ـ أن النفس ليست هى مبدأ الحياة فى الجسم ؛ فالجسم ـ من حيث هو جسم ـ ليس سوى مكنة لها اقتصادها الداخلى ومصادر طاقتها الخاصة ، و « ليس الواقع هو أن الجسم يموت لأن النفس تغادره ، لكن النفس تغادره لأن الجسم قد مات » . الا أن النفس ترتبط بالجسم أثناء حياته على نحو يمكن للنفس معه أن تحدث بعض حركات الجسم ، ويمكن لبعض تغيرات الجسم أن تحدث بعض خبرات النفس . ويشير ديكارت فى كتابه « انفعالات النفس » الى أن فى الجسم موضعا فيزيقيا يتم فيه هذا التفاعل ، وأن هذا الموضع هو الغدة الصنوبرية التى توجد فى قاع المخ ؛ فقد كان يعتقد أن هذه الغدة يمكن أن تحركها النفس على نحو مباشر ، وبذلك تثير «الأرواح الحيوانية» التى ظن ديكارت ـ مشتركا فى ذلك مع كثير من مفكرى القرن السابع عشر ـ أنها تتدفق وتنقل الحركة الى جميع أجزاء الجسم ، وفى اتجاه مضاد لهذا الاتجاه يمكن للتغيرات التى تحدث فى الأرواح الحيوانية نتيجة لما يقع على الجسم من منبهات أن تحرك الغدة الصنوبرية وبذلك تؤثر فى النفس .

الا أن هذا التفسير السيىء الساذج لعلاقات النفس بالبدن تفسير غير مرض حتى فى نظر كثير من الديكارتيين : فمذهب **الاتفاق لمالبرانش** ، وفكرة «التناسق الأزلى» **لليبنتز** فى أحد تطبيقاتها الكثيرة كانا محاولتين أخريين من محاولات القرن السابع عشر لحل هذه المشكلة .

وقد اعتقد ديكارت أننا لا نواجه هذه المشكلة الا فى حالة الكائنات البشرية ، أما فى حالة الحيوانات ، فيبدو أنه كان يعتقد أن جميع حركاتها تحدث نتيجة لعلل آلية بحتة وفقا لنظام المنبه الذى تتلوه الاستجابة ، وأنها بناء على ذلك آلات لا غير ليس لها نفوس بالمعنى الصحيح ؛ الا أن ديكارت لا يتسق مع نفسه دائما فى هذه المسألة التى تثير مشكلات هامة فيما يتعلق بفكرته عن الوعى .

ان مشكلة الاتصال بين النفس والبدن مشكلة رئيسية ـ بمعنى حقيقى الى حد بعيد ـ فى ميتافيزيقا ديكارت ؛ ففى رأيه ـ وهو التعبير الكلاسى عن **مذهب الثنائية** ـ أن هناك فى عالم المخلوقات نوعين ونوعين فقط من الجواهر أو الأشياء الموجودة يختلفان فيما بينهما اختلافا أساسيا ، وهما : الجواهر «المفكرة» والجواهر « الممتدة » ، أو النفوس والمادة . وكان هذا الرأى الثنائى هو لب المحاولة التى قام بها ديكارت ليوفق بين الايمان الكاثوليكى وما حققه العلم من خطى التقدم فى القرن السابع عشر ؛ فلقد اعتقد أنه ـ وان كان هناك شىء من التفاعل بين النفوس والأبدان ـ قد فصل النفوس بما فيه الكفاية عن عالم الامتداد ، وهو وحده العالم الخاضع للقوانين الميكانيكية التى كان العلم يطورها . والعلم الطبيعى ـ فيما يعتقد ـ قادر فى نهاية الأمر على أن يتم نظرية استنباطية تفسر جميع التغيرات الميكانيكية فى الطبيعة الممتدة وعلى ذلك تفسر جميع الحوادث الفيزيقية ما دامت كل حادثة فيزيقية لا يمكن أن تكون الا تغيرا يطرأ على الحركة فى المكان ؛ ومن بين هذه الأحداث **الفيزيقية** جميع حركات الأجسام البشرية التى لا تصدر عن **حرية الارادة** ، لكن حرية الارادة والنفس ذاتها تظلان من حيث سماتهما

الجوهرية فوق متناول القوانين العلمية ٠

هناك الى جانب الصعوبات التى ذكرناها من قبل بصدد علاقات النفس بالجسم مشكلة مهمة أخرى تتعلق برأى ديكارت فى الثنائية ، الا وهى مسألة عدد كل نوع من نوعى الجواهر ٠ فمن الواضح بناء على رأى ديكارت أن من الممكن أن يوجد عدد لا متناه من الجواهر المفكرة أو النفوس ، لكن الأمر يختلف فى حالة الجواهر الممتدة ؛ اذ يبدو أن ديكارت كان يعتقد فى حقيقة الأمر أنه من غير الممكن أن يوجد سوى جوهر « واحد » ممتد هو قوام الطبيعة الميكانيكية بأسرها ؛ وقد يتفاوت هذا الجوهر فى كثافته ، لكن محال أن يكون مؤلفا من أجزاء منفصلة ؛ ذلك أن ديكارت يرى أن فكرة وجود مكان فارغ فراغا مطلقا فكرة لا يقبلها العقل وأن الخلاء محال ٠ ولما كانت تغلب على تفكيره فكرة عن الامتداد ذات طابع هندسى محض ، فهو فى الواقع يسوى بين المادة الممتدة والمكان ، ويواجه نتيجة لذلك كثيرا من المشكلات وخاصة فى نظريته عن الحركة ٠ وقد هاجم ليبنتز هذه الآراء بشدة ، كما هاجم ما يتصل بها من اعتقاد ديكارت أن كمية الحركة تظل فى الكون ثابتة على الدوام ٠

الخاصية الجوهرية الوحيدة للمادة ــ بناء على الرأى الديكارتى ــ هى الامتداد ؛ ففكرة الامتداد ــ كفكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية ــ فطرية، وديكارت يعنى بالأفكار « الفطرية » تلكم المعانى القبلية التى يستطيع العقل أن يجدها فى ذاته وحدها ولا يستمدها من الخبرة ٠ على أننا نستطيع بالاضافة الى ذلك أن نكون أفكارا واضحة متميزة عما قد تتميز به الأشياء الفيزيقية من صفات أخرى، وخاصة صفات الحجم والشكل والحركة والموضع والعدد ؛ فهذه الصفات جميعا هى « أعراض » للامتداد ، ولما كنا نستطيع أن نتصور هذه الصفات على نحو واضح متميز ، فاننا نعلم بطريقة قبلية أن من الممكن أن توجد فى الواقع أشياء فيزيقية تتصف بهذه الصفات ٠ لكن الواقع هو أن لدينا ما هو أكثر من مجرد الفكرة الفطرية البحتة عن هذه الخواص باعتبارها صفات ممكنة للأشياء الفيزيقية ، فلدينا أيضا ما يسميه ديكارت بـ « الأفكار المكتسبة » ــ أى تلك الأفكار التى تتكون فى عقولنا دون أن نريدها ، والتى تحدث فيما يبدو نتيجة لمصدر خارجي ــ عما يحيط بنا من أشياء تتصف فعلا بهذه الصفات ٠ ولما كان من المحال أن يخدعنا الله ، فان لدينا ما يسوغ لنا اعتقادنا أن مثل هذه الأشياء موجودة بالفعل ٠

ويبدو أن الأشياء التى تحيط بنا تتصف بصفات أخرى غير هذه الصفات ، لأننا نتلقى أيضا احساسات بأشياء من قبيل الألوان والأصوات والروائح والطعوم ودرجات الصلابة ٠٠ الخ ٠ ويعتقد ديكارت أننا لا نستطيع أن نحصل الا على قدر ضئيل من اليقين بصدد هذه الصفات (التى كثيرا ما كانت تدعى فى القرن السابع عشر بالصفات « الثانوية » فى مقابل المجموعة السابقة من الصفات « الأولية ») ، فأفكارنا عن هذه الصفات مختلطة وغامضة ٠ ولئن كان ديكارت يعتقد أن اتصاف الله بالخير يجعل من الممكن أن تكون فى الأشياء الفيزيقية فروق واقعية مطابقة لما نجده بين هذه الاحساسات المختلفة من فروق ، الا أنه يرى أن تلك الفكرة القائلة بأن هذه الصفات المختلفة موجودة بالفعل فى الأشياء الفيزيقية وجودا لا يختلف عن حالتها اذ هى معطاة للاحساس ــ أقول انه يرى أن تلك الفكرة منافية للعقل ٠ وعلى ذلك فان ديكارت ــ وان لم يسلم فى هذا الصدد برأى قاطع ــ يميل بتفكيره الى الرأى الذى نجده لدى لوك وغيره ، وهو الرأى القائل بأن الصفات الأولية موجودة فى الأشياء ولكن الصفات الثانوية ــ كما ندركها ــ غير موجودة فيها ٠ فهو اذن يشارك لوك فى النظرية التمثيلية فى الادراك الحسى التى تتفق مع هذا الرأى ، غير أنه يختلف عن لوك من ناحيتين؛ فهو يختلف عنه من حيث العدد الذى يحدده على وجه الدقة للصفات الأولية ، ومن حيث انه يرى أننا على الرغم من أن لدينا أفكارا نابعة عن

الاحساس ، الا أن شيئا من معرفتنا بالموضوعات الفيزيقية لا يصدر فى واقع الأمر عن الاحساس ؛ ذلك لأن الاحساس قد يوحى لنا بأفكار غامضة مشوشة فحسب ، لكننا لا نفهم الواقع الفيزيقى الا بفعل من أفعال العقل ، عن طريق أفكار الامتداد وأعراضه ، تلك الأفكار التى يمكن أن تكون واضحة متميزة .

وتصور ديكارت لعلم طبيعى كامل ـ هذا التصور الذى يتسق مع آرائه الأخرى ـ هو تصور لنسق استنباطى كامل مستمد من مقدمات قبلية واضحة بذاتها . على أن هذه المقدمات هى فى التحليل النهائى ذات طابع فلسفى أو ميتافيزيقى : فالميتافيزيقا والعلم فى نظر ديكارت شىء واحد من حيث الأساس ؛ والواقع أنه فى « مبادئه » يحاول أن يستمد مبادىء علمه الأولى من نظره فى طبيعة الله . وكل الأحداث الطبيعية ـ بما فى ذلك التغيرات التى تحدث فى الجسم البشرى ـ تتحكم فيها نفس القوانين الفيزيقية ، وعلى هذا فالطب لابد أن يكون فى نهاية الأمر جزءا من العلم الفيزيقى الواحد . على أن جميع العلوم ليست شيئا آخر غير الفيزيقا ، والفيزيقا ليست شيئا آخر غير الفلسفة ، وهو وضع قد صوره ديكارت بوصفه « شجرة المعرفة » حيث جعل الميتافيزيقا جذورها والفيزيقا جذعها والعلوم الأخرى فروعها .

ولم يكن ديكارت يتوقع أن يكون لهذا العلم الواحد قيمة نظرية فحسب ؛ فهو كمعاصره الذى يكبره **فرنسيس بيكون** كثيرا ما يؤكد الفوائد العملية التى ينتظر أن تنتج عن دراسة الطبيعة دراسة علمية ، وكان يرجو بصفة خاصة أن يتمكن الانسان عن طريق دراسة وظائف الأعضاء من الكشف عن أسباب الشيخوخة ، وبهذه الطريقة تؤدى دراسة وظائف الأعضاء الى اطالة العمر .

وعلى الرغم مما يتسم به العلم الذى تصوره من طابع قبلى محض ، فان ديكارت قد اعترف منذ البداية ـ وما فتىء يعترف بعد أن ثبطت التجربة آماله ـ بأن اجراء التجارب لازم لكشف الحقائق الفيزيقية . وهو نفسه قد قام ببعض التجارب فى علم وظائف الأعضاء والبصريات على سبيل المثال ؛ الا أن وجه الحاجة الى هذه التجارب ومهمتها (فى البحث العلمى) ليست واضحة تمام الوضوح اذا نحن سلمنا بطبيعة مذهبه وبما لهذا المذهب من دعاوى قبلية ، وقد لقى شارحوه مشكلات كثيرة فيما وضعه لهذا الموضوع من تفسيرات كثيرة ليست متسقة تمام الاتساق .

لعل تأثير ديكارت كان أكبر من تأثير أى مفكر آخر باستثناء **ارسطو** ؛ فقد اتسع نطاق هذا التأثير بحيث تجاوز الديكارتيين ـ من أمثال مالبرانش الذى اعتنق كثيرا من آرائه ـ تجاوزا بعيد المدى ، بل لقد تجاوز غيره من الفلاسفة **العقليين** الذين وافقوا على قدر كبير من تفسيره لطبيعة الفلسفة والعلم . ولقد تأثر الفلاسفة التجريبيون البريطانيون على وجه الخصوص ـ وهم الذين رفضوا جميع نتائجه تقريبا ـ أقول انهم تأثروا بطريقته فى تناول المسائل تأثرا كان من العمق بحيث ان ريد الفيلسوف الاسكتلندى الذى عاش فى القرن الثامن عشر ، لميقرر شيئا من قبيل المفارقة بقدر ما قرر الحقيقة حينما كتب يقول ان مالبرانش ولوك وباركلى وهيوم يشتركون جميعا فى « مذهب للعقل الانسانى » قد « يمكن أن يسمى مع ذلك بالمذهب الديكارتى » . ولقد استمر تأثير ديكارت حتى يومنا هذا وان اتخذ صورا شتى .

ثمة عنصر فى فلسفة ديكارت كان من أكثر عناصر فلسفته ثورية هو الذى أثر فى هؤلاء الفلاسفة جميعا ، هذا العنصر هو أنه جعل السؤال **المعرفى** « كيف أعرف ...؟ » محورا للفلسفة . فالواقع أن ديكارت هو أول من حاول بالفعل أن يتخلى عن « النظر بعين الله » الى العالم ، أن يتخلى عن تلك النظرة غير الشخصية التى كانت شائعة بين من سبقه من الفلاسفة ، وأن يسأل كيف يمكن

للمرء أن يعرف طبيعة العالم بدلا من أن يقتصر فى سؤاله على « ما هى طبيعة العـــالم ؟ » وقد خلف ديكارت أيضا لمن تلاه الرأى القائل بأنه لا يمكن أن يوجد سوى منهج واحد سليم للاجابة عن هذه الأسئلة ، وهو منهج البدء بمعطيات الوعى المباشرة التى هى الشىء الوحيد غير القابل للشك ، ومحاولة « استنتاج » العـــالم الخارجى منها • وقد حاول ديكارت نفسه أن يفعل هذا بأن يلجأ الى وجود الله وطبيعته ؛ لكن حججه فى هذا الصدد هى بمثابة أقرب العنـــاصر فى فكره الى النزعة التقليدية ، وعندما وضعت هـــذه الحجج موضع الشك الذى لا يقتصر على تفاصيلها بل يتناولها من حيث المبدأ ، بات حتما على غيره من الفلاسفة أن يقيموا عالما خارجيا بناء على المعطيات المباشرة للوعى دون أن يستعينوا بمثل هذه الوسائل الضاربة فى الجذور الخافية •

وهكذا كانت فلســـفة ديكارت ـ وهى التى كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية تحاول التعمق الى الجذور ، كما كانت أيضـا فلسفة للعلم الجديد ـ تحتـــوى بذور التجريبية والمثالية الذاتية اللتين نشأتا فيما بعد • ولعل الفلاسفة لم يضعوا المبدأ الديكارتى الأســـاسى الذى تقـوم عليـــه هاتان الفلسفتان ، والقائل بأن هنـاك معطيات مباشرة للوعى هى أكثر يقينا من أى شىء آخر ، وبأن لزاما على الفلسفة أن تبـــدأ بها فى بحثها عن المعرفة ـ أقول لعل الفلاسفة لم يضعوا هذا المبدأ موضـــع الشك بصفة قاطعة الا فى السنوات الأخيرة •

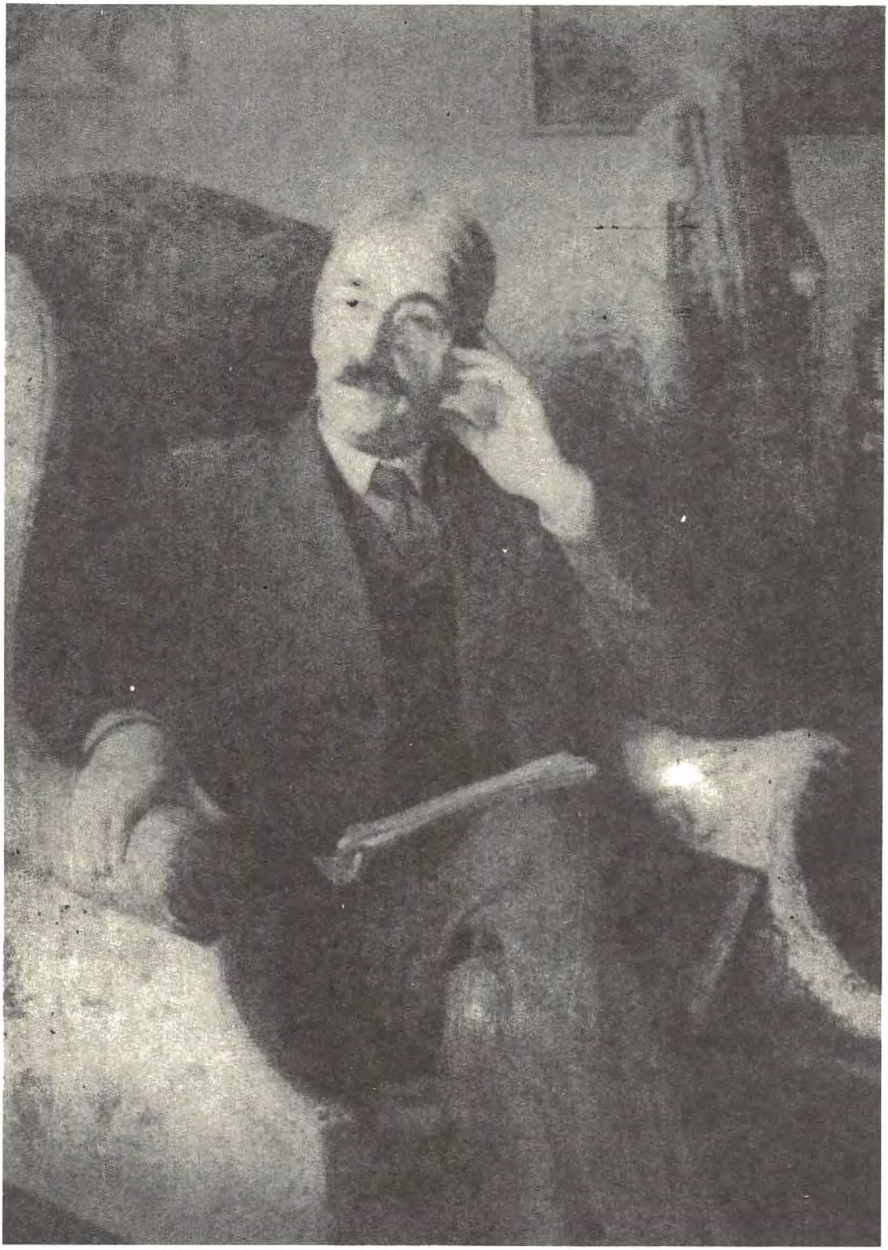
ديكارتية : انظر ديكارت •

ديموقريطس : عاش فى القرن الخامس ق.م. ولد فى أبديرا باليونان حيث ولد **لوقيبوس** أيضا، وهـــو الذى يرتبط ذكره بديموقريطس بوصفه مؤسسا للنظرية **الذرية** ، ولعل لوقيبوس قد عرض النظرية فى بادىء الأمر ، ثم أحكم صياغتها بعد ذلك ديموقريطس • ولدينا عن حيـاة ديموقريطس كثـــير من المعلومات ، منها قدر كبـــير بعيد عن التصديق ، فقد قيل انه قد تعلم على المجوس ، وأنه قد فقأ عينيه لكى يحرر نفســـه من شواغل الحس ؛ الا أنه كان ـ فيما يبدو ـ ابنا لأسرة ثرية وأنه سافر كثيرا فى شبابه ، ومن بين أسفاره رحلة قام بها الى مصر والشرق الأدنى ، وكان من جراء كثرة تسفاره أن انتهى بنفسه الى الفقر ؛ ولما عاد الى وطنه فاز بالشهرة بفضل أعماله الفكرية ، فهو لم يكتب فى النظرية الذرية العامة وفى علم الكون فقط ، بل كتب أيضا فى الادراك الحسى وعلم الحياة والموسيقى وموضوعات أخرى كثيرة ؛ ويبدو أنه قد دعم بعض دراساته ـ كمحاولاته أن يفسر اللون على أساس النظرية الذرية ـ بالتجربة • على أنه قد طور أيضا مذهبا أخلاقيا لا يختلف فى جوهره عن ذلك المذهب الذى اعتنقه **أبيقور** فيما بعد ؛ فالهدف (من الأخلاق) هو السعادة ، وقوام السعادة الى حد كبير هـــو التحرر المطمئن من الخوف والقلق ، وسعادة العقل أهم بكثير من لذائذ الحس ، لأن هذه عابرة وكثـــيرا ما تؤدى الى الألم ، ولئن كانت السعادة هى الشىء الوحيـــد الذى له قيمة ، فان للحكمة قيمة كبيرة مادمنا لا نستطيع الا بفضلها أن نعرف أى اللذائذ جدير بأن نسعى اليه وكيف نحصل عليها • ولقد بقى من تأليف ديموقريطس عدد كبير من الشذرات ، لكن لم يبق لنا منـــه مؤلفات كاملة ، وكثير من هذه الشذرات يظهرنا بوضـــوح على عقل ذى جبروت وحذق ؛ على أن هناك أيضـــا مناقشات كثيرة مفيدة لفلسفته فى مؤلفات من تلاه من الفلاسفة • لـــكن أهميته فى معظمها ترجع الى نظريته الذرية العـــامة ، ومما يؤسف له أن ثمة نقاطا كثيرة هامة فى هذا الموضوع (مثـــل مسألة ما اذا كانت الذرات ذات ثقل ، ومسألة المصدر الأصلى للحركة ، ومسألة الضرورة) مازالت موضعا للتخمين •

ديوجينس : ابن هيســـيزياس ، عاش فى اليونان فى القرن الرابع ق•م• كان مواطنا شهيرا فى مدينـــة سينوب ونفى منهـا حـــوالى منتصف



ديموقريطس (القرن الخامس ق.م).



دیوی، جون (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲).

القرن الرابع ، لأنه فيما يقال قد شــوه العملة الزائفة التى ظهرت فى ذلك الوقت فيها ؛ ومنـذ ذلك الحين عاش ديوجينس فى أثينا وكورينثه ، وصار زعيم **الكلبية**• ويبدو أنه تأثر ببعض الجوانب من تعاليم **أنتيستانس** ، وان يكن من المحتمل أن أنتيستانس قد توفى قبـل قدوم ديوجينس الى أثينا • هناك اذن خيط رفيع فى حياة ديوجينس ينتهى بنا الى **سقراط** ، ولقد كان أفلاطون على شىء من الصواب فى قوله الذى يروى عنه ، وهو أن ديوجينس كان سقراطا مجنونا •

رأى ديوجينس أن تحقيق الفضيلة ـ وهى وحدها ما ينتج السـعادة ـ يتم عن طريق بلوغ الاكتفاء الذاتى ، والوسيلة الى الاكتفاء الذاتى هى أن يتحرر الانسان من أى قيـد خارجى من قيـود الأسرة ، أو قيود المجتمع ، أو من أى اختلال داخلى فى الرغبات أو الانفعالات أو المخاوف • فهو برفضه كل أنواع الملكية والطيبات الخارجيـة ، والقيم المتعارف عليها ، وكل ما قد يشده أو يقيده ويكدر هدوء باله من روابط ، فقد قلل من حاجاته وقابليته للتأثر الى أدنى حد طبيعى ممكن ، محتفظا لنفسه بسيادته على تلك المملكة التى لا يمكن لأحـد أن يسلبه اياها وهى نفسه • وكان معنى هذا هو أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، وكل ماعدا ذلك عرف وقيمة باطلة شن عليه حربا لاهوادة فيها ،ساعيا فى حياته وداعيا الى تشويه عملته فى نظر الآخرين كما شوه هو وأبوه العملة الزائفة فى سينوب • وقد كانت هذه التعاليم فى جانبها الخلقى العملى تقتضى تمرسا ومرانا متصلا سواء من الناحيـة الجسمية أو من الناحية العقلية ؛ فهو ـ على سبيل المثال ـ قد يعانق تمثالا برونزيا فى الشتاء ليروض بدنه على تحمل المشقة وليستأصل رغباته الجسمانية، ولقـد يثير على نفسه شتم الآخرين ليجرب قهر الانفعال فى عقله • والواقع أن تحمل المشقة بصفة مستمرة ـ والذى كان يستشهد فيه بهرقل بوصفه مثلا أعلى ـ كان صفة لابد أن تقترن بما فى طريقة الكلبى فى الحياة من فقر مدقع • وقد كانت حياة ديوجينس نفسه ـ كمتسول مهين لا يملك شيئا وينام حيث يتاح له أن ينام فى أثينا ـ برهانا عمليا على هذه الطريقة ، وكانت حياته مع ما استن من قواعد للسـلوك تؤلف منهج تعاليمه ، فقد كان ديوجينس يحتقر التربية والتعليم النظريين • ولما كانت تغلب عليـه فكاهة نافذة وبديهة حاضرة ، فما كان لهجومه على العرف رادع من خوف أو سلطة أو مراعاة للذوق سواء فى أقواله أو أفعاله ، حينما كان يتطرف غاية التطرف عامدا ليؤكد آراءه ، ومن هنا كنيته ـ وهى الكلب ـ التى اشتقت منها فى اليونانية كلمة « الكلبية » • الا أن ديوجينس قد قبل هذا اللقب الذى نبذوه به ، وهو فى كثير مما يروى عنـه من حكايات يضرب المثل بالحيوانات وهى التى كانت فى نظره متحررة من عبودية العرف البشرى • كما تنسب اليه بعض الكتب ، من بينها كتاب بالذات يضع فيه « مدينة فاضلة » ، وبعض المآسى التى تعرض فلسفته ، لكن معلوماتنا عنـه يكتنفها الشك والغموض نتيجة لنقص فى الشواهد المعاصرة له ولمانسج حوله من أساطير ؛ ومن الواضح أن حياته كانت هى كتابه •

ديوى ، جـون : (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) ،
فيلسوف أمريكى • قليل من الفلاسفة هم الذين كان لهم تأثير أوسـع من تأثيره نطاقا فى عالم الشئون العملية ؛ كلا وليس من قبيل المصادفة ان يكون الأمر على ذلك النحو ، لأن ديوى فى جميـع كتاباته يسترشد بفكرة معينة هى أن الفلسفة مهمة انسانية قلبا وقالبا ، وعلينا أن نحكم عليها فى ضوء تأثيرها الاجتماعى أو الثقافى •

ذلك لأن الفلسفة فى القرن التاسع عشر قد أصبحت ـ لسبب أو لآخر ـ موضوعا أكاديميا الى حد بعيد لا يشتغل به الا أساتذة الجامعات ولا يكترث به رجال الشئون العملية الا قليلا ؛ وقد قصـد ديوى بجميع مؤلفاته الى أن يقلب هذا الاتجاه • كان ديوى فيلسـوفا ينزع فى فلسـفته منزعا طبيعيا لا هوادة فيه ، فكان على سوء ظن شديد

بكل ما قد يشتم فيه نزوع الى الغيبية ؛ فدليلنا الى الفلسفة الصحيحة هو قبل كل شيء اعتراف الفيلسوف بانه كائن بشرى كغيره من البشر وأن لأفكاره واستدلالاته كغيرها من الأفكار والاستدلالات مصادر طبيعية وأغراضا طبيعية • والتفلسف ليس سوى طريقة من طرق السلوك الانسانى ، وينشأ التفلسف في بعض السياقات دون غيرها ، وينبغي أن تقدر قيمته على أساس قدرته على مواجهة الظروف التي كانت هي ذاتها مصدر نشأته ؛ فاذا ما وضعنا الأمر في صورة أخرى قلنا ان الفلسفة مرتبطة بالثقافة من حيث ابتداؤها وانتهاؤها معا ، لأنها ـ من ناحية ـ تنشأ نتيجة لميل طبيعي هو اعمال الفكر فيما تؤدى اليه ثقافة عصرها من مشكلات ، ولأنها ـ من ناحية أخرى ـ ينبغي أن تقوم على أساس ميلها الى حل هذه المشكلات ، وعلى أساس اكتمالها من حيث هى حافز تقويمى لثقافة المستقبل •

ويمكن القول بمعنى ما ان ديوى قد استبدل بمشكلة الصدق مشكلة القيمة ؛ فكل محاولة لتلخيص آراء ديوى في فكرة الصدق هى ـ كما سنرى ـ عسيرة ومحفوفة بالمخاطر؛لكن من الواضح تمام الوضوح ـ أيا ما كانت عاقبة بحثنا ـ أن الاهتمام الرئيسى لديوى منصب على مسالة القيمة ذلك أن دعاوى الصدق ـ كما تدل على ذلك وثائق الفلسفة الأكاديمية ـ يمكن أن تصبح ممعنة في الغيبية الى أقصى حد،وحينما تصطبغ احدى الدعاوى بصبغة غيبية فمن المرجح أن يضيق بها ديوى ذرعا ؛ فهو اذن يميل الى أن يستبدل بالسؤال القائل « ما هى النتيجة الصادقة ؟ » سؤالا آخر يقول « ما هى النتيجة التى « ينبغى » ـ اذا وضعنا فى اعتبارنا ظروف المشكلة التى كانت مثارا لتفكيرنا على الاطلاق ـ أن ننتهى اليها ؟ » • مشكلة القيمة اذن هى موضع اهتمامه الرئيسى فى كل ما كتب ؛ وليس مما يثير الدهشة أن فلسفته قد انتهت به الى أفكار ثورية بصدد العملية التربوية، فقد كان البرنامج الذى وضعه ديوى للتربية التقدمية نتيجة طبيعية لفلسفته ككل •

ولننظر نظرة من قرب الى التفسير الطبيعى الذى وضعه ديوى للتفكير البشرى ، على أن نتذكر دائما أن ديوى انما قصد بهذا التفسير أن يصدق على التفكير الفلسفى وعلى أى نوع آخر من التفكير ؛ ولقد تأثر تأثرا شديدا بما ذهب اليه ش • س • بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست الا حركة تتجه من موقف مثير للشك الى موقف اعتقادى مستقر • والواقع أن كل ما قد وصف به ديوى التفكير مستمد فى معظمه اما من بيرس واما من وليم جيمس لكنه صاغه بطريقة يتفرد بها ؛ فالتفكير (أو اعمال الفكر) نوع من النشاط يقوم به كائن عضوى بيولوجى بشرى كلما تصدعت بعض أنماط سلوكه المعتادة ؛ ومهمة التفكير هى أن يحل المشكلات التى كانت مثارا له ، وعلينا أن نقيمه وفقا لما يتصف به الاعتقاد أو الفعل الذى ترتب عليه من درجة نسبية من الدوام • على أن ديوى قد وصف مهمة التفكير على نحو أدق فى مراحل خمس هى : (١) قد يحدث تصدع فى عادات الكائن العضوى لكن الكائن العضوى يستحث صاحبه على المضى فى العمل ، أما وقد أحبط الفعل الصريح ، فان اتجاه الكائن العضوى الى المضى فى العمل ينتهى الى ما يسميه ديوى ب «الايحاءات» • (٢) يحدث «أعمال الفكر» حينما تصاغ المشكلة باعتبارها مشكلة ينبغى أن تحل ، حينما يواجه المرء الموقف (المشكل) باعتباره سؤالا يسعى الى الاجابة عنه • (٣) الخطوة التالية هى الاستعانة بالخيال فى وضع « فروض » قد تصلح أدلة تهدى المرء فى بحثه عن اجابة عن سؤاله ؛ فكل فرض تفرضه ليس الا دليلا نهتدى به فى عملية المشاهدة وفى جمع الشواهد • (٤) « الاستدلال » بالمعنى الضيق للكلمة هو أن نستنبط من أى فرض نشاء ما قد يترتب عليه من فروق فعلية فى مجرى الخبرة ؛ وبهذا يصبح الاستنباط وسيلة نستعين بها على تحديد ظروف التجربة • (٥) التجربة ذاتها أو « الاختبار » ليس

الا الفعل (الذى يحدث فى الواقع المباشر أو فى الخيال) الذى تستدعيه مراجعة الفرض فى ضوء تلكم الفروق التى أدى اليها الفرض فى عالم الواقع.

لاحظ أنك اذا نظرت الى الأمر على هذا النحو فقد يمكن أن يصاغ سؤالك النهائى كما يلى تقريبا: اذا مافرضنا المشكلة التى تبدأ بها ، ولنفرض أنك قد مررت بالمراحل الخمس التى ذكرناها جميعا ، فهل النتيجة النهائية التى خرجت بها كانت نتيجة «ينبغى» أو « لا ينبغى » أن تصل اليها ؟ المشكلة اذن هى مشكلة الحكم على نشاط فى سياق ، هى مشكلة معيارية ، وعلينا أن نميزها عن أية مسالة غيبية بصدد « الحقيقة » النهائية والمطلقة •

وانا لنجد شيئا من الصعوبة فى فهم هذه النقطة نتيجة لما يتميز به ديوى من أسلوب زواغ فى الكتابة ، ولميله الى اعادة شرح حججه الأساسية ردا على ما يوجه اليه من هجمات قاسية ؛ فقد كان يميل فى كتاباته الأولى — متابعا فى ذلك جيمس — الى أن يقرر موقفه باعتباره نظرية فى معنى الصدق؛ ومن هنا كان يميل فى بداية الأمر الى أن يقول ان ما « نعنيه » بكلمة « صادق » متضمن فى وصفنا للمعايير التى ينبغى أن تفى بها أية نتيجة «مناسبة» نصل اليها عن طريق العملية التى وصفناها لتونا• وعن طريق مثل هـذا الوصف يمكننا أن نتبين المدلول الكامل الذى تتضمنه ملاحظة ديوى حيث يقول « الصادق هو ما يفيد » — وهى ملاحظة كثيرا ما اتخذت سلاحا ضـده دون اعتبار واف لمعناها التفصيلى فى نظره • الا أن طريقة ديوى فى الكلام قد تغيرت تغيرا ذا دلالة تحت وطأة ماشن عليه من هجوم ، وبخاصة ذلك الهجوم الذى شنه عليه رسل ؛ ويرتكز هجوم رسل فى مجمله على ما زعمه من وجوب التفرقة الدقيقة بين « معنى » الصدق من ناحية و « المعيار » الذى نستخدمه فى تقرير توفر الصدق من ناحية أخرى ، واذن فلكى أقرر أن « قيصر عبر نهر الروبيكون » قضية صادقة ، لا ريب أن على أن أقوم فى المستقبل بأبحاث وأن أقرر أن هذه القضية « تفيد » اذا ما اتخذت فرضا، لكن ما « أعنيه » اذ أصف القضية بأنها صادقة هو أنها « تطابق » بمعنى ما ماوقع بالفعل منذ سنوات بعيدة •

على أن الجدال بين ديوى ورسل يشغل عددا كبيرا من الصفحات ، لكننا نستطيع أن نعبر عن خلاصته كما يلى : يميل ديوى فى كتاباته الأخيرة الى أن يتجنب كلمتى « الصدق » و « الصادق » معا وكأنه يريد أن يقول : «لعل هذه الكلمة فى استعمالها المأثور تميل الى أن تدل على التطابق ، أما اذا كان الأمر كذلك فليس لدى ما أقوله بصـددها سوى أنهـا تدل على شىء فوق متناول الادراك تماما ، والا فخبرنى بربك عـلى أى سـحابة ميتافيزيقية يستطيع المرء أن يجلس لكى يشاهد هذه العلاقة الخفية ، علاقة التطابق بين قضية قيلت الآن وحادثة وقعت منذ تلكم السنوات الكثيرة ؟ انى أرد اليك كلمتك (كلمة الصـدق) وحسبى أن أقول لك انى لست بحاجة اليهـا ، فاهتمامى موجـه الى الظروف التى يكون أو لا يكون فيها الفرض الذى نفرضه «جائز القبول» ؛ فهذه الظروف هى ماينبغى أن نسترشد به فى الحكم على ما يعرض لنا من كلام، بدلا من تلكم المعانى الغيبية التى يعتنقها أساتذة الفلسفة فيما يتعلق بالصدق عن طريق التطابق »•

أما ما زعمه رسـل — ثانيا — من أن فكرة الصدق عن طريق التطابق لامناص منها رغم مافيها من صعوبة — أو زعمه أن ديوى يدخل فكرة الصدق عن طريق التطابق من النوافذ الخلفية خلسـة فى الوقت الذى يتظاهر باخراجها من البـاب الأمامى — أقول اننا لا يمكن أن نتناول هذا الزعم هنا على نحو ملائم •

لكن من اليسـير أن نتبين كيف يطبق ديوى فكرته الأساسية فى ميدان أكثر تحديدا هو ميدان **الأخلاق** بجانبيه : النظرى والعملى • فموضوع الأخلاق هو سلوك الناس ، وغرضها هو أن تضع

على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيىء ، ويترتب على ذلك فى نظر ديوى أن المهمة الأولى للأخلاق هى أن تتفهم طبيعة هـــذه الكائنات العضوية البيولوجية التى يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعى ؛ والمهمة الثانية للأخلاق هى أن تتفهم أنواع المواقف المشكلة التى تدفعنا الى أن نحـــاول التفرقة بين الســـلوك الحميد والسلوك السيىء ؛ ومتى قمنا بهاتين المهمتين ــ وليس قبل ذلك ــ قد نكون فى وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين « الخير » و « الشر » • على أن ديوى يعرض الخطوط الرئيسية لنظريته الأخلاقية فى كتاب له عنوان ذو دلالة هو « الطبيعة البشرية والسلوك » ؛ فى هذا الكتاب يحلل ديوى الطبيعة البشرية على أساس أفكار رئيسية ثلاث هى : الدافع والعادة والذكاء ، وهنـــا يتجلى الطابع الدينامى للـكائن العضوى البشرى فى فكرة الدافع • كما ينظر ديوى الى العادات بدورها على أنها تلك الأنماط الثابتة نسبيا من النشاط التى تنتج عن التفاعل الدائم بين الدافع داخل الكائن والضـــغوط الاجتماعيـــة من خارجه • ويصف ديوى الذكاء على أساس وظيفى بأنه نوع من النشاط يحاول فيـــه الكائن ــ اذا ما أحبطت عاداته أو تصدعت ــ أن يعيد عمله الى حالته الطبيعية ؛ ومن هنا كان ينبغى أن تقاس درجة الذكاء على أساس مدى الدوام الذى يتصف به العمل بعد اعادته الى حالته الطبيعية وذلك بالنسبة الى المشكلة التى أحبطت العمل فى بادىء الأمر •

سيلاحظ القارىء أن هـــذا التحليل جزء من الوصف العام الذى يضعه ديوى لعملية التفكير ، لكنه يقدمه الآن باعتباره دليلا يهدينا الى السعى الأخلاقى الذى يقـــوم به الفيلسوف من أجل خير الانسان ، وهو يقترح التعريف التالى « للخير » :

« الخير هو المعنى الذى يقع فى خبرتنا وكأنه ينتمى الى حالة من حالات النشاط حين ينتهى موقف تتشابك فيه دوافع وعادات متضـــاربة الى نهاية يخرج فيها كل هذا فى صورة فعل موحد منظم »

(ص ٢١٠) •

وموجز القول اننـــا لا « نسأل » السؤال «ما هو الخير ؟» الا بالنسبة الى نمط عام من المواقف المشكلة ؛ لابد اذن أن نضع تعريفا عاما « للخير » على نحو يمكن معه أن يستوعب من السمات الجوهرية ما قد نشترطه فى أى حل مقبول لهذا النوع من المشكلات دون غيره ، وان قراء ديوى ليحارون فى بعض الأحيان ازاء اصراره على أن يؤكد أن ما يسميه بـ « مجرد الاستمتاع » ليس فكرة تقويمية • الا أننا اذا وضعنا فى اعتبارنا ما تتصف به مناقشته من طابع عام ظهر لنا أن توكيده هذا جزء جوهرى من نظريته ؛ لأن « مجـــرد الاســـتمتاع » بشىء ما أو استحسانه لا يصلح حلا لأية مشكلة ، وديوى يود أن يحتفظ بما لكلمة « الخير » من قوة باعتبارها التزاما بالاختيار بين خطة للعمل وخطة أخرى ، فبهذا تتحدد فى نظره المشـــكلة الرئيسـية فى الأخلاق سواء كان ذلك فى ميدان النظر أو التطبيق.

ومن اليســـير أن نتبين كيف تصـــدر فلسفة ديوى الاجتماعية فى خطوطها العريضة عن هـــذا الأساس ؛ ففى مقدورنا أن نصف المجتمعات على أساس كلمات مشابهة الى حد بعيد لكلمتى «الدافع» و « الحاجة » ، ذلك أن المجتمعات كالأفراد ذات طابع دينامى فعال ، وهى كالأفراد تنمى أنماطا من السلوك على قدر من الثبات النسبى ؛ أضف الى ذلك أن الأنماط (الاجتماعية) الثابتة هى نتيجة للتفاعل بين قوى تصدر من داخل (المجتمع) وقوى تقع عليه من خارج ، كما أن المجتمعات كالأفراد تنمى عادات تتصدع تحت وطأة ضغوط وتوترات غـير متوقعة ؛ وعـلى ذلك فدور الذكاء فى المجـال الاجتماعى شـــبيه بدور الذكاء فى مجـال العمل الفردى ، ولابد للمجتمعات من أن تسعى الى أن تكون أنماطا من النشاط هى على قدر من الثبات بما يكفى لمقاومة الهزات العنيفة ، وعلينا دائما أن نقيم خطة العمل وفقـــا لدرجـــة توفيقها فى ازالة ظروف التصدع •

فاذا ربط المرء بين هـــذا الرأى وبين مزاعم ديوى الطبيعية العامة ، كان فى استطاعته حينئذ أن يتفهم ما كان لديوى من دور ذى أثر ضخم فى اقامة العـــلم الاجتماعى ؛ ولما كان ديوى على شبك دائم فيما ينزع منزعا غيبيا ، فانه لا يحترم قط أولئك الذين يحـــلو لهم أن يتناولوا المشـــكلات « من القمة فنازلا » ، فقد بدا له أن الفلســـفة السياسية قد ظلت لعصور طويلة تسعى الى تبرير خطط للعمـــل تبريرا يأخـــذ صـــورة المذاهب الميتافيزيقية المحكمة • أما هو فقد كان يرى أن الطريقة الذكية الوحيدة لتناول المشكلات الانسانية هى طريقة فى التناول « تبدأ من القاع فصاعدا » ، ومعنى هذا أننا يجب أن نستخدم مناهج العـــلم الاستقرائى دون تصورات ســـابقة للنتيجة التى « لابد » أن ننتهى اليها ؛ اذ ينبغى للعلم الاجتماعى أن يعالج مشكلات من الواقع العينى بأن يمر على وجه التحديد بتلكم المراحل الخمس للنشاط العاقل التى ذكرناها فيما تقدم ، وعليه فوق كل شىء أن يخاطر بفرض الفروض الجزئية وأن يقوم بمراجعة فرض فى ضوء ما يقوم عليه من شواهد •

وفلســـفة ديوى فى التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية العامة ؛ ففى رأيه أنه ينبغى أن نقيم التربية على أســـاس المقدمة القائلة بأن كل تفكير حقيقى ينشأ عن مواقف مشكلة • ومعنى هذا أن تربيتنا لطفل عن طريق اخضاعه لتعليم صارم مقنن فى « المهارات الأساسية الثلاث » (القراءة والكتابة والحساب) هى أيضا طريقة فى الســـير « من القمة فنازلا » أما اذا كان للتربية أن تسير « من القاع فصاعدا » ، فعليها أن تكيف نفسها وفقا لما يشعر به الطفل من مشكلات حقيقية وأن تربيه بأن تعلمه ابتـــكار الفروض واســـتخراج نتائجها وتمحيصها بالممارسة الفعلية ؛ فتأكيد ما يشعر الطفل بأنه مشكلة حقيقية فى مقابل ما يتصوره المدرس مقدما من حقائق يضعها موضع التسليم هو دليلنا الى نظريات ديوى التربوية •

الا أن الأخطار التى يمكن أن تترتب على هذه النظريات واضـــحة ؛ وقد شاهد ديوى قبل موته « التربية التقدمية » تلقى رواجها فى أمريكا حتى أدت أوجه المغالاة فيها الى رد فعل عنيف يدعو الى نظام « المهارات الأساسية الثلاث » • وقد كان ديوى على وعى بأوجه المغالاة فى التربية التقدمية وكثيرا ما أسف لها ، لكن ليس هناك ما يدل على أنه قد غير رأيه فيما يتصل بنظريته العـــامة فى التربية •

ولما كان ديوى فيلسوفا طبيعيا لا يغفل عن النزعات الغيبية وعدوا لدودا لطريقة الســـير من القمة فنازلا ومحقرا للميتافيزيقا ، فقد كان خليقا به أن يهاجم الدين وماله من سلطان على عقل الغرب؛ الا أن الميتافيزيقا بوجه عام هى موضوع هجومه ، وان المرء ليجد فى كتاباته سببين جد مختلفين لهذا الهجوم ، والدين يلقى منه عقابا صارما سواء لهذا السبب أو ذاك • أول السببين هـــو أن التفـــكير الميتافيزيقى لا يبدى فى واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سيطرة عاقلة على الطبيعة ، فهو ليس سوى زبد جفاء لا يسهم بشىء فيما يحرزه الانسان من تقدم متزايد فى الفهم عن طريق المنهج التجريبى للعـــلم ؛ والمبرر الثـــانى لهجومه على الميتافيزيقا هو أن التفكير الميتافيزيقى يبدى اهتماما كبيرا ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سوءا ؛ فهو فى رأى ديوى يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة ويغلق عقول الناس دون ما فى العلم الطبيعى من امكانات كامنة •

وقـــد هاجم ديوى الدين لهـــذين الســـببين كليهما ، وهما سببان قد لا يكون ثمة تباين فيما بينهما؛ لأنه اذا ما حدث أن اعتنق الناس نظرية ما، فان ذلك قد يستتبع أسوأ الآثار ، حتى وان كانت تلك النظرية من الوجهـــة المنطقية الصرفة عقيما لا تلد من النتائج ما يمكن التنبؤ به • لكن ديوى لم يرد قط أن يكون موقفه موقف محطم الأصنام ، وضاعف هجماته على الدين بأن أضاف اليها زعما

موجبا يرى فيه أن مذهبه وحده هو الذى يمكن أن يؤدى الى اطلاق طاقات الانسان الدينية ، وهدفه الذى يدعو اليه هو أن نفرق بين معنى صفة «الدينى» والمعنى التقليدى للاسم « الدين » . وسوف يتبين القارىء على الفور ما يقصده ديوى من هذه التفرقة فى المقتطفات التالية ، ولنبدأ أولا بتعريف ديوى « لما هو دينى » :

« أى نشاط نتابعه سعيا الى مثل أعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق بأشخاصنا ولا لسبب الا لاقتناعنا بقيمته العامة الباقية هو نشاط من نوع دينى » .

فماذا اذن عن الدين ؟

« اذا كنت قد قلت شيئا ـ أى شىء ـ عن الأديان (كل على حدة) وعن الدين بصفة عامة مما قد يقع من النفوس موقعا عنيفا ، فقد قلت ما قلت لأننى أعتقد اعتقادا راسخا أن ذلك الزعم الذى تدعيه الأديان ، وهو أن المثل العليا والوسائل الخارقة التى يمكن بها وحدها ـ فيما يقال ـ أن تتطور هى وقف عليها ، أقول ان ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن فى الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الدينى . ولهذا السبب ـ ان لم يكن لغيره ـ أكون آسفا لو أن أحدا قد ضللته كثرة استخدامى لصفة « الدينى » بحيث يعتقد أن ما قلته ليس الا دفاعا مقنعا عما يعد أديانا . فلا ينبغى لأحد أن يزيل التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها وبين الأديان ، لا لشىء الا لأن اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الأهمية ولأن التوحيد بينها وبين معتقدات الأديان وطقوسها ينبغى أن ينفصم » .

(ذ)

الذرية : كان **لوقيبوس** هو أول من قرر النظرية الذرية فى طبيعة العالم ، وجاء زميله **ديموقريطس** فأحكم صياغتها فى القرن الخامس ق.م. وأعاد تقريرها **أبيقور** فى صورة لم يدخل فيها الا تعديلا طفيفا ؛ وأوفى عرض قديم مازال فى حوزتنا لهذه النظرية هو شرح **لوكريتيوس** لها فى قصيدته « فى طبائع الأشياء » التى اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور . ومن المألوف أن تعد النظرية الذرية القديمة تأملا ميتافيزيقيا يتعارض مع العلم الحديث؛ لكننا اذا فرقنا بين الفرض الذرى العام وتطبيقه على أيدى القدماء من مشكلات جزئية ، تبين لنا أن أهميتها الرئيسية ترجع الى كونها أول تخطيط تصورى مهد الطريق لدراسة العلم التجريبى .

ولقد كان لوقيبوس وديموقريطس فى تقريرهما للنظرية الذرية يتابعان التقليد المأثور عن فلاسفة أيونيا العلماء ، لكنهما كانا على معرفة بما وجهه **بارمنيدس وزينون** الايلى من نقد للتأملات الطبيعية الأولى ، وكان الغرض من نظريتهما أن تتلافى هذا النقد . وقد بدءا نظريتهما بالمبدأ القائل بأن شيئا لا يمكن أن يوجد من لا شىء أو أن يصير الى لا شىء ، وهو مبدأ مرادف لانكار الخلق ولاثبات مبدأ بقاء المادة ؛ وقد رأى ديموقريطس بالاضافة الى ذلك ـ وان لم يكن من المحتمل أن لوقيبوس قد شاركه هذا الرأى ـ أن كل شىء يحدث نتيجة لسبب ما ووفقا لمبادىء ثابتة ، وبهذا كان فيما نعلم أول من قرر هذا الافتراض الأساسى للبحث العلمى.

ويتألف العالم (فى رأى الذريين) مما هو موجود ، أى الملاء أو الذرات ، ومما هو غير موجود ، أى الخلاء أو الفراغ على حد سواء ؛ والذريون بقولهم ان ما هو غير موجود « موجود » انما يقررون واقعية الفراغ فى لغة اصطلاحية ؛ والفراغ لا متناه فى امتداده ، والذرات كذلك لا متناهية من حيث عددها ، كما أنها ـ فى رأى ديموقريطس ـ لا متناهية من حيث تنوع أشكالها وأحجامها ، وان كانت بجميع أنواعها من الصغر بحيث لا تدرك بالحس ؛ بينما ذهب أبيقور الى أن تنوع أشكال الذرات وأحجامها كبير بدرجة تفوق التصور ، لكنه تنوع متناه . والذرات ذات حجم متناه ، فهى ليست نقاطا هندسية ، وقد سميت ذرات لأنها لا تقبل الانقسام من الوجهة الفيزيقية ، وان كانت من

الوجهة الهندسية ذات أجزاء ؛ والصلابة والحجم والشكل بالاضافة الى الوزن هى – طبقا لبعض النصوص التى تعرض النظرية – الصفات الوحيدة للذرات ، ذلك لأن الذرات لا تختلف من حيث الكيف ، وهى ليست بذات لون أو رائحة أو طعم أو حرارة أو برودة ؛ على أنه ينبغى أن نلاحظ أن الذرات اذا ما تصورناها على هذا النحو فهى لا تتصف من الخواص الا بما يقبل القياس وبما يتعلق بالناحية الميكانيكية ، وهى الخواص التى سيدعوها لوك فيما بعد بالصفات الأولية ٠

ليس ثمة شىء فيما عدا الذرات والخلاء ، وهذه الذرات لا تتغير منذ الأزل الا من حيث علاقاتها المكانية ؛ قال ديموقريطس « الحلو والمر والحرارة والبرودة ليست الا مظاهر ؛ فليس هناك فى واقع الأمر الا الذرات والخلاء » ٠ ونقول بلغة أقرب الى لغة العصر الحديث ان الأشياء كلها لابد أن تفسر على أساس الذرات – اى على أساس مواضعها وترتيبها بالنسبة بعضها الى بعض ، وعلى أساس أشكالها وأحجامها وحركاتها – وعلى هذا النحو ينبغى أن نفسر مايبدو لنا من ظهور الأشياء فى الوجود بعد ان لم تكن وانعدامها بعد وجود ، نفسر ذلك على أساس تكون مجموعات الذرات وتحللها ٠ الا أن كثيرا من المحاولات التى بذلت لتقديم مثل هذه التفسيرات كانت لا محالة ساذجة، ولكن لا ينبغى أن نخلط بين سذاجة المحاولة وما يتصف به المبدأ المنهجى من تقدم ؛ فقد كان الذريون يفسرون اللون الأبيض بنعومة الذرات التى يتألف منها الشىء (الأبيض) ، والرائحة اللاذعة بخشونة أشكال الذرات التى تنبعث من الشىء لتصل الى الأنف ؛ على أنه من المهم أن نلاحظ أن ديموقريطس كان على وعى تام بالمشكلات الفلسفية التى تنشأ نتيجة لرفضه شهادة الحس الظاهرة فى سبيل صورة نظرية للعالم ، وهو فى شذرة هامة من تاليفه (ديلزكرانز ١٢٥) يصور الحواس على أنها تخاطب العقل قائلة « أيها العقل التعس ، أو تحاول أن تهزمنا ببراهين حصلتها عن طريقنا ؟ الا ان فى هزيمتنا لسقوطك » ٠

وما كان للحواس أن تتحدث عن براهين حصلت عن طريقها الا لأن ثمة شواهد تجريبية قائمة لاثبات وجود الذرات ؛ وعلى ذلك فقد زعم لوكريتيوس أنه لا تفسير لقوة الريح الا اذا كانت تتألف من جزئيات غير مرئية ، وأشار الى ما يحدث للأحجار من تحات بطىء غير ملحوظ بتأثير المياه ٠ أما الخلاء ، فلم يقدم الذريون عليه شاهدا تجريبيا مباشرا ، لكنهم كانوا يرون (على نحو مغلوط) أن العقل يقتضينا أن نسلم بوجود الخلاء اذا أردنا تفسيرا لظاهرة الحركة ، ذلك لأن الجسم لا يمكن أن يتحرك الا اذا كان هناك مكان فارغ يتحرك فيه٠

وقد وضع الذريون تفسيرات مختلفة لوجود العالم وما فيه من أجسام ؛ على أن هناك شيئا من الشك يحيط برأى ديموقريطس ؛ فاغلب الظن أنه بدأ بالذرات وهى فى حالة من الحركة التلقائية التى تجرى كيفما اتفق ثم اتخذها حقيقة واقعة تفرض نفسها فرضا ، وبتصادم الذرات تكونت دوامات أو زوابع على نطاق هائل ، ومن هذه الدوامات تكونت العوالم ؛ ولما كان هناك عدد لا متناه من الذرات فى فراغ لا متناه ، فلابد أن يكون هناك عدد لا متناه من العوالم تجمعها أوجه شبه جوهرية ، وهذه العوالم فى طريقها الى الوجود أو موجودة بالفعل أو هى فى طريقها الى التحلل ٠ أما أبيقور ، فقد بدأ بالفرض بأن الذرات فى حركة الى أسفل مستمرة وبسرعة تفوق التصور وهى متساوية السرعة فى الفراغ ، ومن هنا قرر ما اشتهر باسم « ظاهرة الانحراف » clinamen ، أو تحول عدد قليل من الذرات عن مجراها لكى توجد الحركات الجانبية والتفاعلات التى لابد من وجودها لتكون العوالم ٠

بيد أن النظرية الذرية كانت نظرية شاملة ولم تكن مجرد فرض طبيعى ؛ فالنفس (طبقا لهذه النظرية) مادية تتألف من ذرات سريعة الحركة شديدة اللطافة موزعة فى أرجاء الجسم وتتحلل مع

الجسم بعد الموت ؛ وكان الذريون يفسرون الادراك الحسى بأنه انبعاث الذرات من الجسم موضوع الادراك الى الحاسة المدركة ، وعلى ذلك فنحن حينما نبصر شيئا كان معنى ذلك أن غشاء رقيقا من الذرات قد انبعث من سطحه الى انسان العين ؛ بل لقد كان الذريون يتصورون التفكير — فيما يبدو — على أنه استقبال نوع خاص من الذرات اللطيفة التى تخفى على الحواس ، آتية من الجسم موضوع التفكير، وفى بعض الأحيان — كما هو الحال فى الأحلام — ترد هذه الصور الذرية على غير ارادة من الحالم ، لكن قد يحدث فى بعض الأحيان الأخرى — ويحدث على الدوام فى حالة ألطف أنواع التصورات العقلية — أن ادراك الذرات بالعقل لا يتم الا بفعل خاص من افعال الانتباه ٠

ولم يكن الذريون القدماء ملحدين ؛ لكن من العسير أن نصل الى يقين بشأن آرائهم اللاهوتية ؛ والذى لا شك فيه هو أنهم اقروا بأننا ندرك الآلهة فى الأحلام وفى الفكر ، ويبدو أنهم قد عدوا هذا دليلا على وجودها ٠ لكن لا شك أيضا أنهم لم يسلموا بأى تدخل أو تحكم الهى فى العالم أو فى الشئون الانسانية ؛ فلقد رفضوا الآلهة على الصورة التى صورتهم بها الديانة ٠

الا أن النظرية الذرية لم تلق قبولا واسع النطاق فى العالم القديم؛ وهذا راجع — من ناحية — الى التفنيد العلمى الذى وجهه **أرسطو** الى الفلسفة الذرية ، على الرغم من اعجابه واهتمامه بتآليف ديموقريطس ، والى أن الفلسفة الذرية — من ناحية أخرى — كانت مرتبطة بآراء أخلاقية غير مألوفة وكثيرا ما أسيىء عرضها ، ويرجع هذا — من ناحية ثالثة — الى ما كان من تنافر بين المسيحية وغيرها من الديانات الملغزة وبين مادية الذريين وانكارهم وجود حياة أخرى وانكارهم للآلهة الذين جرى التقليد على « تدخلهم » فى مجرى الأمور ؛ وكان من جراء ذلك أن الفرض الذرى كاد أن ينسى تمام النسيان فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وفى العصور الوسطى ٠

ولم تنهض الفلسفة الذرية بعدئذ لأول مرة نهضة تسترعى الاهتمام الا فى القرن السابع عشر ، وهذا راجع بصفة خاصة الى ما قام به **جاسندى** من بحوث على ما بقى من نصوص ابيقور وقصيدة لوكريتيوس ؛ وليس من الاسراف فى الزعم أن نقول بأن ذرية جاسندى وبويل ونيوتن قد استمدت على نحو مباشر من الذرية القديمة ، فليس مبدأ الصفات الأولية والثانوية—ذلك المبدأ الشهير الذى يشتركون فيه جميعا—الا اعادة تقرير للنظرية الذرية القديمة٠ وكانت التعديلات الأساسية الوحيدة التى أدخلت على النظرية هى ما يستدعيه التمسك بالمسيحية فى صورتها السلفية ؛ فقد تقرر حينئذ أن النفس غير مادية ، وتصوروا الله على أنه هو خالق الذرات ومحركها لأول مرة وفقا لقوانين من تدبيره ؛ الا أن التقدم العلمى فى القرن السابع عشر كان قوامه وضع فروض جديدة — أفضل لتفسير الظواهر الجزئية — على أساس الفرض الذرى أكثر مما كان تعديلا أساسيا لهذا الفرض الذرى ، ذلك التعديل الذى لم يتم الا فى القرن الثامن عشر ٠ فمن الخطأ اذن أن نسم الذرية الاغريقية بأنها تأمل عقلى محض فى مقابل ذرية حديثة ذات أساس تجريبى ، فلم يكن الاغريق مزودين بالأدوات الفنية لتدعيم التطبيقات الخاصة للنظرية كما تم لنا على نحو متزايد فى العصر الحديث ؛ لكن تقديم الاطار التصورى للنظرية كان لابد أن يتم قبل التجربة ، وهذا هو ما قام به الاغريق بنجاح ٠

(ر)

الرازى : هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، ولد بالرى —وتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م— ودرس العلوم الرياضية والطب والفلسفة ، وعنى بدراسة المنطق ؛ وكان الرازى يعظم دراسة الطب وما يتصل بها من دراسات ، وهو يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس التجارب — لا تجارب الفرد الواحد فقط ، بل التجارب التى تضافرت عليها القرون—يفضلها على نتائج الاستدلالات المنطقية التى هى وليدة العقل المحض ٠

ويعتقد الرازى أن النفس هى التى لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة؛وأن ما يجرى فى النفس من خواطر ومشاعر ليبدو فى ملامح الجسم الظاهرة،ولذلك وجب على الطبيب ألا يقتصر فى دراسته على الجسم وحده ، بل لابد له كذلك أن يكون طبيبا للروح ٠

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة هو أن ثمة خمسة مبادىء قديمة ، هى : الله ، والنفس الكلية ، والهيولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهى أمور لابد منها لوجود هذا العالم ؛ فالاحساسات بالجزئيات تدل على وجود الأجسام المادية ــ وهذه هى الهيولى ؛ واجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان ، وادراك ما يختلف على المادة من أحوال ومن تغير يقتضى وجود الزمان ، ووجود الكائنات الحية دليل على وجود النفس ، ووجود العقل فى بعض الكائنات الحية دليل على وجود خالق ؛ أى أن قول الرازى بقدم هذه المبادىء الخمسة لم يمنعه من القول بوجود خالق، وعنده أن عملية الخلق تتم بالفيض؛ فعن الله الخالق يفيض نور روحانى بسيط ، وعن هذا النور تفيض النفوس الناطقة ، وينتهى النور بظل هو الذى خلقت منه النفوس الحيوانية ؛ على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحانى البسيط كائن مركب هو الجسم ٠

رايل ، جلبرت : (١٩٠٠ ــ) ولد فى برايتون بانجلترا ، وهو الآن أستاذ كرسى وينفليت للفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد وربما كان أكثر الفلاسفة البريطانيين فى عهده تأثيرا ٠

كان فى فترة ما شديد التأثر بكتابات **هوسرل** الأولى ولكنه قبل ذلك ــ فى الثلاثينات الأولى من هذا القرن ــ كان يضع مجملا لأحد المذاهب فى التحليل اللغوى الحديث ؛ وذلك عندما رأى أن عمل الفلسفة هو « الكشف فى ثنايا الاصطلاحات اللغوية عن مصادر الخطأ فى التصور المتكرر الحدوث وعن مصادر النظريات المتهافتة » (محاضر الجمعية الأرسطية ١٩٣١ ــ ٢) ٠ ولقد طور رايل هذا الموقف فى محاضرات تارنر التى عنوانها «اشكالات» ، والتى ذهب فيها الى أن المشكلات الفلسفية تنشأ عن ضروب التعارض الظاهرة بين حقائق عقلية كلية لا نستطيع مخلصين أن نتخلى عن واحدة منها ؛ وعلى ذلك فان عمل الفلسفة هو أن تحلل هذه التعارضات الظاهرة بايضاح التصورات المستخدمة فى التعبير عن تلك الحقائق ، وحينئذ تكون الفلسفة فى جوهرها هى حل الاشكالات التى تنشأ عن فهمنا الناقص لمجموعة ماعندنا من تصورات ٠ وهذا الموقف قريب ولكنه ليس متطابقا مع الموقف الذى اتخذه فتجنشتين فى الشطر الأخير من حياته ٠

ويمثل أشهر كتب رايل وعنوانه « فكرة العقل » هذه النظرية عن طبيعة الفلسفة ، اذ يرى رايل أن المشكلات الخاصة بطبيعة العقل وبعلاقة العقل بالجسم انما تنشأ عن سوء فهم لمعنى العقل ومعانى « الحالات » و « المناشط » الذهنية التى من قبيل الارادة والتفكير والتخيل ٠ فنحن ميالون الى أن نفهم فكرة العقل على أنها فكرة شىء خارجى حال فى الجسم ويحكمه بوساطة مجموعة من المناشط غير القابلة للمشاهدة ؛ وهذا هو ما يسميه رايل بوهم الشبح (ويقصد به العقل) فى الآلة (ويقصد بها الجسم) ٠ ولقد رأى رايل أن هذه الصورة مضللة بوجه عام ، وفى سلسلة من الدراسات الرائعة يحاول أن يبصرنا بهذه الصورة عن طريق اظهار أن المدركات العقلية تدل لا على أفعال شبحية بل على استعداداتنا نحو أن نسلك على صور بعينها فى الظروف الملائمة ؛ أى أنها تدل على أسلوبنا فيما نؤديه فعلا من أعمال يمكن مشاهدتها ، وما شابه ذلك من أمور لا اشكال فيها ٠ وهو يؤكد بقوة أنه لا يضع نظرية فى السلوكية ، ولا ينكر حقيقة الحياة العقلية بأى معنى من المعانى ولكنه يحاول فحسب أن يوضح طبيعة ما هو عقلى ٠ بيد أن كتابه كثيرا ماهوجم على أنه سلوكى ، كما قيل

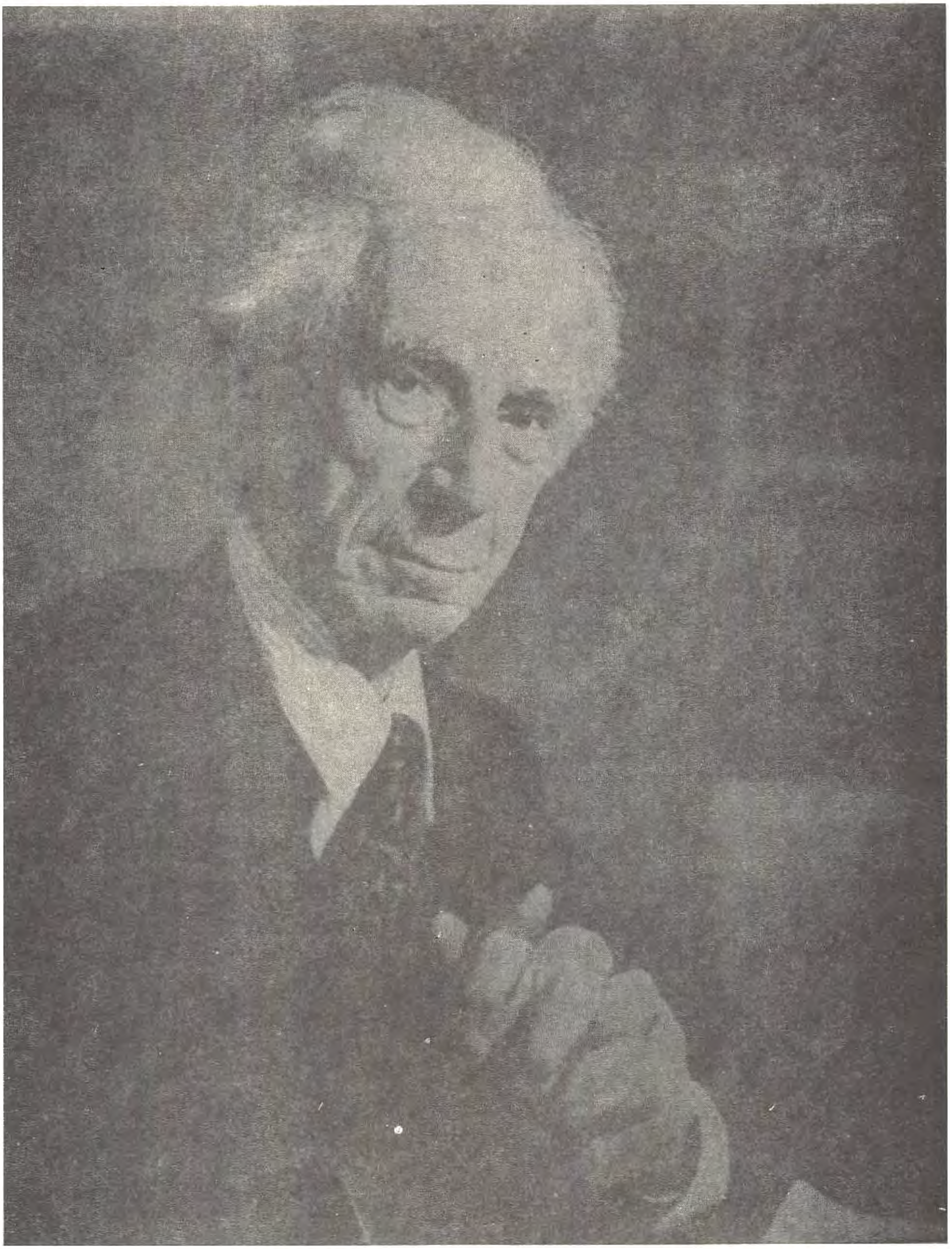
ان رايل حتى هذه المرحلة لم يحرر نفسه كلية من الميول « الردية » (التى ترد الأشياء بعضها الى بعض) الخاصة بالمناهج التحليلية عند رسل • وعلى أية حال فان قلة هى التى تجادل فى أن الكتاب واحد من أهم الكتب التى ظهرت فى العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة •

ولقد أفاد رايل كثيرا من فكرة « خطأ المقولة » فى علاجه للعقل وغيره ، ومؤداها أننا قد نخطىء فى فهم الفكرة التى نستخدمها أو نفكر فيها فننسبها الى غير نوعها ، كأن نفكر فى أن جامعة أكسفورد شىء ما فى مقدورنا أن نزوره بالاضافة الى الكليات؛ ولأن نفكر فى أن العقل جوهر خفى هو نوع من خطأ المقولة •

وبالاضافة الى دراسات رايل فى طبيعة الفلسفة وفى فكرة العقل ، فقد كان عمله الرئيسى متمثلا فى طبيعة المعنى وفى فلسفة المنطق ، كما أنه قد أضاف كذلك جديدا فى ميدان الدراسات الأفلاطونية •

رسل ، برتراند آرثر وليم ، ايرل رسل الثالث : (١٨٧٢ ــ) ، فيلسوف انجليزى ، ابن الفيكونت أمبرلى الذى كان الابن الأكبر للسياسى اللبرالى لورد جون رسل الذى أصبح فيما بعد ايرل رسل الأول ؛ وأمه ابنة لورد ستانلى ، وهو لورد الدرلى الثانى • كان رسل ابنهما الثانى وطفلهما الثالث ، وكان أبوه فى العماد **جون ستيوارت مل** . مات أبواه كلاهما ولما يبلغ الرابعة من عمره ، وتولت تربيته جدته لأمه وهى ليدى رسل • حصل بعدما تلقى تعليما خاصا على منحة لدراسة الرياضيات فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج فى عام ١٨٩٠ ، وفى عام ١٨٩٣ كان السابع من طلاب الامتياز فى الرياضة ثم تحول عن الرياضيات الى الفلسفة حاصلا على مرتبة الشرف الأولى فى الجزء الثانى من العلوم الأخلاقية فى اجازة الترايبوس عام ١٨٩٤ ، وبعد ذلك بسنتين نشر بحثا فى « الديمقراطية الاجتماعية الألمانية » فكان أول كتبه الكثيرة • كان رسل زميلا بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٥ الى عام ١٩٠١ ومحاضرا فى الفلسفة من عام ١٩٠١ الى عام ١٩١٦ • وفى أثناء هذه الفترة كان منشغلا قبل كل شىء بمؤلفه عن المنطق الرياضى ولكنه ظل محتفظا باهتمامه بالسياسة ، وفى عام ١٩٠٧ أخفق فى نضاله فى الانتخاب الفرعى الذى أجرى فى ويمبلدون مرشحا عن الاتحاد القومى لجمعيات النساء المطالبة بحق الانتخاب • كان مجاهدا داعيا الى السلام فى الحرب العالمية الأولى ، وفصلته كلية ترينتى فى عام ١٩١٦ بعدما حوكم وحكم عليه بالغرامة لأنه الف كتيبا وصف فيه حالة معارض حى الضمير • وفى عام ١٩١٨ حوكم ثانية لكتابته مقالا عد تشهيرا منه بالحكومة البريطانية والجيش الأمريكى فأرسل الى السجن لمدة ستة شهور ، وبينما كان فى السجن الف كتابه « مدخل الى الفلسفة الرياضية » وشرع فى كتابة « تحليل العقل » •

وفى الأعوام التى تلت الحرب قام رسل بزيارات الى روسيا والصين فانزاحت عن عينيه الغشاوة بالنسبة الى نتائج الثورة الروسية التى كان قد رضى عنها فى بادىء الأمر ، بيد أنه كان عظيم التأثر بحضارة الصين القديمة • وعلى الرغم من أن كلية ترينتى أعادته الى وظيفته فى عام ١٩١٩ ، الا أنه قدم استقالته قبل أن يقوم بواجباته هناك • وتقدم الى الانتخابات العامة مرشحا عن حزب العمال عن دائرة شلسى فى عامى ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه لم ينجح ، وفى عام ١٩٢٤ ذهب فى رحلة يلقى فيها محاضرات ، وكانت هذه أولى رحلاته الكثيرة من هذا القبيل الى الولايات المتحدة • وفى عام ١٩٢٧ أسس بالتعاون مع زوجته الثانية مدرسة تقدمية فى بيكن هل بالقرب من بيترسفيلد ، وهناك وضع نظرياته فى التربية موضع التنفيذ • وفى عقد السنين الذى تلا ذلك عمل فى الصحافة السياسية والاجتماعية على نطاق واسع ، واستمر يناصر



رسل، برتراند (۱۸۷۲ -   ).

الدعوة الى السلام ولكنه تخلى عنها على أثر قيام الحرب العالمية الثانية التى أمضى الجزء الأعظم منها فى الولايات المتحدة • وبعدما حصل على مناصب الأستاذية فى جامعتى شيكاغو وكاليفورنيا ، حدث فى عام ١٩٤٠ـ نتيجة للتعصب الاجتماعي والديني ـ أن أعلن بصفة رسمية أنه ليس جديرا بالأستاذية فى كلية مدينة نيويورك ، وعندئذ عين محاضرا فى مؤسسة بارنز فى فيلادلفيا التى كان قد طرد منها فى عام ١٩٤٣ فى ظروف هيأت له رفع أمره الى القضاء فقضى له بتعويض عن ذلك الطرد الجائر • وفى عام ١٩٤٤ عاد الى انجلترا وكان قد أعيد انتخابه لمنصب الزمالة فى كلية ترينتى • ومنذ الحرب ما فتىء يكتب ويحاضر ويذيع فى مختلف الموضوعات ، وتحتوى كتبه العديدة على مجلدين من القصص القصير ، وكان لفترة من الزمن محبذا للقنبلة الذرية لتكون رادعا للروسيين ، ولكنه أصبح منذ قريب فى طليعة الدعاة فى الحملة من أجل نزع السلاح النووى •

خلف رسل أخيه الأكبر فى لقب ايرل فى عام ١٩٣١ ، وتزوج أربع مرات وله ثلاثة أطفال ؛ وانتخب زميلا فى الجمعية الملكية فى عام ١٩٠٨ ، وعضوا شرفيا فى الأكاديمية البريطانية فى عام ١٩٤٩ ، وفى عام ١٩٤٩ كذلك منح نوط الاستحقاق •

هاقد رأينا أن رسل بدأ سيرته رياضيا ، كما بين أنه كان قد مال الى الاهتمام بالفلسفة بدافع من رغبته فى أن يجد مبررا للاعتقاد فى صدق الرياضيات • وكان قد اتجه الى المثالية **الهيجلية** تحت تأثير مؤلفات ف • ه • **برادلى** ولكنه سرعان ما ارتد عنها الى صورة متطرفة من **المذهب الواقعى** بفضل ج • ا • **مور** • وكان من ضمن ما تأثر به الحجة القائلة ان المبدأ الأساسى فى المذهب المثالى وهو أن ما يعرف يكون مشروطا بمعرفتنا اياه ـ ينكر على خصائص الرياضيات أى صدق موضوعى. وعلاوة على ذلك ظهر له واضحا ان القضايا الرياضية علاقات لا تقبل الرد الى ما ليس بعلاقات ، فادى به هذا الى رفض كل من المذهب المثالى القائل بأن أحكام العلاقات تجريدات باطلة ، والرأى المنسوب الى **أرسطو وليبنتز** والقائل بأن جميع القضايا هى من الصورة ذات الموضوع والمحمول • ولقد ذهب رسل فى كتابه المبكر عن ليبنتز الى أن قبول ليبنتز لهذا الرأى هو الذى زوده بالمفتاح الى ميتافيزيقاه ، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن رسل كان معجبا بجون ستيوارت مل ، الا أنه لم يكن مقتنعا بنظريته فى أن قضايا الرياضة البحتة تعميمات تجريبية لأن ذلك ـ كما بدا له ـ لم يكن ليضمن لها صدقها •

وكان الحل عند رسل هو أن يرد الرياضيات الى المنطق ، وهذا يتضمن أولا تحليل حدود الرياضيات الأساسية الى مفاهيم منطقية خالصة ، وثانيا احكام نسق منطقى يكفل لنا المقدمات التى يمكن أن تستنبط منها قضايا الرياضة ؛ أما الجزء الأول من المشروع فقد أنجز فى كتابه « أصول الرياضة » وأما الجزء الثانى ففى كتاب « برنكبيا ماثماتكا » (أسس الرياضة) • هذا وقد أفاد تعريفه للعدد الذى كان مسبوقا فيه بالرياضى الألمانى **فريجه** من فكرة علاقة واحد بواحد ، وهى علاقة مؤداها أنه اذا كان س على علاقة واحد بواحد مع ص فلا يكون ثمة حد آخر مرتبط بنفس العلاقة مع ص كما أن س لا ترتبط بهذه العلاقة مع حد آخر غير ص ؛ ويقال عن فئتين انهما متشابهتان اذا ارتبط أعضاؤهما بعلاقة واحد بواحد ، وحينئذ يعرف عدد الفئة بانه الفئة المشتملة على جميع الفئات التى تشبهها ويعرف العدد من الأعداد الأصلية بأنه ما يكون عددا لفئة من الفئات • وكان رسل فى ذلك الوقت يعتقد فى وجود الفئات وجودا خارجيا ، ثم أخذ بعدئذ يرى أنها تركيبات منطقية ومن ثم وضع مسألة الأعداد ثانية موضع السؤال لكنها لبثت معضلة لم يضع لها حلا •

ويشغل كتاب « برنكبيا ماثماتكا » نقطة تحول فى تطور المنطق الرمزى ؛ فلم يكن الخروج

على المنطق الأرسطى فى مجرد استخدام رموز خاصة بقدر ما كان فى توسيع نطاق التعميم فى منطق رسل **وهوايتهد** ، وفوق هذا كان خروجهما على المنطق الأرسطى فى محاولتهما لأن يجعلا من منطقهما منطقا صوريا صارما فى صوريته ، أما الى أى حد نجحا فى ذلك أو فى برنامجهما لاستنباط الرياضة من المنطق فمسألة فنية لا يزال يقوم حولها جدال ؛ ومنذ ذلك الحين نشأت مذاهب منطقية أخرى تدعى أنها أكثر صرامة ، ولكنها قائمة الى حد كبير على أسس من العمل الذى قام به رسل وهوايتهد ٠

وربما كانت أكثر اسهامات رسل أصالة فى هذا الميدان تقديمه لنظرية الأنماط ، وهى نظرية نشأت عن اكتشافه لتناقض أدى **بفريجه** أن يقول — حين نمى اليه الخبر — ان أساس الرياضة بأسره قد انهار ٠ ونستطيع أن نبسط الأمر فى شىء من الوضوح فنقول ان معظم الفئات — فيما يبدو — ليست أعضاء فى نفسها ، مثال ذلك أنه ليس صحيحا أن فئة الناس هى نفسها واحد من الناس ، ولكن بعض الفئات تبدو على أنها أعضاء فى نفسها ؛ مثال ذلك أن فئة جميع الأشياء التى يمكن عدها تبدو قابلة هى نفسها لأن تعد ٠ ولننظر الآن فى فئة جميع الفئات التى ليست أعضاء فى نفسها ، هل تكون أو لا تكون عضوا فى نفسها ؟ انها اذا كانت فانها لا تكون واذا لم تكن فانها تكون ٠ وهناك متناقضات شبيهة بذلك فى مجالات أخرى ؛ والمثال المشهور لذلك هو مفارقة ابمنديز الأقريطى الذى قال ان جميع الاقريطيين كذابون ، ومثل آخر يبدأ من النقطة القائلة بأن بعض الكلمات يمكن حملها على نفسها وليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضها الآخر ، فكلمة « قصير » قصيرة ، أما كلمة « طويل » فليست طويلة ، فلنسم الكلمات التى يمكن حملها على نفسها بالكلمات المنطقية الخالصة ، وتلك التى ليست كذلك بالكلمات اللامنطقية ، ولكن هل قولنا « منطقى خالص » هو مما يحمل على نفسه ؟ انه اذا كان لم يكن ، واذا لم يكن كان ٠

وكان الحل الذى قدمه رسل للمفارقات هو ترتيب الأشياء فى سلم من الأنماط بحيث أن ما قد يكون صحيحا أو باطلا عن أشياء فى نمط ما ، لا يجوز أن يكون كذلك بالنسبة الى أشياء من نمط آخر اذا كان لكلامنا معنى ، وبخاصة اذا ما كانت احدى الفئات هى ما صدق لمحمول معين كان من الهراء أن نطبق ذلك المحمول على تلك الفئة ، وعلى ذلك فان قولنا عن فئة الناس انها انسان لا يكون قولا باطلا فحسب بل يكون بغير معنى ، والسؤال عما اذا كانت كلمة « لا منطقى » هى نفسها مما يفهم بالمنطق وحده أو أنها تحتاج الى غير المنطق هو سؤال خال من المعنى ؛ وحتى عندما يظهر أن محمولا ما يصف أشياء من مختلف الأنماط فانه لا يكون له نفس المعنى فى كل حالة ، وعلى ذلك فان محمولا مثل « قابل لأن يعد » يصبح كما وصفه رسل ذا معان كثيرة ٠

ونظرية الأنماط التى لم نقدم عنها هنا الا مجرد مخطط موجز يكتنفها شىء من ارتجالية التفكير ، فليست جميع ضروب الكلمات التى تحمل على نفسها فاسدة منطقيا،ويبدو أنه ليس لدينا القواعد الكافية لاستبعاد الحالات التى لا يجوز فيها ذلك ، لكن قد كان للنظرية تأثير تاريخى قوى اذ بتوجيه الانتباه الى أن العبارة قد تكون سليمة من ناحية النحو ومع ذلك لا تنجح فى أن تقول لنا شيئا ، قد مهدت الطريق لرفض الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا، وذلك باعلانهم أن العبارات التى تمثل أقوال الميتافيزيقيين خير تمثيل لم تكن باطلة فحسب بل هى كذلك بالمعنى الحرفى خالية من المعنى ٠

حاول رسل دائما أن يحدث نوعا من التكامل بين منطقه ونظريته فى المعرفة ، ولهذا فقد وحد بين الجمل التى من النمط الأدنى ، وهى الجمل التى تجىء بمثابة الأساس من سلمه السيمى (أى علم المعانى) وبين تلك التى هى من الناحية الابستمولوجية جملا أولية ٠ وفى كتابه «مشكلات الفلسفة»فرق بين ما أسماه معرفة بالوصف ومعرفة

بالاتصال المباشر ، واتخذ قضاياه الأساسية ، تلك التى تزودنا بالأساس لكل معرفتنا التجريبية ، من القضايا التى تشير فحسب الى الأشياء التى يتصل بها الفرد اتصالا مباشرا ؛ والمعنى الذى أعطاه هنا « للاتصال المباشر » هو أنه اذا ما كان أحد على اتصال مباشر بشىء ترتب على ذلك أن يكون الشىء موجودا وجودا حقيقيا وأن تكون له الخواص التى ادركها المدرك فيه ؛ أما وجود الأشياء وخواصها التى تعرف عن طريق الوصف وحده ، فهى فى رأيه — من الناحية الأخرى — تحتمل الشك ٠

وفى ذلك الوقت كان رسل يذهب الى أن الأشياء التى يمكن للانسان أن يكون على اتصال مباشر بها هى معطياته الحسية الخاصة ، وصوره الذهنية الخاصة ، وأفكاره ومشاعره الخاصة ، فى كل من الحاضر والماضى؛اذ أنه قد جعل الذاكرة ضربا من المعرفة المباشرة ، وكذلك مما يعرفه الانسان بالاتصال المباشر نفسه **والكليات** ؛ ثم أسقط رسل النفس فيما بعد من القائمة ، اذ بدأ يذهب الى أن النفوس لا توجد كيانات منفصلة متميزة مما يعزى اليها من الخبرات ، ولكنه مضى فى اعتقاده بأننا بالاتصال المباشر نعرف كلا من معطياتنا الحسية الخاصة والكليات ٠ ولم يقلقه ما قد وجه الى فكرة معطيات الحس من انتقادات معاصرة ، لكن هناك من الأسباب ما يجعلنا نظن أن رسل كان يود أن يستغنى عن الكليات ، فان الاعتراف بمثل هذه الكيانات المجردة ليضاد « الشعور القوى بالواقع » الذى ادعاه رسل لتفلسفه دائما ٠ غير أنه — على رغم ذلك — لم يدر كيف يمكن الاستغناء عن الكليات ، وهو يظن — وربما كان ذلك الظن خطأ — أن فى مستطاعنا أن نسير مع أصحاب المذهب الاسمى فنرد جميع الكليات الى علاقة التشابه وحدها ، فنستطيع — مثلا — أن نستبدل بصفة « البياض » علاقة تشابه الأشياء البيضاء فى كونها بيضاء ، لكنه لا يرى فى ذلك فائدة كبيرة اذ أن التشابه — فى رأيه — هو نفسه معنى كلى ٠

وعندما كتب رسل « مشكلات الفلسفة » كان يعتقد أن الأشياء المادية لا تعرف الا عن طريق الوصف ؛ وأنه لمن قبيل المسلمات التى نصادر بها أن نقول ان تلك الأشياء المادية هى مصدر معطيات الحس ، ولكنه باتباع مبدئه القائل « بوجوب الاستبدال بالاستدلالات التى نستدل بها وجود كائنات مجهولة تركيبات نؤلفها من كائنات معلومة ، كلما كان هذا الاستبدال ممكنا » — وهو مبدأ جعله الحكمة العليا فى الفلسفة العلمية ، أقول انه باتباع مبدئه هذا قد تخلى عن هذا الرأى من أجل النظرية القائلة بأن الأشياء المادية تركيبات منطقية استمدت من معطيات الحس الواقعية والممكنة ، ومعنى هذا هو القول بأن العبارات التى تتحدث عن الأشياء المادية يمكن تحويلها تحويلا أمينا الى عبارات تتحدث عن معطيات الحس ٠ ولقد طور رسل هذه النظرية فى كتابه « علمنا بالعالم الخارجى » وفى مقالين أعيد طبعهما فى كتاب «التصوف والمنطق» ، والرأى عنده — على وجه الاجمال — هو أن كل مشاهد يدرك فى أية لحظة من اللحظات عالما خاصا ذا ثلاثة أبعاد بما يكون فيه من مكان أو أمكنة خاصة بذلك المشاهد ، لأن رسل يميز المكان البصرى من المكان اللمسى وهو يسمى مثل هذه العوالم الخاصة «بالمنظورات»؛ وبالاضافة الى هذه المنظورات المدركة بالحس هناك أيضا عدد لا نهائى من المنظورات غير المدركة ، وأعنى بها كل المنظورات التى كان يمكن أن تدرك اذا ما كان المشاهد فى الموضع والحالة الملائمتين ، وهذه تحتوى لا على معطيات الحس بل على ما أسماه رسل « معطيات الحس الممكنة » ، وهى كيانات تشبه معطيات الحس من حيث جنسها ولكنها لا تحس احساسا فعليا ٠ ولم يطور رسل تطويرا كاملا هذه النظرية التى تواجه صعوبات واضحة ، حتى ولو شاء الانسان أن يفترض أن « معطيات الحس الممكنة » والمنظورات غير المدركة كلاهما موجود بالمعنى الحرفى للوجود ٠

وفى السنوات الأخيرة ، عاد رسل الى القول

بنظرية سببية فى الادراك الحسى ، اذ أصبح يرى أنها وحدها تستطيع أن تحترم البيانات التى يشهد بها العـــلم • على أنه من الجوانب الغريبة لنظريته السببية أنه يحدد موقع معطيات الحس داخل دماغ الشخص المدرك دون أن يعنى بذلك أننـــا عندما نظن أننا ندرك العالم الذى حولنا فنحن فى الواقع وبالمعنى الحرفى انمـــا نلاحظ فحسب أدمغتنـــا الخاصة ؛ بل هو أقرب الى أن يقول ان موضـــع حادثة ما فى الزمان مكان انمـــا يتحدد بعلاقاته العلية ، وان « الصلات العلية والزمانية للمدركات الحسية بالنســـبة الى الحوادث فى أعصاب الحس وأعصاب الحركة تعطى المدركات الحسية موضعا فى دماغ المشاهد » • ولربما ظن أننـــا اذا ما قبلنا المدركات الحسية على أنها كيانات قائمة بذاتها،فانه يكون من الأفضـــل أن نذهب الى أنها ليست من نوع الأشـــياء التى يمكن أن يحـــدد موقعها من المكان المادى على الاطلاق •

وبلغ مذهب الاختزال (أو الرد) نهايته القصوى عند رسل فى كتابه «تحليل العقل» الذى ارتأى فيه نظرية قريبة من مذهب الواحدية المحايدة الذى قال به **وليم جيمس**،اذ ذهب الى أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية استمدت من العناصر التى هى فى أصلها معطيات الحس التى لا هى بالعقلية ولا هى بالمادية وانما تتميز بكون بعض العناصر ــ مثل الصور الذهنية والمشاعر ــ لا تدخل الا فى تركيب العقول ، كما تتميز بفعل مختلف القوانين العلية • وعلى ذلك فان معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعا لقوانين الفيزيقا تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعا لقوانين السيكولوجيا تساعد على تكوين العقول ، وهى عندما تكون عقلية تقوم بمهام منها ما يسميه رسل بالسببية الذاكرية ،وهى نوع من الفعل عـــلى البعد لأن الخبرات الراهنـــة تستتبع صورا ذهنية من الذاكرة • وبالرغم من أن رسل قد تنازل عن نظرية الاختزال (أو الرد) بالنسبة لطبيعة الأشياء المادية فقد احتفظ بها بالنسبة الى العقول • بالمعنى الذى يلغى فيه فكرة الوعى أو النفس من حيث هى كائن حقيقى قائم بذاته ، وبينما أخذ رسل من ناحية أخرى بالمذهب السلوكى ، فانه لم ينكر أبدا وجود حالات من الشعور لا تقبل التعريف بمصطلحات فيزيقية •

ونوع رسل الىاستخدام نصل وليم الأوكامى لم ينشأ عن مجرد ولع بالاقتصاد الذهنى لذاته ، على الرغم من أن ذلك ربما لعب دوره ، وانما المبرر الرئيسى عنده لاستخدامه كان مبررا ابستمولوجيا وهو اعتقاده بأنك كلما سمحت لنفسك بافتراض وجود عدد أكبر من الكائنات ازداد خطر تعرضك للخطأ ، وهنـــاك كذلك الاعتبارات السيمية (أى الخاصة بالمعانى) التى ظهرت فى نظريته الشهيرة عن العبارات الوصفية المحددة ، وهى النظرية التى يعدها رسل من أهم اضافاته الى الفلسفة • ولقـــد وضع رسل لها تخطيطا اجماليا فى مقال بعنوان « فى دلالة الألفاظ على مسمياتها » التى كتبها فى عـــام ١٩٠٦ واعيد نشرها فى كتـــاب « المنطق والمعرفة» ، وقد صيغت صياغة أكثر احكاما فىالمجلد الأول من كتاب « برنكبيا ماثماتكا » ، ثم شرحت بعدئذ فى كتاب « مدخل الى الفلسفة الرياضية » • وكانت المشكلة الفلسفية التى أثارت هذه النظرية هى اظهار كيف كان يمكن التكلم كلاما له معنى عن أشياء غير موجودة مثل « ملك فرنسا فى الوقت الحاضر » ، أو حتى عن أشياء لا يمكن أن توجد على الاطلاق مثـــل المربع المستدير كمـــا فى العبارة « المربع المستدير قول متناقض » ، وكان الحل الذى قدمه رسل هو أن التعبيرات التى فى مثل صيغة « كذا المضاف الى كذا » لا تؤدى أبدا وظيفة الأسماء على الأقل فى هذا الضرب من الاستعمال ، ولايلزم عن كونها ذات معنى أن هناك موضوعا تعنيه•وكان منهجه لاظهار ذلك هو تقديم قاعدة لتحليل الجملة التى ترد فيها العبارة الوصفية المحددة على نحـــو لا تبدو معه العبارة على أنها اسم من الأسماء ، ففى المثل المشهور الذى ضربه رسل وهو جملة « مؤلف ويفرلى هو سكوت » فان هذه الجملة تصبح فى تحليله ثلاث جمل معطوفا بعضها على بعض وهى :

« على الأقل شخص واحد كتب ويفرلى » ، « على الأكثر شخص واحد كتب ويفرلى » و « ليس صوابا ان ثمة شخصا ما كتب ويفرلى ولم يكن هو نفسه سكوت » ؛ ولكى نضع هذا القول فى صياغة رمزية كما يود رسل أن يصوغه ، نقول انه ذهب الى أننا لكى نقول ان الشىء الذى يحتوى على **س** يحتوى على **ص** عندما تكون **س** هى الصفة المتضمنة فى الوصف المحدد و **ص** هى الصفة المنسوبة الى الموصوف بها ، معناه أن نقول ان هناك شيئا ما هو **ق** ، وهذا الشىء الذى هو **ق** يحتوى على **س** ، وبالنسبة الى كل **ى** اذا كانت **ى** تحتوى على **س** ، فانها تتحد مع ق فى الهوية و **ق** تحتوى على **ص** ، وعلى ذلك فان أى وصف للموضوع يدخل فى المحمول ، وما يسميه رسل « الجزئى الخالص » يصبح هو قيمة المتغير **ق** ٠

وهذه النظرية التى قيل عنها انها « نموذج للفلسفة » تعرضت حديثا للنقد ، على أساس أنها تجعل من العبارات الوصفية المحددة عبارات باطلة اذا لم تكن مشيرة الى شىء ، على حين أنها تكون أكثر ملاءمة للاستعمال العادى أن نقول عنها فى هذه الحالة انها لا هى صحيحة ولا هى باطلة٠والاعتراض الأكثر جدية والذى لا ينقض صدق النظرية مباشرة بقدر ما يقلل من أهميتها،هو أن رسل خلال عرضه يفترض نظرة معينة فى طبيعة المعنى ، وهى نظرة يوحد فيها بين معنى الأسماء ودلالاتها ٠ والمبرر الرئيسى الذى يجعل العبارات الوصفية المحددة وحتى أسماء الأعلام العادية مثل « هوميروس » و « نابليون » تتحول عنده الى محمولات هو أنها لا تضمن وجود ما تشير اليه ، وانه ليجوز دائما من الناحية المنطقية أنها لا تشير الى شىء ؛ بيد أنه اذا كانت العبارات التى ترد فيها تلك الكلمات عبارات ذات معنى ، فان رسل يرى أن تحليلها يجب أن ينتهى الى عبارات تحتوى على كلمات تسمى أعلاما مفردة يكون وجودها الفعلى مضمونا ؛ فالقيم القصوى لمتغيراته الوجودية هى ما يسميه منطقيا أسماء الأعلام ٠

وذلك هو أساس مذهب الذرية المنطقية الذى وضعه رسل تحت تأثير تلميذه **فتجنشتين** فى السنوات التى تلت الحرب العالمية الأولى ٠ وذلك المذهب هو أن العالم يتألف فى التحليل الأخير من وقائع ذرية ، وهذه الوقائع يميزها أنها تقابل قضايا أولية تقابلا مباشرا كما لو كانت صورا فوتوغرافية لها ، والقضايا الأولية هى تلك التى يعبر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر مما يعد أسماء أعلام من الناحية المنطقية ؛ وان رسل ليستخدم منطقه مرة أخرى فى نظريته عن المعرفة فيميل الى الافتراض بأن أسماء الأعلام من الناحية المنطقية تمثل معطيات الحس ، ذلك لأنه من المقبول أن نبرهن على أن التعبيرات الاشارية التى تشير الى معطيات الحس هى وحدها التى لابد من نجاحها فى أن تشير الى موجودات فعلية ٠ وربما يظن على أية حال أن المذهب كله قد فهم فهما سيئا مادام يبدو أنه لا يوجد مبرر قوى لأن نفترض أنه من أجل أن تكون العبارة الاشارية ذات معنى فانه من الضرورى أن يكون ما تشير اليه مضمونا ضمانا منطقيا ٠

ولقد أعطى رسل نظريته مظهرا جديدا فى كتابه « بحث عن الصدق والمعنى » وذلك بالتوحيد بين الجزئيات والكيفيات ؛ وكان الدافع الى ذلك هو أن يتخلص مما اعتبره فكرة ميتافيزيقية عن الجوهر، ولذلك السبب اتبع **باركلى** فى النظر الى موضوعات الحس المشترك على أنها مجموعات من الكيفيات تتحد بوساطة ما قد أسماه « علاقة الحضور المتواقت » ٠ ولقد ظلت هذه النظرية قائمة فى مؤلف رسل الأخير ، وهو كتابه الفلسفى الهام « المعرفة الانسانية ٠٠ مجالها وحدودها » الذى يستمد أهمية كذلك من محاولته معالجة مشكلة الاستقراء ، آخذا بالرأى القائل بأن الاستدلال الاستقرائى لا يزال فى حاجة الى ما يبرره ؛ ويضع رسل مجموعة من المبادىء يرى أنها قد تكون كافية لهذا الغرض ، دون أن يدعى على أية حال أن أيا من هذه المبادىء يمكن التأكد من صحته ٠

وعمل رسل فى ميدانى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس ـ من وجهة النظر الفلسفية البحتة ـ على قدر من الأهمية يقارن بعمله فى المنطق ونظرية المعرفة · فلقد اقتنع بأن العبارات الأخلاقية ليست بذات صدق موضوعى ـ وتلك هى النتيجة التى يعترف رسل باعراضه عنها على أسس عاطفية ـ ولذلك السبب جنح الى القول بأن المسائل الرئيسية فى الأخلاق هى مسائل نفسية واجتماعية لأنها تدور حول ما يرغب الناس فيه وكيف يصلون اليه · وفى مجال التربية والسياسة يدافع رسل فوق كل شىء عن الحرية ، وعلى الرغم من معرفته الشديدة بالجوانب اللاعقلية فى السلوك الانسانى فان موقفه السياسى فى نواح كثيرة يذكرنا تذكيرا قويا بذلك الموقف الذى اتخذه جون ستيوارت مل ·

ها قد ظهر أن رسل غالبا ما غير آراءه الفلسفية ، بيد أن تناوله للفلسفة كان على قدر كبير من الثبات ، اذ كان هدفه دائما أن يحاول التماس مبررات عقلية للاعتقادات المقبولة سواء أكان ذلك فى مجال الرياضة والعلم الطبيعى أم فى مجال الذوق الفطرى · وكان شاكا دائما لا بالمعنى الذى ينكر به مزاعمنا فى القدرة على تحصيل المعرفة ، ولكن بالمعنى الذى يجعله يناقش هذه المزاعم ؛ وكذلك التزم منهجا واحدا هو المنهج الذى يبدأ بقضايا أقل استهدافا للشك محاولا أن يعيد بناء صرح المعرفة على هذا الأساس وبأقل قدر ممكن من الفروض؛وكان نتيجة لذلك أن أخذت تبريراته دائما صورة التحليل مع أنه لم يكن شغوفا بالتحليل من أجل التحليل ذاته ، بل من حيث انه منهج للبرهان فحسب · وعن هذا الطريق وكذلك عن طريق ما فى أسلوبه الأدبى من قوة ورشاقة ، ظل رسل فى أعلى المراتب من تقاليد التجريبية البريطانية ، تلك التقاليد التى جرى عليها هوبز ولوك وباركلى وهيوم ومل ؛ فان رسل هو مثلها البارز فى القرن العشرين ·

الرواقية : احدى الفلسفات التى شاعت فى الفترة الهلينستية ـ الرومانية ، أسسها **زينون** الكيتوى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ، وتستمد اسمها من « الرواق » (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان يعلم فى أثينا ، واليه تعزى جميع النظريات الأساسية · ففى القرن التالى صاغ **اقريسيبوس** المذهب صياغته المحددة فى سلسلة طويلة من المؤلفات ، بيد أن الرواقيين لم يجفلوا من احداث التغيير فى مذهبهم داخل حدود هذا الاطار · وفى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التغييرات فى ابراز الجوانب الهامة وفى التفصيلات؛ وفى الامبراطورية الرومانية أصاب الرواقية تعديل آخر على أيدى **سنيكا وابكتيتوس ومرقص اوريليوس** لكنها فى جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الذى وضعه زينون وأقريسيبوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد ·

قسم الرواقيون فلسفتهم الى المنطق (الجدل والخطابة) والأخلاق والطبيعة (وتشتمل على اللاهوت) وكانت هذه الأقسام متشابكة ومتوقفا بعضها على بعض ، ولكنها لم تكن متساوية فى الأهمية · وكان اهتمامهم بالمنطق قاصرا فى الأصل على ارهاف أدلتهم الخاصة بالدفاع عن مذهبهم ، أو كان بمثابة الحائط يحمى الحديقة أو القشرة تصون البيضة ؛ وأما علم الطبيعة فكان ، بمعنى من المعانى ، البداية والذروة فى آن واحد بالنسبة الى مذهبهم فى الأخلاق ، حتى لقد قال أقريسيبوس انه لم تكن هناك للعدالة نقطة بداية أخرى الا أن تكون من علم الطبيعة · وكان تعريفهم للسعادة (غاية الانسان) هو أن « تعيش على وفاق مع الطبيعة » ، وبعبارة أخرى فهم ـ مثلهم فى ذلك مثل معظم الاغريق ـ قد أقاموا فلسفتهم على تصورهم للطبيعة ؛ ومع ذلك فقد كان اهتمامهم بالطبيعة قاصرا على علاقتها وأهميتها بالنسبة الى الفعل الانسانى ، فكانت

الرواقية فى الأصـــل بمثابة مذهب فى الأخلاق يهيى له علم الطبيعة أساسه الذى يقوم عليه ٠

صاغ الرواقيون مذهبهم الأخلاقى استجابة لحاجات العصر ، ففى نهاية القـــرن الرابع تمخض انهيار دولة المدينة اليونية لا عن اضطراب مادى واقتصادى وســـياسى فحسب بل فراغ أخلاقى كذلك ، وعبرت استجابة المدارس الفلسفية عن هذا الفراغ الأخلاقى ، فسمحت الأكاديمية للأخلاق بأن تنزلق الى الوراء وتحولت الى **الشك** ، وانشغل المشاءون بالبحث العـــلمى ، ورضوا فى مجـــال الأخلاق أن يكون هدفهم هو أكبر قدر ممكن من المنافع الانسانية ؛ أما **الأبيقوريون** فقـــد قالوا **بمذهب اللذة** الذى ينطوى عـــلى الانســـحاب ، واستجاب زينون بأن صاغ للفرد فلسفة تضمن له السلامة دون أن يخرجه عن الظروف التى وجـــد نفسه فيها ٠

وكانت نقطة البداية عند زينون شبيهة بتلك التى وجدناها عند **الكلبيين** ، وهى الاعتقاد فى أن القلق والشقاء هما نتيجة البحث عن منافع وغايات للفعل البشرى مما لا يكون فى مستطاع الفرد أن يمسك بزمامه امساكا تاما ؛ فالصحة ربما تتدهور ، والثروة قد تزول ، والشهرة قد تضيع ، كل ذلك قد يحدث نتيجة لأسباب خارجية قادرة دائما على افسادها ؛ ولهذا فمحال على « المنافع » المادية أو الخارجية أن تكون هى الغاية القصوى لما هو خير ، والشىء الوحيد الخاضع لسلطاننا خضوعا تاما هو ما يتخذه العقل من اتجاه أخلاقى سليم ، وذلك هو الفضـــيلة ؛ وحتى فى الفعل الأخلاقى فان نتيجة الفعل أو غايته ليست خاضعة لسلطاننا ، وفضلا عن ذلك فان هذا الاتجاه العقلى انما يقوم على المعرفة (فالشجاعة عندهم هى « المعرفة » بمـــا يخيف وما لا يخيف) ٠ والسعادة عنـــد الرواقيين انما تتوقف على معرفة الانسان بما ينبغى فعله فى أية لحظة معينة ، فهذه المعرفة هى التى تهيىء للانسان سبيل أن يتخذ الموقف العقلى الصحيح تجاه بلوغه غايته ، ولم يكن التحقيق العقلى للغاية مرتبطا عند الكلبيين بالسعادة التى كانت تتوقف فحسب على الوظيفة الأخلاقية التى يؤديها الجانب العقلى من الانسان ، وقالوا ان الرجل الحكيم لا يحتاج الا الى ما يستطيع تحقيقه،وبهذا فهو لا يحقق الا ما يحتاج اليه ٠

تلك كانت العناصر التى أضافها الكلبيون الى المذهب الأخلاقى عند الرواقيين ، ولكننا لكى نفهم الروح الرواقى ينبغى علينا أن ندير أبصارنا الى تصور الكون عند الرواقيين ٠ فالحقيقة كلها عندهم مادية سواء أكان ذلك فى العقل أم فى المادة ، ذلك لأن الرواقيين ذهبوا الى أن المادة وحدها يمكن أن تحرك أو تتحرك ، الا أن ثمة فارقا هاما بين القوة الفعالة وبين المادة المنفعلة ، فالقوة الفعالة كانت هى « اللوجوس » أو العقل الالهى الذى يدبر الكون؛ وان هذه القوة لتتغلغل خلال المادة المنفعلة تغلغلا لا فكاك لها منه،فتشكلها تشكيلا يصوغ الكون فى كل واحد عقلى حى له غاية ، وما الانسان الا جزء من أجزائه يتسق معها فى ذلك الكل الواحد ؛ وكان هذا اللوجوس هو نفسه النار الخالقة (أو النفس الحار) من بين العناصر التى هى جوهر النفس الانسانية ٠ وكما أن العقل فى الكون هو كل ما يهم من حيث انه القوة الفعالة المدبرة فكذلك العقل فى الانسان ، والسعادة ينبغى أن تقوم عليه وحده ٠ ولما كان العقل البشرى متجانس مع العقل الكونى، فان معرفة الانسان وواجباته لا تكون كاملة حتى تشمل الكون ومكان الانسان فيه ، لأنه اذا ما فهم عمل العقل فى الكون استطاع أن يوحد بين نفسه وبين غاية الكون وبهذا يصبح فى مقدوره أن يلائم بين طبيعته الخاصـــة وبين الطبيعة الكونية ، أو ــ بالعبـــارة الرواقية ــ أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ٠

والعلم الطبيعى هو الذى يبرر سيادة العقل الأخلاقى وان لم يكن هو الذى يصف المجال الذى يمارس فيـــه ذلك العقل نشاطه ، لأن الرواقيين

التمسوا وصف هذا المجال عند علم النفس · ولقد لاحظوا بعض أنــواع الاندفاع والنفــور الطبيعيين التى اذا ما نميت اتجهت نحو غايات معينة ، وهى غايات يبدو بلوغها أو تجنبها أمرا طبيعيا بالنسبة الى الكائن البشرى كما أنها تنطوى على أفعال ملائمة من ذلك مثلا أن مبدأ الحياة جميعها ـ وهو تأمين الفرد لوجوده الخاص ـ يؤدى الى الاشــباع المادى والخارجى ، كالصحة والراحة والثروة الكافيـــة ·· الخ · وان غريزة الابقاء على النوع لهى أساس الحياة العائلية ومن ثم فهى بصـــفة عامة أساس المجتمع والصداقة(وما يتضمنه ذلك من المسئوليات والواجبات،ويساعد الباعث العقلى على التأمل وحب الاستطلاع والفنون الجميلة ؛ ولما كان الانسان قد شكلته الطبيعة على هذه الصورة ، كان ميله الى تحقيقها واجتناب اضدادها متمشيا مع طبيعته ، وكانت بالتالى صورة ملائمة له،ولكن لما كانتهذه الصورة قائمة على فكرة طبيعة الانسان وحده وليس على طبيعته من حيث هو جزء من الكون،فان أهميتها تكون ثانوية بالنســـبة الى الجانب العقلى ، فتلك الأهداف وان تكن تؤلف فئة من الموضوعات التى تصلح أن تكون وسائل ، اذ هى ذات قيم نسبية الا أنها تعد محايدة أخلاقيا لعدم توافر قيمة مطلقة فيها (وهذه هى القيمة الأخلاقية) · نعم قد تثبت قيمتها النسبيةنتيجة لاستعراضنا للنفسالانسانية استعراضا عقليا ، فيصبح فى مستطاعنا صياغة القواعد العامة التى بمقتضاها نحقق ما نحققه من تلك القيم ونجتنب ما نجتنبه ، وذلك هو موضوع الواجبات «الملائمة» (فللرواقيين مصطلحهم الخاص) الا أن تحقيقنا « للوسائل » لا يمكن أن يكون خيرا ، كلا ولا الواجبات « الملائمة » يمكن أن تكون أفعالا كاملة ذلك لأن القاعدة العامة قد تخطىء فى بعض الأحيان · فمثل هذه الأفعال قد يؤديها رجل خير أو شرير على السواء ، أو قد تؤدى لعلة ناقصة أو خاطئة ، ونظرا الى الظروف الخارجيـــة فليس فى مقدورنا دائما أن ننجزها كلها أو أن ننجز بعضها ؛ ومع ذلك فان « الوسائل » متضمنة فى الفضيلة لأنها أيضا تكون مادة الواجبات الكاملة (وان لم تكون الغاية من تلك الواجبات) ، فهى الميدان الذى تؤدى الفضيلة فيه وظيفتها ، ولكن الفضيلة وحدها هى الخير ، أما « الوسـائل » كائنة ما كانت قيمتها فليست كذلك ؛ « فالوسائل » متمشية مع الطبيعة البشرية بيد أن الممارسة الصحيحة وحدها للاختيار الخلقى بين تلك الوسائل هى التى تجعل الانسان على وفاق مع الطبيعة الكليـــة · وهكـذا احتفظ الرواقيون بما عند الكلبيين لمن اكتفاء ذاتى ،ولكنهم شأنهم فى ذلك شأن المشائين ، رفضوا أن يفصلوا الأخلاق عن الطبيعة البشرية ·

وهـــذه العـــلاقة المميزة بين الفضـــيلة و « الوســـائل » هى التى شكلت جوهر المذهب الرواقى وأدت الى قيام كثير من النقد وسوء الفهم· والذى أدى الى سوء الفهم هو اختلاف الرواقيين فى أى الجوانب يكون له الأهمية الكبرى ، كما أدى اليه كذلك حبهم للمفارقة ، اذ كانوا مغرمين بالتشديد على الأهمية المطلقة للعقل الأخلاقى وذلك عن طريق توكيدهم بأن ليس ثمة أنصاف مقاييس ، فاما أن يكون العقل الأخلاقى كاملا عند الانســان فتصبح جميع أفعاله ، واما ألا يكون كاملا فلا يصح من أفعاله شىء ؛ فالانسان عند الرواقيين اما أن يكون خيرا وحكيما الى الحد الأقصى واما أن يكون أحمق فدما ، فالأخطاء كلها أو الرذائل متساوية · وعلى الرغم من أن الرواقيين جميعا تقبلوا هذا الموقف الا أن بعضهم قد أكده أكثر من بعضهم الآخر ، وبخاصة أريستون (أحـــد تلاميذ زينون) الذى أدى موقفه الذى شذ به عن المألوف وأعنى به موقف عدم المبالاة الكامل « بالوسائل » ، أقول ان موقفه هذا أدى الى حد كبير الى حذف الجانب العملى من المذهب الرواقى · ولقد أظهر اقريسيبوس للمرة الأولى والأخيرة أن المفارقة القائلة بان « الآثام جميعا متساوية » انما كانت تعنى أن الأخطاء الأخلاقية جميعها هى أخطاء على حد ســـواء عند مقارنتها بالفضيلة الكاملة ، أما اذا نظر اليها فى حد ذاتها كان بعضها أسوأ من الآخر · هذا ولم تكن مثيرات دوافعنا الطبيعية وما تنطوى عليـــه من واجبات

« ملائمة » بغير ذات قيمة في جميع الحالات. فبعضها كانت له « قيمة » ظاهرة ولم يكن بد من تفضيلها على سواها ، وبعضها الآخر كان « معدوم القيمة » ، ولم يكن بد من « اهماله » ، ومنها ما هو محايد . وتكمن القيمة النسبية لهذه جميعا في منزلتها من فئتها التي تنتمي اليها فحسب (وأعني فئة الواجبات الملائمة) فالصحة لابد من تفضيلها بصفة عامة اذا لم تتدخل في الأمر اعتبارات خارجية ، كما أن الألم لابد من اجتنابه ؛ لكن قد ينشأ من الظروف ما يجعل رفض المفضل هو عين الصواب والعكس صحيح ، ذلك لأنه لا الصحة ولا الألم في ذاتهما بخير أو شر ، اذ أن الواجبات « الملائمة » تستمد قيمتها المطلقة من قرار العقل الأخلاقي وحده في كل حالة من الحالات ، على أن هذا القرار وان يكن خاصا بهذه الواجبات فذلك لا يمنع الانسان من الميل نحو هذا الطريق أو ذاك . ويبدو الموقف أكثر وضوحا في مناهج الرواقيين التربوية ؛ ذلك لأنه بينما كان يعد أحمق من لم يكن حكيما ، ففي وسع الحمقى مع ذلك أن يسيروا نحو الفضيلة (والواقع أن الرواقيين قاموا بمحاولة جادة لتتبع نمو الأفكار الأخلاقية في العقل البشرى) ، فالحمقى يهتدون على طول الطريق بقواعد الواجبات « الملائمة » التي تحيطهم علما بمادة الأخلاق ، لكن الرواقيين ركزوا انتباههم على الأفعال كما تحدث فعلا ، وعلى ذلك فالقواعد تحتاج الى ما يفسرها في كل حالة من الحالات . وعلى ذلك فبرغم أن الحمقى قد يحققون نوعا من التقدم ، الا أنهم يظلون حمقى لكونهم معرضين للخطأ وللغواية ، الى أن يفهموا أن مبدأ الأخلاق الذى يوجه توجيها لا يخطىء قط انما ينبع من داخل ، وذلك هو حكم العقل حكما الهيا ؛ فينبغي عليهم أن يدفعوا في كل حالة من الحالات ما يجب عليهم أن يختاروه ولماذا يختارونه ، وتحقيقا لهذه الغاية ينبغي عليهم أن يفهموا فلسفة اللوجوس . وكل فرد على حدة يمكن أن يكون مالكا لزمام أمره ، ومع ذلك فمن الواضح أن معظم الناس ان لم يكونوا جميعا هم في طريقهم نحو هذه الغاية ما يزالون ؛ وعلى ذلك فان بانتيوس (١٨٥ ـ ١١٠ قبل الميلاد) وبوسيدونيوس (حوالى ١٣٥ ـ ٥٠ قبل الميلاد) بصفة خاصة ، عندما واجها جمهورا من الرومان يطلب مواجهة للمسألة أقرب الى الجانب العلمي من النظرية الاغريقية ، ركزا على القسم الخاص بالواجبات « الملائمة » بما في ذلك من توكيد للانسان من حيث هو كائن بشرى ، وعلى علاقته بالآخرين في المجتمع ، كما اهتما بدراسة الطبيعة البشرية وعلم النفس الانساني . وعلى ذلك استمد بانتيوس من الفضائل سلسلة من القواعد الأخلاقية والسياسية يهتدى بها في الفعل ؛ ولا يمكن أن يعنى ذلك أنه قد اطرح الدراسة الأسمى ، دراسة الانسان في الكون ودراسة فلسفة اللوجوس ، وانما أدى ذلك في القرن الأخير قبل الميلاد الى النقد القائل بأن الرواقي لم يكن يقول شيئا يختلف عن الأخلاق المشائية ، والذى يكون صحيحا اذا اقتصر على هذه المرحلة الوسطى من الأخلاق الرواقية ، لكنه يكون هراء اذا تذكرنا أن هذه المرحلة محال أن تجلب السعادة التي هي في مقدور الانسان أن يحققها تحقيقا كاملا .

كان هذا الاطار الجوهرى الذى يشمل الغاية من الأخلاقي ومجالها هو الذى خلع الوحدة والشكل على فروع المذهب الرواقي المختلفة ، فلما كان شرط الفعل الصحيح في الأخلاق هو سداد العقل الأخلاقي ، فان الخطر الأكبر الذى يتهدد الأخلاق انما يأتي من الانفعالات باعتبارها اتجاهات الذهن اللاعقلية . ولقد صنف الرواقيون الانفعالات تحت الأجناس الآتية : اللذة والألم والرغبة والخوف ، ونظروا اليها جميعا على أنها صادرة عن الاندفاعات التي تثيرها دوافع خارجية وتطغى على الحكم السليم ؛ وذهب اقريسيبوس الذى أدى به مذهبه العقلي الى النظر الى جميع الأشكال الذهنية على أنها أحوال للعقل ، ذهب الى حد القول بأن الانفعالات عقل شرير ينشأ عن الأحكام الخاطئة . لكن هذه السيكولوجيا المربكة

قد نقدها بوسيدونيوس الذى كان هو أيضا قد جعل للعقل جانبا لا عاقلا لكى يفسر به الاشكال الخلقى ؛ أما عند الرواقيين فالانفعال يتضمن حكما ايجابيا لا يمكن اصداره الا اذا كان العقل فى حالة من الضعف ؛ وعلى ذلك كان لابد للانفعالات من أن تستأصل • وحاول الرواقيون فى تعليمهم الأخلاقى أن يوجدوا نوعا من العلاج الوقائى لهذا المرض العقلى ، لكنهم لم يطرحوا الوجدان من حسابهم ، ذلك لأن الرجل الحكيم قد يشعر بوجدانات سليمة مشتقة من حالته السليمة ، أما الوجدانات الآتية من مصادر أخرى فلم يكن يسمح لها بأن تغشى عقله أبدا • وفى السياسة كان موقف الرواقيين غريبا ، اذ كان عليهم واجب الاشتراك فى السياسة ما دام عليهم واجبات بازاء اخوانهم فى الانسانية ، ولكن الرواقية بقيت فى أساسها أخلاقا فردية على الرغم من نفوذ بانتيوس • وفى نهاية المطاف أفسح الواجب نحو الجماعة الطريق الى واجب الانسان نحو نفسه ، واتجه الرواقيون الى التفكير فى

مجتمع من الانسانية كلها يقوم على الفرد ، أو فى مجتمع من الحكماء يقوم على الطبيعة الالهية ، وعلى ذلك اتجهت السياسة عندهم الى أن تبقى عامة أكثر من أن تكون خاصة ، أو الى أن تنسحب الى مستوىأعلى كما فى حالتى سنيكا و م • أورليوس• وما دامت غاية الانسان تكمن فحسب فى الفضيلة أو فى سداد عقله الأخلاقى ، فانه اذا ما حدث أن نشأت ظروف خارقة تتهدد الفضيلة ، جاز عندئذ للرجل الحكيم أن يقدم على الانتحار ، فالحياة والموت سواء فى كونهما لا يحكم عليهما الا بالقياس الى غاية ؛ فالباب مفتوح دائما ، فما على الفرد الا أن يلبى دعوة الهدف الالهى فى الكون • ولقد جاءت فترات فى المذهب الرواقى أوشك فيها الانتحار أن يكون وسواسا متسلطا على الرواقيين ، برغم عدم ايمانهم بالحياة الآخرة •

وفى الفيزيقا لم يشغل الرواقيون أنفسهم بالبحث العلمى على الرغم من اهتمامهم بالطبيعة ، وحتى بالنسبة الى بوسيدونيوس الذى كان أوسع الرواقيين مدى وأقربهم الى العقل العلمى لم تحظ الظواهر الطبيعية باهتمامه الا من حيث هى ظواهر تبدى طبيعة الكون العقلية والغائية • وهذا ما نظر الرواقيون اليه بالشغف العلمى ولكن بنوع من الرهبة الدينية ، وبرهنوا على أن الكون كله مادى دون أن يكون فيه خلاء ، وأن كل شىء عبارة عن حال من أحوال الواحد الأول قد اتحدت فيه القوة والمادة المنفعلة ، أما القوة فهى العقل والله • وعلى أساس نظرية المزيج التى بمقتضاها تنتشر قطرة الخمر فى المحيط كله فتنتج تركيبة جديدة كل الجدة ، فكذلك ينتشر العقل الالهى خلال الكون جاعلا منه كلا عضويا ، فلا يوجد شىء دون أن يكون مصبوغا بالصبغة الالهية ، وعلى هذا فهم واحديون وحلوليون فى آن معا ؛ كما أنه لا يوجد شىء دون أن يكون موضوعا للقانون العقلى • ولقد استلزم هذا الموقف أولا القول بجبرية صارمة ، فالحوادث جميعا جزء من سلسلة لا تنفصم من العلة والمعلول،

وما المصادفة الا اسم يصدر عن الجهل الانسانى ، والامكان معناه أن الحادث المستقبل لا يتنافى مع قانون من قوانين الطبيعة المعروفة (قارن **سبينوزا** الذى ميز بين «الاتفاقى» و «الممكن» ولكن الكلمتين كلتيهما لا تدلان الا على الجهل الانسانى) • وثانيا فما دام الله هو الخير فان العناية تدبر الجميع من أجل خير الكل ، على أن ثمة درجات ، فاللوجوس يتفاوت فى درجة صفائه و « توتره » فى مختلف الكائنات (مثال ذلك الانسان والحيوان والنبات) اذ يسهم الجزء فى خير الكل ، وتسهم الكائنات الدنيا فى خير العليا مثل الحيوانات التى ليس لها عقل فعال قد خلقت لخدمة الانسان الذى له مثل هذا العقل • ولما كان قد تأيد موضع العقل الأخلاقى فى الانسان على هذا النحو ، فان نقاد الرواقية قد اخذوا من فورهم يشيرون الى صعوبتين ناتجتين عن موقفهم فى الأخلاق ؛ ففى المحل الأول أصبحت مشكلة الشر مشكلة حادة ، ولما كان الرواقيون قد ذهبوا الى أن معظم

الأشياء التى كانت تعد شرا هى فى [illegible] محايدة من الناحية الأخلاقية ، وأن الرذيلة وحدها هى الشر فقد اعترفوا بوجود الشر • وجاء تنوع أوجوبتهم المتناقضة دليلا على أنهم لم يعرفوا جيد المعرفة كيف يواجهون مشكلة الشر هذه ، وانا لنجد عندهم ثلاثة خطوط رئيسية سارت فيها براهينهم ا) أن الله محال عليه أن يخلق الشر من أجل ذات الشر ، وانما الشر هو النتيجة الناشئة عن المادة التى كان عليه أن يعمل فيها ، أو هو النتيجة الثانوية التى نشأت عن تدبيره للعالم • ب) أن الشر ليس من خطأ الله انما هو من سوء استخدام الانسان لما أنعم به الله عليه ، ذلك لأن الناس قد ترك لهم زمام فضيلتهم ورذيلتهم. ج) أن الشر ضرورى(١) لكى يكون هناك خير طالما أن الأضداد لا تكتسب معناها الا من أضدادها (قارن أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس ١٧٦)(٢) من حيث انه عقوبة أو عظة أو امتحان للناس (٣) بتدبير فوق الادراك البشرى من أجل خير المجموع • ثانيا أن الجبرية كانت متضمنة فى الفيزيقا الرواقية ، كما أن **الارادة** كانت متضمنة فى مذهبهم الأخلاقى • ولقد احتوى دفاع أقريسيبوس على التمييز بين العلة الخارجية الأولية التى تتقدم الفعل مباشرة وتكون جزءا من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من العلة والمعلول ، وبين العلة الداخلية الأكثر أهمية والتى تكمن فى طبيعة الشىء فاذا تحرك الحجر سقط الى أسفل بطبيعته الخاصة، لكن اذا كان المثير الخارجى بالنسبة الى الفعل الانسانى يربطه بالسلسلة الجبرية ، فانه من داخل طبيعته الخاصة قادر على اتخاذ القرارات الخاصة بما له من فضيلة أو رذيلة • ومع ذلك فحتى على هذا الفرض ، فليس فى وسع الانسان سوى أن يسير حر الارادة فى طرق حددها له القدر ، والا فسينقاد فى الاتجاه نفسه أراد ذلك أو لم يرد• فطبيعة الانسان خاضعة لتوجيه الطبيعة وان كان فى مقدور الانسان أن يوثق عرى الوفاق مع الطبيعة نفسها ، لأن سعادته الخاصة هى وحدها التى يستطيع أن يتحكم فيها ، اذ هو لا يتحكم فى الدور الذى يؤديه من حيث هو جزء من الكون . ولقد أدت نظريات الرواقيين الفيزيقية بهم الى العرافة والتنجيم ، وكانوا الى أقصى حد يحسون أنهم أعضاء فى كائن الهى يستطيعون خلاله أن يتناولوا بعطفهم سائر الكائنات جميعا ؛ وانا لنلمس شعورا دينيا عميقا بصفة خاصة فى كلينثيز (وتلميذ زينون) وبوسيدونيوس ابكتيتوس و م • أورليوس ، اذ ظنوا جميعا أن الكون الحى ، مثله مثل العالم الأصغر أو الانسان ، له دورة لانهائية من التغير ، ولسوف تأتى فترة من « الاحتراق » فيها يتحول كل شىء الى النار الالهية فيصبح روحا خالصة ويختفى الشر ، ثم تصبح النار بدورها كتلة رطبة منها تبدأ بذور العقل فى عمل دورة مماثلة •

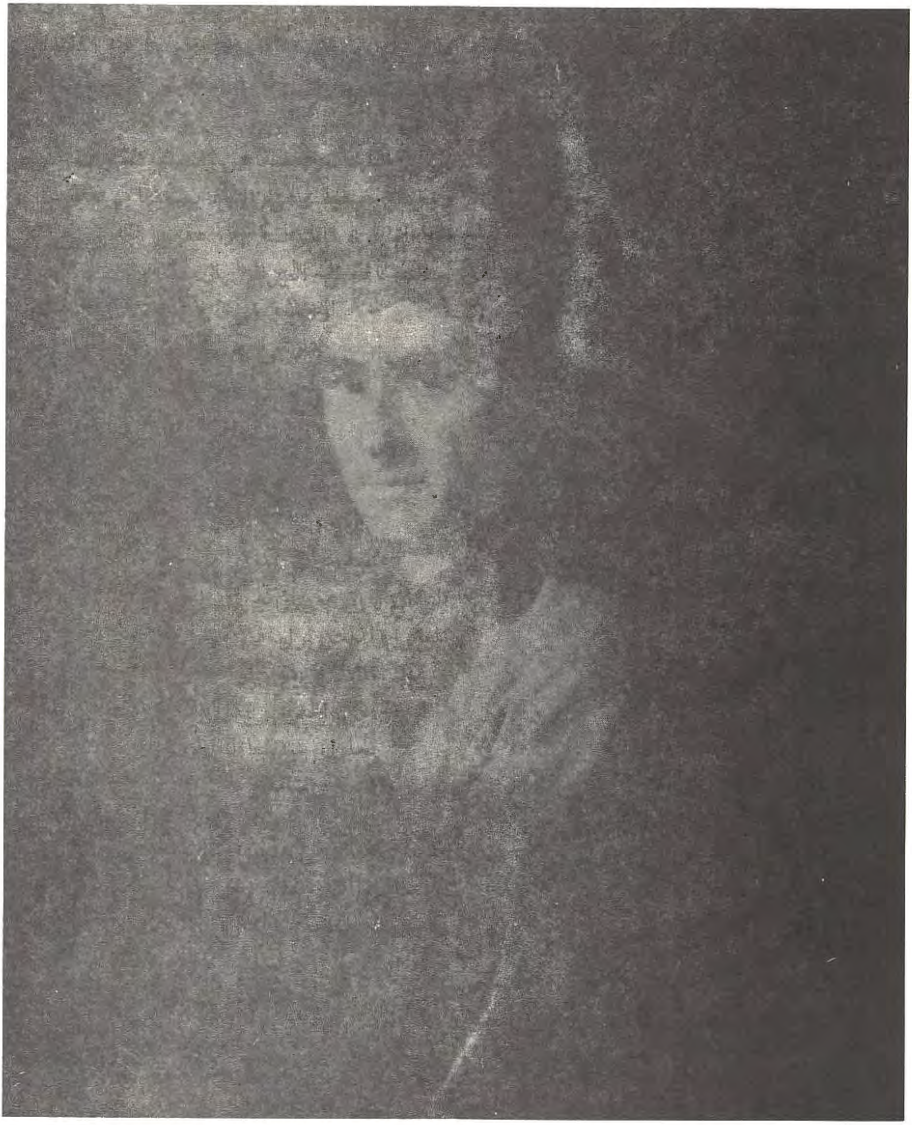
ولما كانت الفضيلة قائمة على المعرفة كان من المهام الرئيسية للمنطق الرواقى أن يمدهم بنظرية فى المعرفة ، ثم لما كانت الحقيقة كلها مادية كانت المعرفة قائمة على الادراك الحسى ويتم اختبارها بوساطة العقل • وكان من رأيهم أن صور الأشياء المادية تنشأ عن العقل مباشرة ؛ وبعض هذه الصور ، وهى التى كانت تسمى « صورا قابلة للادراك » أو صورا ادراكية ، تطابق تمام المطابقة للشىء الحقيقى حتى لتقتضى تصديقا لا يقاوم من العقل عندما يكون فى حالة سليمة • وهم يرون أن «الادراك» (وكانت الكلمة تعنى «الاستحواذ» كما يستحوذ الفرد على شىء ما فى قبضته) أو « المعرفة » الادراكية تجىء عقب هذا التصديق وتصبح معرفة مثل اليقين الذى لا يتزعزع عند الحكيم ، ولقد استثار ما فى هذه العملية الآلية من ضعف شديد ما يستحقه من هجوم من الشكاك الذين لاحظوا أن ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الحسية الصادقة والادراكات الحسية الباطلة ، حتى ليجوز للادراكات الباطلة أن تكون كالأولى فى كونها تفرض نفسها علينا فرضا ، وكذلك لاحظوا أن ليس ثمة معيار للحكم ، ولبث

هذا أضعف موضع فى المذهب الرواقى • ولقد قدم الرواقيون اضافات هامة الى دراسة القياس بسبب رغبتهم فى أن يجعلوا أدلتهم كاملة ، ولما كانوا تجريبيين ومهتمين أساسا بالأفعال الأخلاقية الفعلية كرسوا أنفسهم للقياس الشرطى الاتصالى والانفصالى الذى قاموا بتصنيفه كما كان **ارسطو** قد قام بتصنيف القياس الحملى ؛ ولما كانوا يعتقدون أن الكلام فكر فى هيئة صوت وأن الألفاظ تصدر عن طبيعة الأشياء فقد شغلوا أنفسهم بعلم الصرف ـ والى درجة كبيرة من الاهتمام ـ بدراسة النحو الذى يعزى الكثير من تقدمه الى المذهب الرواقى • وعندهم أن الحكيم الذى كان كاملا فى جميع الميادين هو كذلك الخطيب الكامل الذى يركز على الحق والدقة ويحيد عن الحيل العاطفية •

واغلب مكونات المذهب الرواقى ليست بالمكونات الأصلية ، بيد أنه فى محاولتهم توحيد الكثير من التفكير ألفلسفى السابق ، بما فى ذلك نظريات غير متوائمة فى الظاهر ، فى مذهب جامع ، نتج شىء جديد • نعم ان كلا الدافعين : الدافع الى الشمولية والدافع الى الوحدة الداخلية والتماسك ، قد أنتجا محصولا كبيرا من المفارقات، ومع أن الرواقيين قد استغلوا هذه المفارقات ـ جريا على الطريقة السقراطية ـ لأغراضهم التعليمية الا أنها بقيت قائمة فى مذهبهم ؛ ولم يكن اصرارهم على مقدرة الناس جميعا لأن يحققوا سعادتهم فى كون مملوء كله بالنعم ، برغم اعترافهم بأن العالم ملىء بضروب الشقاء الانسانى ، أقول ان ذلك لم يكن بأهون متناقضاتهم ؛ ففى تاريخ المدرسة أن الحكيم كان يميل دائما نحو الاقتراب من المثل الأعلى ، ولكنه كان يظل دائما مثاليا من الوجهة العملية ، ذلك لأن الانسان وان لم يولد كاملا الا أنه فى مقدوره أن يصبح كذلك • والواقع أنه فى الرواقية المتأخرة ابان عصر الامبراطورية عظم الاهتمام بالأخلاق العملية ، وربما كان هذا المزج بين الأخلاق العملية وبين المثل العليا النبيلة هو الذى جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعا وذيوعا لحوالى خمس أو ست مئات من السنين ، فلقد صمدت أمام كل من الهجوم المدمر الذى شنته عليها الأكاديمية الجديدة ، وأمام مذهب التلفيق من كل المذاهب ، وهو المذهب الذى أخذ به المتأخرون من الأكاديمية والمشائين • وعلى الرغم من أن أساس الرواقية الطبيعى واطارها العقلى كانا يونانيين ولا يمتان بصلة الى المسيحية ، فقد كانت هناك نقاط اتصال كثيرة بينهما فى الأخلاق حتى لقد قالوا عن سنيكا فيما بعد انه مسيحى متستر يراسل القديس بولس،كما ظهر ابكتيتوس فى منهاج التعليم المسيحى • وليس من السهل تتبع أى تأثير للمذهب الرواقى فى الفلسفة المتأخرة ؛ لكن هناك أوجه شبه بالرواقية يمكن ملاحظتها فى فلسفة سبينوزا •

روس ، سير وليم دافيد (١٨٧٧ ـ)

ولد فى بلدة تورسو فى مقاطعة كايثنس بأسكتلندا وكان رئيسا سابقا لكلية أوريل بجامعة أكسفورد؛ له شهرتان عالميتان متميزتان ، فهو أولا علامة أرسطى من المرتبة الأولى ، وطبعاته لكتب أرسطو فى «الميتافيزيقا» و «الطبيعيات» و «التحليلات» مع الشرح المفصل ومعالجة النصوص تعتبر من أكثر الأعمال أهمية عن ارسطو فى القرن العشرين • ويرجع اليه الفضل أكثر من أى فرد آخر فى صياغة **الأخلاق** الحدسية صياغة جديدة فى الزمن الحديث ؛ نعم كان **برتشارد** هو الروح المحرك فى احياء مذهب الحدس ، وهو المذهب القائل بأننا ندرك واجباتنا المختلفة ـ من حيث هى واجبات ـ ادراكا مباشرا دون أن نستمدها من أى مبدأ آخر كمبدأ المنفعة ؛ الا أن روس قدم أولا فى كتابه « الفعل الصواب والفعل الخير » ثم بعد ذلك فى محاضرات جيفورد التى جمعها فى « أساس الأخلاق » مذهب الحدس الذى كان سائدا فى جامعة اكسفورد فى الجزء الأول من القرن فى صيغته المذهبية الكاملة • فلئن كنا نستمد من برتشارد معظم التعاليم المميزة (لمذهب الحدس الأخلاقى) من ذلك مثلا المذهب



روسو، جان جاك (١٧١٢ - ١٧٧٨).

القائل بأن واجبنا هو أن نبدأ فى الفعل أكثر من أن ننجز نتيجة عملية بعينها ، كما أن من واجبنا كذلك أن نبدأ فى أداء الفعل الذى يبدو لنا من الناحية الذاتية على أن الفعل الذى هو واجبنا من الناحية الموضوعية ، الا أن بيان روس لهذا المذهب الأخلاقى نموذج للدقة والوضوح والاعتدال .

روسو ، جان جاك : (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) كاتب فرنسى ، قضى حياته متنقلا من بلد الى بلد ، ومن عقيدة الى عقيدة ، ومن عمل الى عمل ، ومن رفيقة الى رفيقة ، وغالبا ما كان فى صحة سيئة ، ودائما ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفى .

وتصور مقالاته الأولى الرجل الطبيعى على أنه مخلوق ذو غرائز خيرة وميول بسيطة قد أفسدته الحضارة وحرمته من السعادة وبخاصة حياة المدنية، والفوارق الطبقية ، والاستبداد الحكومى . كما مجدت روايته « الواز الجديدة » العاطفة والانفعال ضد ما شاع فى عصره من تحبيذ للعقل وضبط للنفس فكان انتشارها وتأثيرها مباشرين وواسعين، ولقد كانت روايته «اميل» التى ظهرت بعد ذلك ، وهى أعظم ما كتب فى التربية على الاطلاق ، أوسع تأثيرا وأدوم بقاء . وهى تذهب الى أن التربية يجب الا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ؛ كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الارشادات اللفظية ، بل من الأمثلة والخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هى الميدان الحقيقى للتعليم ، وأدواته هى الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات . ولا ينبغى أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وانما هو أن يتغلغل فى القلب الشعور بالهيبة والعبادة ، ذلك الشعور الذى يوحى بالله الذى هو وراء عقولنا . هذا وقد قدم روسو الى العالم فى كتابه « الاعترافات » الذى نشر بعد وفاته ، أول صورة كاملة الصراحة عن النفس البشرية فى كل الوانها المشرقة والمعتمة .

كان عمل روسو على جانب كبير من الأهمية التاريخية باعتباره أول هجوم للحركة الرومانسية على معقل المذهب العقلى الكلاسى فى القرن الثامن عشر ، بيد أن المؤلفات التى أشرنا اليها فيما سبق ليست مؤلفات فلسفية بالمعنى الضيق للكلمة ، فحقه فى أن يعد فيلسوفا يقوم على نظرياته فى الحكومة تلك النظريات التى نجدها (اذا استثنينا مقالاته الأولى) فى أعظم مؤلفاته وهو « العقد الاجتماعى » و « نظرات فى حكومة بولندا » . ولم يكن روسو مفكرا مذهبيا ، ولا حتى ممن يكتبون على نحو منظم مترابط ، بل جاءت كتابته مشحونة بالعاطفة مزدانة بالبلاغة ، ونظر الى المجتمع بومضات البرق كما نظر كارليل الى التاريخ .

ذهب روسو فى « العقد الاجتماعى » الى أن الحكومة لا يسوغها الا اذا ظلت السيادة فى يد الشعب ، فكل قانون لابد وأن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين . أما الديمقراطية النيابية فقد رفضها روسو ، ورأى أن ذلك النظام يعطى الأغلبية قوة مطلقة ، كما بذل عدة محاولات غير مقنعة لكى يشرح لماذا تجد الأقليات نفسها مضطرة الى الاذعان ، وهو يرفض أى تقييد على الأغلبية أو أية فكرة عن الحقوق الفردية . وتبين روسو أن مثل ذلك النظام مستحيل التطبيق الا فى الدول البالغة الصغر (وكان هنا شديد التأثر بأمثلة دولة المدينة اليونانية والكانتون فى سويسرا) ، وقد التمس العلاج لضعف مثل تلك الدول فى الحكومة الاتحادية لكنه لم يفكر فى ذلك الحل أبدا تفكيرا تفصيليا .

وتطبيق القوانين على الحالات الخاصة يترك ـ فى رأى روسو ـ الى طائفة من الناس أسماها « الحكومة » التى يختلف دستورها تبعا لحجم الدولة وتبعا للأوضاع المحلية الأخرى . وينبغى التخلص من كل أنواع الجمعيات داخل الدولة حتى لا يجد الفرد شيئا يتنافس مع الدولة على انتزاع الولاء منه .

وهنا كان تأثير روسو عميقا فى التاريخ الأوربى وبخاصة فى الثورة الفرنسية ، وما يزال كتابه سندا فى الدفاع عن الديمقراطية .

على أن روسو كان على دراية تامة بالاعتراضات التى توجه الى الديمقراطية المباشرة ، وحاول أن يواجه هذه الاعتراضات، فالاعتراض بأن الديمقراطية غير قادرة على مداومة النشاط التشريعي واجهه روسو فيما يبدو بالاعتقاد بأن القوانين يمكن أن تكون قليلة وعامة ، وأن كثيرا مما نطلق عليه نحن اسم التشريع يمكن تركه الى « الحكومة » . وثمة اعتراض آخر وهو أن الشعب قد يكون غير ملم بالحقائق وقصير النظر ولا يصدر عن العقل ؛ وعلاج ذلك عند روسو هو « مشرع » يكون شبه مقدس يضع مشروعات التشريع ثم يقنع الجماعة بسنها فى قوانين .

وبينما كان روسو يصوغ هذه المسائل انتهى الى فكرته الرئيسية عن « الارادة العامة » و « ارادة الجميع » ؛ أما الأولى فهى ارادة طائفة من الناس تتجه نحو أغراضها المشتركة ، وأما الأخيرة فهى مجرد حشد من الارادات الفردية الأنانية الخاصة . ولهذه الفكرة وجهان منفصلان لكل منهما تأثير أكثر دهاء وأطول بقاء من النتائج الثورية الظاهرة التى تترتب على نظرية السيادة الشعبية المباشرة .

أولهما الرأى القائل بأن الدولة شخص ،وأن لها ارادة خاصة بها متميزة من ارادات مواطنيها الأفراد ومن حقها أن تجب هذه الارادات ؛ وقد كان هذا الرأى ارهاصا لعمل أكثر صعوبة واثارة للاختلافات وهو خاص بالشخصية المعنوية وعلم نفس الجماعة ، ومن الواضح أنه قد يؤدى الى النزعة الوطنية بما يكتنفها من روح صوفية وبما تقتضيه من حقوق لا حد لها فى ولاء الأفراد لها .

وثانيهما هو الرأى القائل بأن «الارادة العامة» معصومة من الخطأ فلا نستطيع أن نعد أى قانون تعبيرا عنها ما لم يكن ذلك القانون بحق فى الصالح العام ؛ وبذلك تصبح « الارادة العامة » فكرة مثلى، كل ما تستطيعه القوانين الفعلية ازاءها هو أن تدنو من تحقيقها ؛ فلئن كانت الديمقراطية المباشرة تجد ما يبررها فى الحجة القائلة بأنه اذا كان الشعب هو الذى يسن لنفسه القوانين التى يعيش فى ظلها فلن يفقد شيئا من حريته ، فان ما يبرر « الارادة العامة » هو الحجة القائلة بأنها موجهة الى الصالح العام الذى هو خير لى أنا (أو على الأقل هو الصالح الذى أكون ملزما أخلاقيا بأن أهدف اليه) . فليس القانون أمرا يفرض علينا من الخارج ويصان بالقوة ، ولكنه صوت نفسى الأخلاقية السامية الصادقة ؛ وعلى ذلك فان الالتزام السياسى يمكن أن يكون (مثل عبادة الله) « حرية كاملة » .

ولكن ذلك لا يبين لنا لماذا تكون الديمقراطية ضرورة لنا ؛ فكما قال **سبينوزا** «اذا كانت القوانين صالحة فلا يهم من ذا الذى سنها » وهو رأى مهد الطريق الى نظريات كل من **كانت وهيجل** تلك النظريات التى جعلت الحرية والواجب شيئا واحدا، وجعلت القوانين والحق والعدالة شيئا واحدا ، مما أدى الى تمجيد الدولة من حيث أنها التعبير الأعلى عن الأخلاقية .

ولم يميز روسو تمييزا واضحا ، ولا هو وفق توفيقا ناجحا بين هذه الخيوط المختلفة ، وبذلك كان عمله هاما باعتباره منبعا للأفكار لا باعتباره نسقا من البراهين .

رويس،جوزيا : (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) ولد فى كاليفورنيا، وهو أهم الناطقين بلسان **المذهب المثالى** فى أمريكا ابان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى . وهو غزير الانتاج ، وقد كتب فى أسلوب دعا **سانتيانا** الى أن يصف مؤلفاته بأنها « كالنهر ابان فيضانه » ، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن « بعض المبادىء

الواضحة والممكنات الأولية قد طفت • • تارة تظهر وجها وتارة تظهر وجها آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر ابان فيضانه » • ولسوف نقصر أنفسنا على وصف اثنتين من هذه « الشظايا » •

اما أولاهما فيجوز أن نسميها « بمبدأ عمومية التطبيق » ، ذلك لأن رويس كان يتطلب دائما من أية فلسفة أن تكون قابلة للتطبيق على نفسها ، أعنى أن تكون صورة العالم التى تعبر عنها هذه الفلسفة بحيث تبرر وجودها نفسه تبريرا متسقا • وبهذا السلاح أراد رويس أن يعيب جميع الفلسفات المغايرة لصيغته الخاصة **بالمذهب المثالى** ، وبطريقة أكثر عنفا فى حالة مذهب التطور **والمذهب البرجماتى** • ويذهب فى أحد أدلته القوية التى يقيمها تأييدا لمذهبه فى المثالية الى أنه هو وحده المذهب الذى يفى بما يتطلبه هذا المبدأ من انطباق الفلسفة على نفسها •

و « الشظية » الثانية هى مبدأ المثالية ذاته ، فلقد أكد رويس أن كل شىء ، « كل شىء » بالمعنى الحرفى لهاتين الكلمتين ، له كلا الجانبين : جانب «الذات » وجانب « الماهية » ، وباختصار أننا نستطيع أن نقول عن أى شىء كائنا ما كان انه اما « موجود » واما أن « طبيعته » هى كذا • وفكرة رويس هى أنه ليس ثمة فلسفة تقنع اذا كانت مرغمة على أن تؤكد مجرد « الوجود » فى مقابل عجزها عن تعيين « ماهية » ذلك الموجود ، فماهية أى شىء ان هى الا « معنى » ذلك الشىء • ويتبع ذلك عند رويس أن لب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى ؛ ويقول رويس ان هناك نمطين من المعنى : خارجيا وداخليا ،فالمعنى الخارجى لأى شىء هو فى العلاقات التى تربط بينه وبين سائر الأشياء • ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية ، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التى تربط الشىء بسواه هى التى تؤلف معناه الخارجى ؛ وان فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحا عندما يقول بأن معنى الشىء الخارجى يعتمد كلية على معناه الداخلى ، أى أن العلاقة التى تربط الشىء بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف علىطبيعة الشىء نفسها، فما هو ــ اذن ــ معنى الشىء الداخلى ؟ واجابة رويس هى أن معنى الشىء الداخلى يتألف من الطريقة الخاصة التى بها « يجسد الهدف » ، فاذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدى ، مضى رويس يناقش فى اسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها ، ويبين أن الماهية الداخلية لأى شىء من الأشياء عقلية ، وتلك هى ترجمة رويس للمذهب المثالى •

فاذا كان كل شىء (بما فى ذلك الباطل والوهمى) يجسد الغرض ، فما هو معيار الصدق أو الحقيقة ؟ واجابة رويس هى أن المعيار الذى نختبر به الحقيقة هو أن نرى هل الهدف الذى نحن بصدده يتلاءم مع «مجموع ما يتصوره العقل» من أهداف للانسانية كلها ، فى الماضى والحاضر والمستقبل • وعلى ذلك فان « المطلق » عند رويس ــ أعنى«الحق الأقصى» عنده ــ هو مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للانسانية كلها ؛ ولما كان رويس على علم بأن النزعة المطلقة على أيدى الألمان قد أدت الى النزعة المضادة للفردية فى السياسة ، كرس كثيرا من الجهد للدفاع عن الديمقراطية الفردية الأمريكية ، وذهب الى أن مثل هذا الدفاع يحتاج الى اقامة البرهان على حقيقة أشياء ثلاثة : الزمن والشر والحرية • وكون رويس يتمتع بعقل منطقى علىجانب كبير من الحدة (فلم تكن اسهاماته فى المنطق الرياضى عديمة الأهمية) انما يتضح بوجه خاص فى معالجته لهذه « البراهين » •

هذا ولابد من اضافة القول بأنجهود رويس لتفسير تعاليم الدين المسيحى ــ على أساس فلسفته ومن زاوية فهمه الخاص لدلالة العلم الطبيعى ــ كان لها تأثير كبير على رجال اللاهوت فى ذلك العصر•

رياضة : كانت الرياضة دائما موضع اهتمام شديد من الفلاسفة،لا من حيث موضعها الخاص بها فحسب ، بل من حيث أهميتها الحاسمة بالنسبة لمشـكلة طبيعة وحـدود المعرفة التى يمكن أن يكتسبها العـقل الانسـانى عن طريق التـدليل الخالص دون استعانة بالملاحظة أو التجربة • وليس من شك أننا لم نصل الى حقائق مثل ٢ + ٢ = ٤ الا فى مجرى الخبرة ، غير أن هذه ليست حقيقة تجريبية بالقدر الذى تكون به حقيقة مثل : اذا وضعنا قطرتين من الماء فوق قطرتين آخريين من الماء كان الناتج بركة ماء صـغيرة • فلئن كانت المعرفة الرياضية مشروطة بالخبرة ، فانها ليست قائمة على الخبرة ؛ فلسنا بحاجة الى ارسال بعثات الى أفريقيا لنتحقق من أن ٢ + ٢ = ٤ صحيحة هناك أيضا • وهكذا تبدو المعرفة الرياضية حالة من حالات المعـرفة العقلية الخالصة التى تكتسب بالتفكير وحـده وتكون مسـتقلة عن التحقيق التجـريبى ، فهى ما تسمى بالمصطلح الفلسفى معرفة **قبلية** • وعلى هـــذا تبدو الرياضة تفنيدا للدعوى التجريبية القائلة بأن كل معرفة انما تقوم على الخبرة الحسية ، فهى مثل مضاد لا سبيل الى دحضه حتى أن من التجريبين جميعا لم يجرؤ أحد غير **جون ستيوارت مل** وحده على محاولة انكاره بأن زعم أن الحقائق الرياضية ليست فى حقيقتها سوى تعميمات تجريبية متينة الأساس •

غير أن الرياضة تعد تحديا للفلسفة بطريقة أخرى ، اذ أن اكتشاف الموضوع الذى تدور حوله الرياضة مشكلة من أصعب المشكلات ؛ فما هـو الرقم ٢ وما معنى اضافة ٢ الى ٢ ، لأن الرقم اثنين ليس بالتأكيد شيئا فيزيقيا ، والاضـــافة ها هنا ليست وضع شىء فوق شىء آخر كما نضع بيضتين فوق بيضتين ؟ وتقـوم المشـكلة أيضا بالنسبة للهندسة ، اذ لو فهمت النظرية القائلة بأن الزوايا الداخلية فى المثلث تساوى زاويتين قائمتين على أنها تشير الى زوايا مرسومة على الورق ، لكاد يكون يقينا أنها كاذبة ؛ فما هى المثلثات والمستطيلات والخطوط والنقط التى تتحدث عنها الهندسة ؟

وليس غريبا حين نتأمل تلك الصعوبات أن نجـــد **افلاطون** ـ أول فيلسوف رياضى عظيم ـ ينظر الى الرياضة باعتبارها المثل الأعلى لمعرفتنا عالما يتجاوز الحس قوامه كائنات معقولة لا يدركها غير العقل وحــده ، كما أنه ليس غريبا أن يقبل **رسل** ـ فى بداية حياته الفلسفية ـ موقفا مماثلا (لموقف أفلاطون) من حيث الجوهر • غير أن مثل هذا الرأى ليس مما يروق للذوق الفطرى السليم ، وينبغى بالتأكيد على الفيلسوف التجريبى أن يجد بديلا عنه • وأشهر محاولة لايجاد بديل له فى تاريخ الفلسفة قبل نهاية القرن التاسع عشر هى محاولة كانت ، ذلك أن مشكلة الرياضة كانت بالنسبة اليه مشكلة أساسية ، وعلى القارىء أن يرجع الى المقالة الواردة فى هـــذه الموسوعة عن كانت اذا شاء الاطلاع على عرض لآرائه ، اذ أن هذه الآراء لا يمكن أن تذكر الا فى سياق موقفه كله •

وفى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وضع كل من **فريجه** فى ألمانيا أولا ، ثم رســـل بعد ذلك مستقلا عنـــه فى انجلترا ، أشهر نظرية فى الرياضة الحديثة ، وهى التى يطلق عليها عادة اسم «نظرية المنطق الرياضى» • ورأيهما ـ باختصار ـ هو أن الحدود الرياضية مثل العدد والجمع وما شاكلهما يمكن تعريفها فى حدود منطقية خالصة ، وأنه من الممكن استنباط النظريات الرياضية من البديهيات المنطقية البحتة ؛ فالرياضـــة اذن امتداد **للمنطق** • وسنحاول الآن عرض تخطيط موجز لهذه النظرية •

نجح الرياضى الايطالى ـ بيـانو فى أواخر القرن التاسع عشر فى اثبات أن حساب الأعداد الأصلية المتناهية يمكن اشتقاقه من خمس قضايا أولية أو بديهيات ، وثلاثة حدود لامعرفة هى : الصفر والعدد ، « وتال لكذا » • ومن الواضح

الآن أن الرياضة لا يمكن أن تكون استمرارا للمنطق الا اذا أمكن تعريف حدود الرياضة كلها بحدود المنطق ، وهذا معناه أنه على رسل وفريجه اللذين أقاما عملهما على ما جاء به بيانو ، تعريف « الصفر » و « العدد » و « تال لكذا » على أساس منطقي • وقد زعما انهما قاما بهذه المهمة فى نجاح : فريجه فى كتابه « أسس الحساب » (١٨٨٤) ، وهو رائعة من روائع الكتابة الفلسفية تتميز بانها ليست طويلة جدا وليست عسيرة جدا ؛ ورسل فى كتابه « أصول الرياضة » (١٩٠٣) • والمصطلحات الرئيسية التى استخدمها رسل فى تعريفه هى : « الفئة » ، و « ينتمى الى فئة » ، و « التشابه » ، وهكذا عرف العدد عامة بانه : « فئة الفئات التى تشبه فئة بعينها » ، ولا نستطيع الآن أن نخوض فى تفضيلات فنية ، والنقطة الرئيسية التى يجب ادراكها هى أن تعريفات المصطلحات الرئيسية فى الرياضة قد وضعت بحيث يمكن اعادة كتابة أية قضية رياضية دون الاشارة الى الأعداد التى حلت محلها الاشارة الى الفئات ، وعضوية الفئات ، والعلاقات بين الفئات • وما من أحد يستطيع أن ينكر أن فكرة الفئة تنتمى الى المنطق •

ولكن اذا كان لابد من التوحيد بين الرياضة والمنطق ، فلا ينبغى أن نكون قادرين فحسب على رد مصطلح الرياضة الى مصطلح المنطق ، بل ينبغى أيضا أن يكون فى مقدورنا استنباط بديهيات بيانو الخمس ـ أو أى شىء آخر ناخذه على أنه مجموعة من بديهيات الرياضة ـ من البديهيات المنطقية البحتة • وقد قام بهذه المهمة الجبارة فريجه فى كتابه « أسس الحساب » ، **وهوايتهد ورسل** فى كتابهما « برنكيبيا ماثماتكا » ، وهو أشهر كتاب فى المنطق منذ «تحليلات» **ارسطو** • وقد يزعم كثير من الفلاسفة أن هوايتهد ورسل قد نجحا جوهريا فى هذا المشروع ، وقد يرون أن النظرية المنطقية للرياضة قد استقرت ؛ ويزعمون أن الرياضة كلها قد ثبت أنها ليست غير توسع فى طائفة من البديهيات المنطقية التى ليست بحاجة الى اثبات لخلوها من المضمون •

ويرد خصوم دعوى المنطق الرياضى بانه ليست كل البديهيات المطلوبة خالية من المضمون الى هذا الحد • والصعوبات المتعلقة ببديهية الاختيار وبديهية الرد فنية الى الحد الذى لا يسمح بتفسير موجز ، بيد أننا نستطيع أن نعرض بايجاز « البديهية اللانهائية » • ان تعريف رسل للعدد معناه أننا حين نتحدث عن العدد ثلاثة فانما نتحدث عن الفئة التى تتألف من جميع الفئات ثلاثية الأعضاء ، وحين نتحدث عن العدد تسعة فانما نتحدث عن فئة الفئات ذات تسعة الأعضاء ، وهلم جرا • ولكن اذا لم يتضمن الكون غير ثمانية أشياء فحسب ، فان فئة الفئات التساعية الأعضاء ستكون فارغة ، فهى اذن فئة فارغة ، وكذلك بالنسبة لجميع الأعداد التى تزيد على ثمانية ، بحيث تصبح كافة الأعداد التى تزيد على ثمانية مساوية بعضها لبعض ومساوية أيضا للصفر ، وهذا قول غير معقول • ولكى يتحاشى رسل وهوايتهد الوصول الى مرحلة من مراحل تسلسل الأعداد الصحيحة المتناهية التى تصبح فيها تلك الأعداد جميعا مساوية للصفر ، أدخلا بديهية اللانهاية وهى التى تقول فى الواقع ان هناك عددا لامتناهيا من الأشياء فى الكون ، بيد أن هذه البديهية ليست صادقة صدقا بينا ، واذا كانت صادقة ، فانه ليس من الواضح أنها حقيقة منطقية • فهل يمكن التغلب على هذه الصعوبات دون التخلى عن دعوى المنطق الرياضى ؟ هذه مسألة ما زالت مفتوحة للبحث •

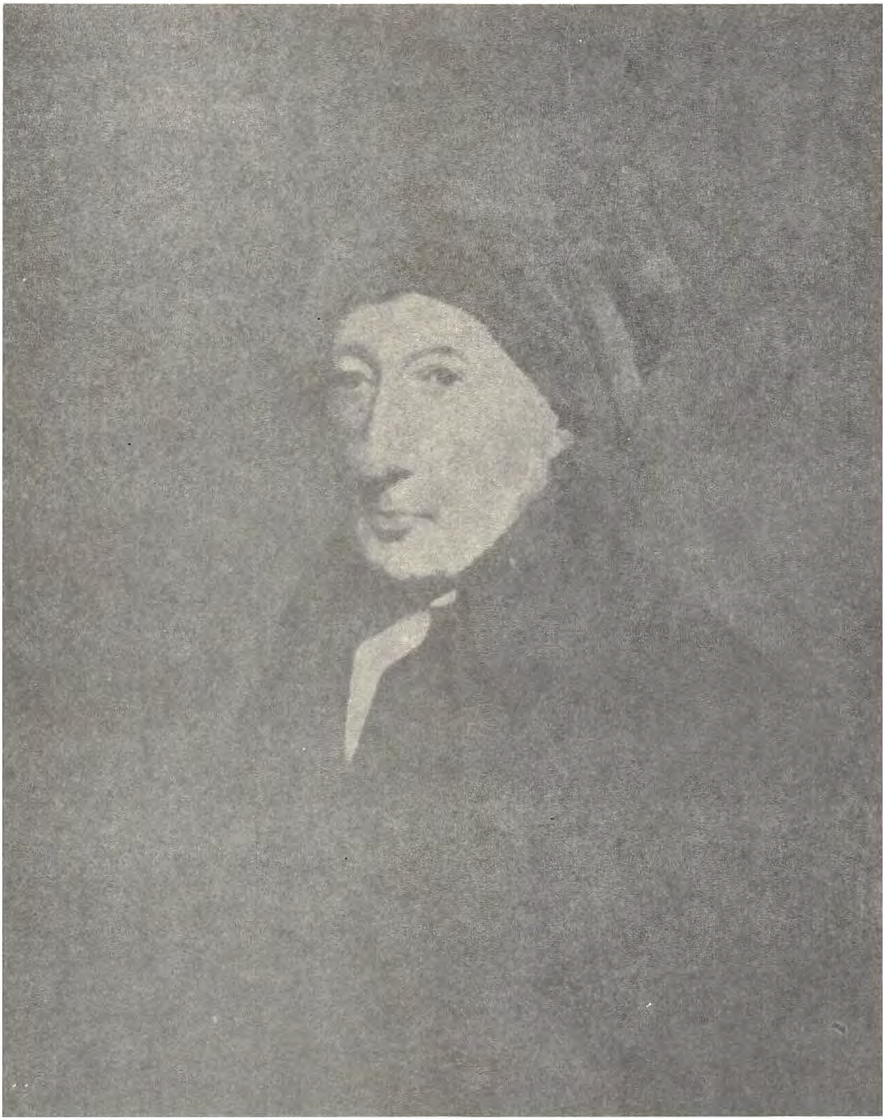
وافضل النظريات البديلة المعروفة هى النظرية الصورية ، وهذه النظرية ـ كما وضعها أشهر أنصارها هلبرت ـ مؤداها أنه ينبغى النظر الى الرياضة باعتبارها حسابا مجردا حدوده التى هى الأعداد لا يوضع لها أى تعريف أكثر من كونها أشياء تتمشى مع البديهيات ، والشىء

الأساسى فى الرياضة هو الاتساق الذاتى ، وهى صفة صورية خالصة • ويزعم نقاد هذا الرأى أنه ينبغى اعطاء المصطلحات الرياضية أكثر من هذا المعنى الصورى الخالص اذا كان لابد للرياضة من أن تكون تطبيقية ـ ومن الواضح أن هذا ممكن، بل حتى داخل نطاق الرياضة نحتاج الى أن نقول أشياء مثل أن للعدد أربعة اثنين من الجذور التربيعية ، وهنا يجب أن تعطى كلمة « اثنين » أكثر من معنى صورى •

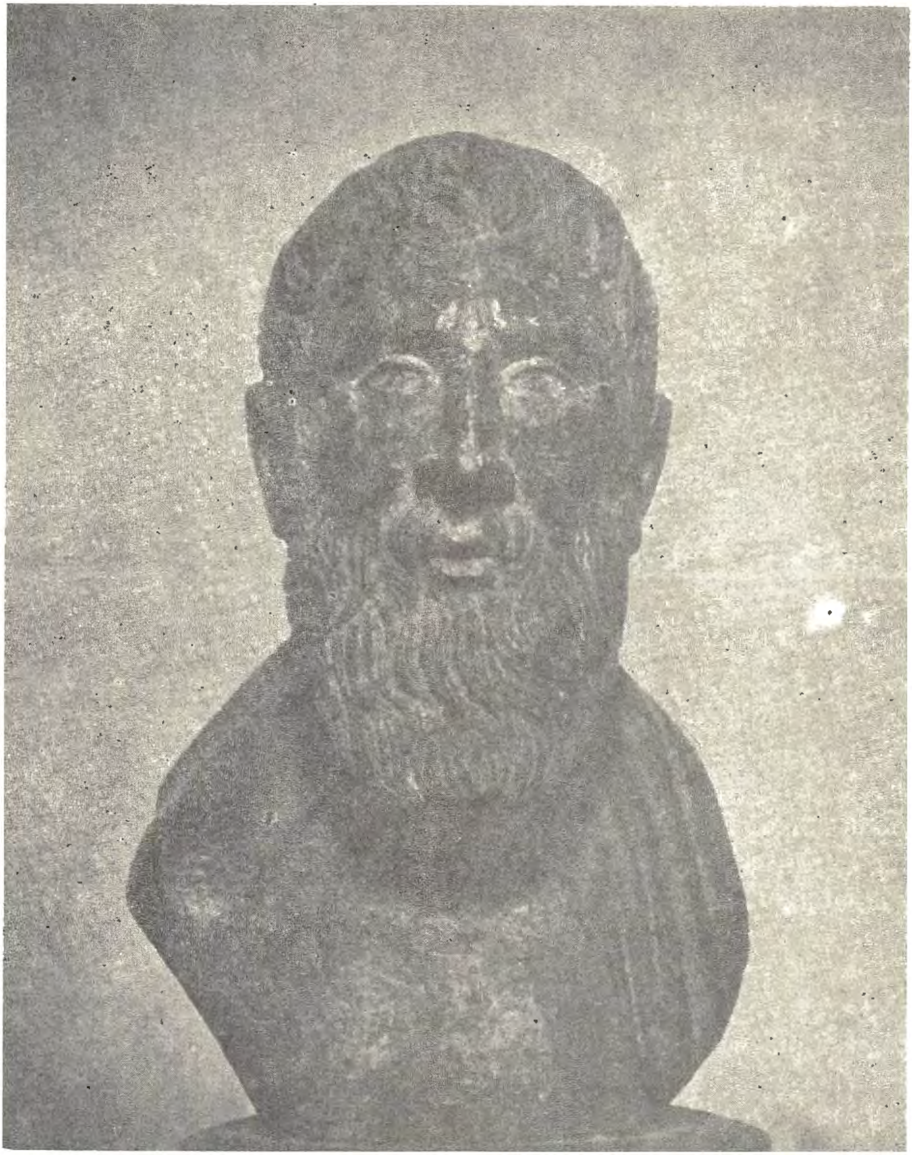
وليس ثمة اجابة متفق عليها بصدد المشكلات الرئيسية الخاصة بطبيعة الرياضة ؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف يزداد الاحتمال كلما تقدم العمل على أنه من الممكن اعطاء تفسير للرياضة بحيث لا يتطلب منا ـ فى الوقت الذى نقبل فيه ما لها من طابع قبلى ـ أن نوافق على نظرة أفلاطونية تنطوى على بصيرة عقلية ثاقبة تنفذ الى عالم من الماهيات السرمدية التى تكون موضوعا للبحث الرياضى •

ريد ، توماس : (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) مبتدع الفلسفة التى تتميز بكونها فلسفة اسكتلندية ، وهى فلسفة الادراك الفطرى ، وكان هو نفسه اسكتلنديا ، تعلم فى جامعة ابردين ثم عين أستاذا بهذه الجامعة أولا ثم بجامعة جلاسجو حيث خلف آدم سميث • كان ريد مثله فى ذلك مثل **كانت** قد حفزه الى موقفه الفلسفى المبتكر قراءته لمؤلفات **هيوم** معاصرة وصديقة الشخصى ، وبدا له أن النتائج الشكية التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لابد من قبولها اذا ماسلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم • وكانت نقطة البداية هذه هى نظرية الأفكار ، وهى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات العقل البشرى المباشرة ـ سواء كانت فى الفكر أو فى الادراك الحسى ـ انما هى كيانات ذهنية ذات خصائص مميزة تسمى بالأفكار ، وفى رأى ريد أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين ومنهم على سبيل المثال **ديكارت ولوك وباركلى وهيوم** وذلك على الرغم من أن هيوم وحده الذى استخرج من هذه المقدمات النتيجة الشكية التى أدت اليها تأدية صحيحة ، فهيوم هو وحده الذى اتخذ الموقف الصارم القائل بأننا اذا ما اقتصرنا فقط على كسب الأفكار المنفصلة غير المترابطة فانه لا يمكننا أن نحصل على معرفة مترابطة تجاوز نطاق تلك الأفكار • لكن نتائج هيوم التى أمعنت فى الشك كانت مما يتعذر قبوله ، اذ لم يكن فى وسع أحد أن يتشبث بها من أول الأمر الى آخره ، ولذلك ينبغى أن تنبذ المقدمات الأساسية ومنها نظرية الأفكار لأن ما يؤدى عن طريق الاستدلال الصحيح الى ما هو باطل لابد أن يكون باطلا ، وعلى ذلك هاجم ريد فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » نظرية الأفكار على أنها لا هى نظرية واضحة وضوحا حدسيا ، ولا هى فرض موفق فى مساعدتنا على تفسير ما قد جاءت النظرية لتفسيره •

أودع ريد نظريته الخاصة فى المعرفة كتابه « مقالات فى قوى الانسان العقلية » وهو أشهر كتبه وفيه يعرض دراسة واقعية ، ولكنها ليست عقلية ولا تأملية على الاطلاق ، لموضوعات الادراك الحسى والذاكرة والادراك العقلى لتحل محل نظرية الأفكار • فهو يقول ان الادراك الفطرى هو « تلك الدرجة من الحكم المشتركة بين الناس الذين نستطيع أن نجادلهم وأن نبادلهم العمليات التجارية » ولكن ريد اعتقد أن « كل معرفة وكل علم يجب أن يقام على مبادىء واضحة بذاتها وأن كل من لديه ادراك فطرى يستطيع أن يكون حكما يعتد بحكمة بازاء مثل هذه المبادىء اذا ما أدركها بعقله ادراكا واضحا » • والمبادىء الأولى قد تكون ضرورية ـ كما فى الرياضيات ـ أو عرضية ، ويقدم لنا ريد قائمة بمبادىء الادراك الفطرى فى مجال المبادىء العرضية ، وهى قائمة شديدة الشبه بتلك القائمة التى قدمها **ج • ا • مور** فى مقاله « دفاع عن الادراك الفطرى » ، وهى تشتمل على (١) : « وجود كل شىء أكون شاعرا به » (٢) :



ريد، توماس (١٧١٠ - ١٧٩٦).



زينون الأكتيومى (ح ٣٣٢ - ٢٦٢ ق.م).

« ان الأفكار التى أكون شاعرا بها هى أفكار الكائن الذى أسميه نفسى وعقلى وشخصى » (٣) : « أن تلك الأشياء التى أتذكرها بوضوح قد حدثت فعلا » (٤) : « هويتنا الذاتية ووجودنا المستمر » (٥) : « أن تلك الأشياء التى ندركها ادراكا واضحا عن طريق حواسنا هى موجودة فعلا ، وهى موجودة على نحو ما ندركها » • فاذا ما شك أحد فى هذه المبادىء كان ـ بمقدار شكه هذا ـ غير قادر على اقامة علاقة عقلية مع غيره من الناس ، وان هؤلاء الفلاسفة من أمثال هيوم الذين يزعمون الشك فيها لايفعلون ذلك باطراد واخلاص• ويوجه ريد هجومه على مذهب الشك بطريقة شديدة الشبه بتلك التى يستخدمها المدافعون عن الادراك الفطرى فى العصر الحديث • وعمل ريد النقدى واضح وحاد فى جميع الحالات ، ولو أن آراءه الايجابية الخالصة لا تنبعث من كتاباته بمثل الوضوح الذى تظهر به مواضع التناقض ومواضع النقص التى يشير اليها عند كل من لوك وباركلى •

(ز)

زينون الأكتيومى : ولد فى كتيوم من أعمال قبرص (حوالى ٣٣٣ ـ ٢٦٢ قبل الميلاد) ، فيلسوف يونانى ومؤسس المدرسة **الرواقية** التى استمدت اسمها من الرواق (البهو ذى الأعمدة) حيث كان زينون يلقى دروسه ، ذهب الى أثينا فى عام ٣١٢ ـ ١١ فاستمع الى دروس بوليمون رئيس الأكاديمية ، ودرس الجدل على يدى ستيلبون وديودورس التابعين لمدرسة ميغارا ولكنه كان شديد التأثر باقريطس **الكلبى** ، أما **اقريسيبوس** وهو الرئيس الثالث للمدرسة الكلبية فقد كانت غزارة انتاجه العظيمة وسلطانه النافذ ، سببا فى صعوبة تسلل تعاليم هذه المدرسة الى زينون ، بيد أنه ليس ثمة شك فى أن النظريات الأساسية وعلى الأقل مجمل المذهب انما تعزى الى المؤسس • نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية فى المذهب الكلبى وهى الخاصة بالاكتفاء الذاتى للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى فى مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع أقسام الفلسفة • والى جانب المعلمين الذين سبق ذكرهم كان **سقراط** (على الأغلب بسبب أعمال **أنتيستانس**)، كما كانت الأخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر فى تفكير زينون • ولقد رفض زينون دعوة الملك انتيجونوس جوناتوس لزيارته فى مقدونيا ـ وكان من المعجبين به ـ ليكون ناصحا له فارسل اليه زينون تلميذه برسايوس • وتشير الوثائق القديمة الى أن زينون كان من أصل فينيقى ، وأن كثيرين من خلفائه جاءوا من الحافة الشرقية للعالم اليونانى ، لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، اذ أن الرواقية فى فكرها وروحها فلسفة هللينية •

زينون الايلى : فليسوف يونانى واحد اتباع **بارمنيدس** ، ازدهر فى اليونان حوالى ٤٥٠ قبل الميلاد ، الف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت الذى قال به بارمنيدس ، وذلك باظهار أن الكثرة والحركة تؤديان الى نتائج متناقضة من الناحية المنطقية ، وتقدم الفقرة (٣) حجة نموذجية ضد الكثرة مؤداها أنه : « (ا) اذا كانت هناك كثرة وجب أن تكون الكثرة الموجودة كما هى تماما بلا زيادة ولانقصان ، بيد أن الكثرة اذا بقيت كما هى فانها لابد أن تكون محدودة • (ب) اذا كانت هناك كثرة فان الأشياء الموجودة تكون لامتناهية ، ذلك لأنه توجد دائما أبدا أشياء أخرى تتوسط بين الأشياء الموجودة ، ثم أشياء أخرى بين هذه الأشياء المتوسطة ، وهكذا تكون الأشياء الموجودة لامتناهية » • واقام ضد الحركة أربع حجج متصل بعضها ببعض هى : الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر ، والصفوف المتحركة ؛ ففى الحجة الأولى مثلا برهن زينون على أنه من المستحيل علينا أن نعبر الملعب ذلك لأنه ينبغى علينا أولا أن نعبره الى منتصفه ، وأن نعبر قبل ذلك ربعه وهكذا الى ما لا نهاية ، وعلى ذلك تكون المسافة غير متناهية ؛ وهذه الحجج التى أقامها زينون ضد الحركة افترضت أن المكان يمكن أن ينقسم الى أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن

أن تكون متماثلة مع أجزاء الزمان . ولقد اعتقد **الفيثاغوريون** أن الأشياء مؤلفة من وحدات منفصلة، ويظن كثير من الباحثين أن زينون كان يهاجم بصفة خاصة ذلك النوع من الكثرة الذى قالوا به ، ومع ذلك فان حججه - فيما يبدو - يصح أن توجه الى المذاهب التعددية الأخرى بصفة عامة . وكثير من هذه الحجج كان ينطوى على مغالطة ، اذ كان زينون قد فاته أن مقدار المتوالية الهندسية اللامتناهية يكون لامتناهيا اذا كانت النسبة المشتركة أقل من (١) . انظر أيضا **الايليون والفلاسفة قبل سقراط.**

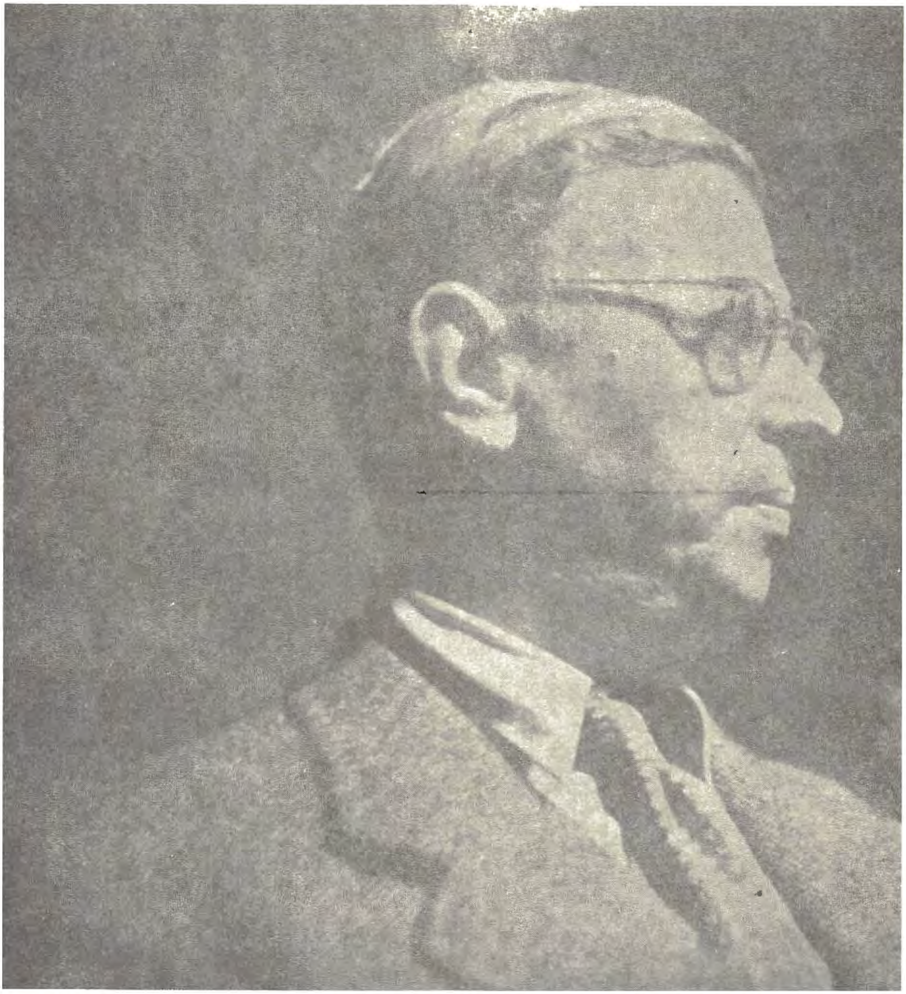
(س)

سارتر ، جان بول : (١٩٠٥ -) روائى وكاتب مسرحى وفليسوف فرنسى ، ولد فى باريس فى ٢١ يونيه ١٩٠٥ ، وهو مؤسس « مجلة العصور الحديثة » .

نشر كتابه الفلسفى الأساسى وهو « الوجود والعدم » فى عام ١٩٤٣ ، وعلى الرغم من أنه كتاب جد طويل الا أن المؤلف قد حدد مجاله تحديدا تاما ، وكتابه الرئيسى الثانى « الانسان » الذى يحتوى فى الواقع على آراء مؤلفة فى الأخلاق أعلن أنه وشيك الظهور منذ عام ١٩٥٥ ولكنه لم يظهر حتى الآن ، وكذلك مجلده الرابع والختامى لروايته التى تخيل فكرتها تخيلا مفصلا وهى المسماة « سبل الحرية » ، لم يعرض منه الا شذرات طويلة ظهرت فى مجلة « العصور الحديثة » . وتحتوى مؤلفاته المنشورة كذلك على دراسات فى التخيل وفى طبيعة الأدب ، كما تحتوى على قصص ومسرحيات .

اشتهر سارتر من حيث هو فيلسوف بأنه « وجودى » ، ويميل الشراح الى أن يجدوا أسلافه العقليين فى **هيجل وكيركجارد** ؛ على أنه مما يدعو الى البحث أنه أقرب الى فشته فى الروح منه الى أى من الأخرين ، اذ يعالج فكرة الحرية الانسانية فى بعض الأحيان بوسائل قريبة - بشكل يدعو الى الدهشة - من تلك الوسائل التى تطرف فيها فشته وتخلص فيها من كل أنواع التحديد التى كانت تقيد تأكيد **كانت** على كرامة الفعل الحر ومنزلته اللتين لا نظير لهما . وعند سارتر ، وهو فيلسوف ملحد ، أن الناس هم الذين يخلعون على العالم ما قد يوصف به من النظام والمعنى ، ويبدو أن سارتر قد تأثر فى بعض المواضع بصورة انسان مثل بروميثيوس فى عالم لا يوجد فيه زيوس يشده بأغلال الى الصخرة اللهم الا أوهامه التى لا يرضى عنها كل الرضى ، وواجب الفيلسوف بازاء ماينجم عن تلك الأوهام من نتائج تربكه وتضلله (وسارتر هنا يكتب على غرار ما يكتب القصصى الحق) ، واجب الفيلسوف هو أن يساعد الناس بوساطة الفكر على أن يحرروا أنفسهم . وهنا يمكن ادراك نوع من القرابة بين طريقة سارتر وبين التحليل النفسى كما يمارسه أصحابه ، ولكن هناك مواضيع أخرى يبدو سارتر فيها أنه يعتبر هذه الحرية شيئا مفزعا يتمثل فى العبء الذى تلقيه على عاتق الناس ، وأعنى به عبء اتخاذ القرارات التى تأتى مضادة لما هو واقع فى الخارج .

وان ما ينسجه سارتر من أنماط عقلية - نسجا يستمد خيوطه من فكرة الحرية - يوشك الا يكون ذا طراز ثابت ، فاحيانا تكون الحرية اسما لحالة من الاستقرار والشفافية فى الحياة تنفلت دائما من الانسان فى سلوكه الخلقى لكنها ما تنفك تغريه بالدنو منها ، وفى أحيان أخرى تكون فى الواقع بمثابة العنصر الجوهرى للوجود الانسانى المتميز ، وتكون على سبيل الافتراض قابلة للتطابق مع « حرية الامكانيات المفتوحة » التى دافع عن حقيقتها وأهميتها فى العصر الحديث الأخلاقيون البريطانيون من ذوى العقول الميتافيزيقية من أمثال ا . ا . **تيلر** . و س . ا . كامبل ، وتكون فى مواضع أخرى قريبة من اسم يراد به صفة تصف الحياة التى تتجلى بالضرورة فى أى مجتمع يكتب فيه أدب عظيم يستمتع به قارئوه ، وفى موضع آخر (كما يدل عليه ما قد أسلفناه) تجيء فكرة الحرية دالة على معنى ميتافيزيقى هو عدم انفلاق



سارتر، جان بول (١٩٠٥ -).

الكون الذى لا خالق له ، ولهذا فليس أمامه الا الجهد البشرى يستمد منـه أى طراز يتطرز به ، وفى لغة الميتافيزيقا التقليدية يكون معنى ذلك أن الناس أسباب أولية وليسوا أسبابا ثانوية ٠

ولئن انتمى عمل سارتر بمعنى من المعانى الى تقليد أولئك الذين وجدوا فى فـكرة الحرية المبهمة والمحيرة ولكنها باعثة عـلى النشـوة نقطة ابتداء فى البناء التأملى ، فقد تميز سارتر بلطافة الظلال التى تحمل قارئه على الاقتناع ، والتى اختصت بهـا تحـليلاته الاستبطانية للمـواقف الانسانية ٠ ولئن لم يبحث سارتر على الاطلاق بأسـلوب الفيـلسوف النقدى « علمنا بالعـقول الأخرى » فان عمله يكشف عن حساسية غير عادية لمتاهات الوعى البشرى التى تشتبك فيها الخيوط ٠ ويميل سـارتر دائما الى مذهب الأنا وحـدية (نظرية انحصار الذات فى نفسها) فهو يجد فى صـور العلاقات بين النـاس فى المجتمع ، وهى ما قدره مارسيل تقديرا عاليا ، مصادر تهدد كيان الشخصية الفردية اذ أنهـا تهيىء أمام الانسان فرص خداعه لنفسه وفرص التخفى وراء قناع ، وان مسحة من التشاؤم لتسرى فى مناقشة سارتر للعلاقات الانسانية ، وهى مسحة تبدو فى كل من رواياته وكتبه ٠ بيد أن دقة تحليلاته توضح فى أفضـل حالاتها الأسلوب الذى تبدو أحيانا معه المشكلات الفلسفية النقدية مثل مشكلة « علمنا بالعقول الأخـرى » كانما هى محلولة فى واقع الأمر ، وذلك عن طريق الوصف المستوعب المدعم ثم اعادة الوصف اعادة تستغرق مجال المشكلة التى تكون موضع البحث ٠

وكذلك حين يتعـرض سـارتر لموضـوع « فلسفة العقل » ترى دراساته فى الخيال وفى الأدب تساعد القارىء البريطانى المعاصر على تقدير الاضافة الحقيقية التى قدمها الكتاب من ذوى العقول المستقلة الذين يجرون على التقليد المثالى من أمثال ر ٠ ج ٠ **كولنجوود** ، الى مشكلات تلك الفلسفة ٠ وان مدى الأمثلة التى فى وسع سارتر أن يسوقها ليوسع من احساس القارىء بما يعنيه ذلك «العقل» الذى يتناوله تناولا فلسفيا ، ويعد سارتر بالنسبة الى أولئك الذى يرون أن عمل «فلاسفة العقل» عمل نقدى فى أسـاسـه ، يعد تصويبا قيما من شأنه أن يصحح الاتجاه الى التقليل من شأن الشخص الذى يتصدون لتحليل ميوله الذهنية وأفعاله واختياراته وتأملاته وأحزانه ، فيصورونه قـزما من قش ، فالجهود التى كثـيرا ما تكون عشـوائية والتى يبذلها الناس لكى يكونوا على وفاق مع وجودهم ، وهى الجهـود التى يعبر عنها سارتر فى مؤلفاته ويشهد عليها ، هى أحـد عناصر المشهد البشرى التى لا يمكن للفيلسوف التحليلى أن يغض عنها النظـر ٠ وعلى ذلك فان نشر سـارتر لـكتابه « الانسان » لابد أن يكون مترقبا بكل حماسة ٠

وسارتر من حيث هو روائى ينقصه على الجملة ذلك الامتياز الكبير الذى نجده على سبيل المثال عند البير كامى فى رواية «الطاعون» (على الرغم من أن شيئا مما كتبه كامى لم يسبر أغوار الملل التى وصلت اليها سيمون دى بوفوار فى «حكام الصين» ١٩٥٤) ، وتشهد رواية سارتر « سبل الحرية » باستغراقه العميق فى الأمور السياسية وخصوصا مسالة الشيوعية كما تبدت للمفكرين الفرنسيين ؛ وعلى الرغم من أن المفكرين الماركسيين قد نقدوا أساليب الوجوديين نقدا شديدا الا أن سارتر نفسه فى بداية العقد الحاضر انحاز لنقطة الارتكاز فى الحزب الشيوعى وظل ثابتا على العهد حتى انعقاد المؤتمر العشرين للحزب ووقوع المأسـاة المجرية فى عام ١٩٥٦ ، والى هذه الفترة يرجع اختلافه مع كامى ، كما يرجع شغف كامى بدراسته المتعة للثورة من حيث أنها ظاهرة انسانية (الثائر ١٩٥١). ولاقى اتجاه سارتر نقـدا حادا من زميل سابق ودارس مثقف للماركسـية وهـو م ٠ موريس ميرلوبونتى ، الذى عقب على تحليل سارتر الممتاز للأخـلاق الستالينية فى (الانسانية والفزع) ١٩٤٨ بمقال فى الجدل بعنوان « مغامرات الجدل » ١٩٥٥ ، وعلى الرغم من أنهـا استهدفت سـارتر استهدافا صريحا الا أن قيمتها أكبر من أن تكون سريعة الزوال من حيث هى اضافة فى فهم معنى الجدل ودوره فى النظرية الماركسية وتطبيقها ٠

ويبدو ازدواج موقف سارتر نحو الحزب الشيوعي ذا دلالة عندما نحاول أن نفهم فكره ، ففي تأييده لقضاياه أراد سارتر أن يحرر نفسه من خداع الذات « الايمان الردىء » الذى اعتقد أنه داء متمكن من الأحكام الأخلاقية التقليدية • وبالاضافة الى ما تقدم ، فانه على الرغم من أن الماركسية ـ اللينينية نظرية جبرية ، فان لينين الذى أظهر نفسه فى الخلاف ـ كالذى نشب مثلا حول معقولية فلسفة العلم الوضعية ـ أقول انه أظهر نفسه فى صورة المؤيد الذى لا يلين عن العقيدة الماركسية الا أنه كشف كذلك فى مجال العمل الثورى فى العقد الثانى من القرن ، كشف عن شيء من الامكانيات الهائلة للفعل الحر الذى وضعت خطته وتم انجازه بعزم وتصميم • وهاهنا اجتمعت صورة « بروميثيوس المنتصر » بقوتها الجذابة فضمت تلك القوة الى قوة الصورة الأخرى التى هى صورة الانسان الكادح المعذب اللامنتمي •

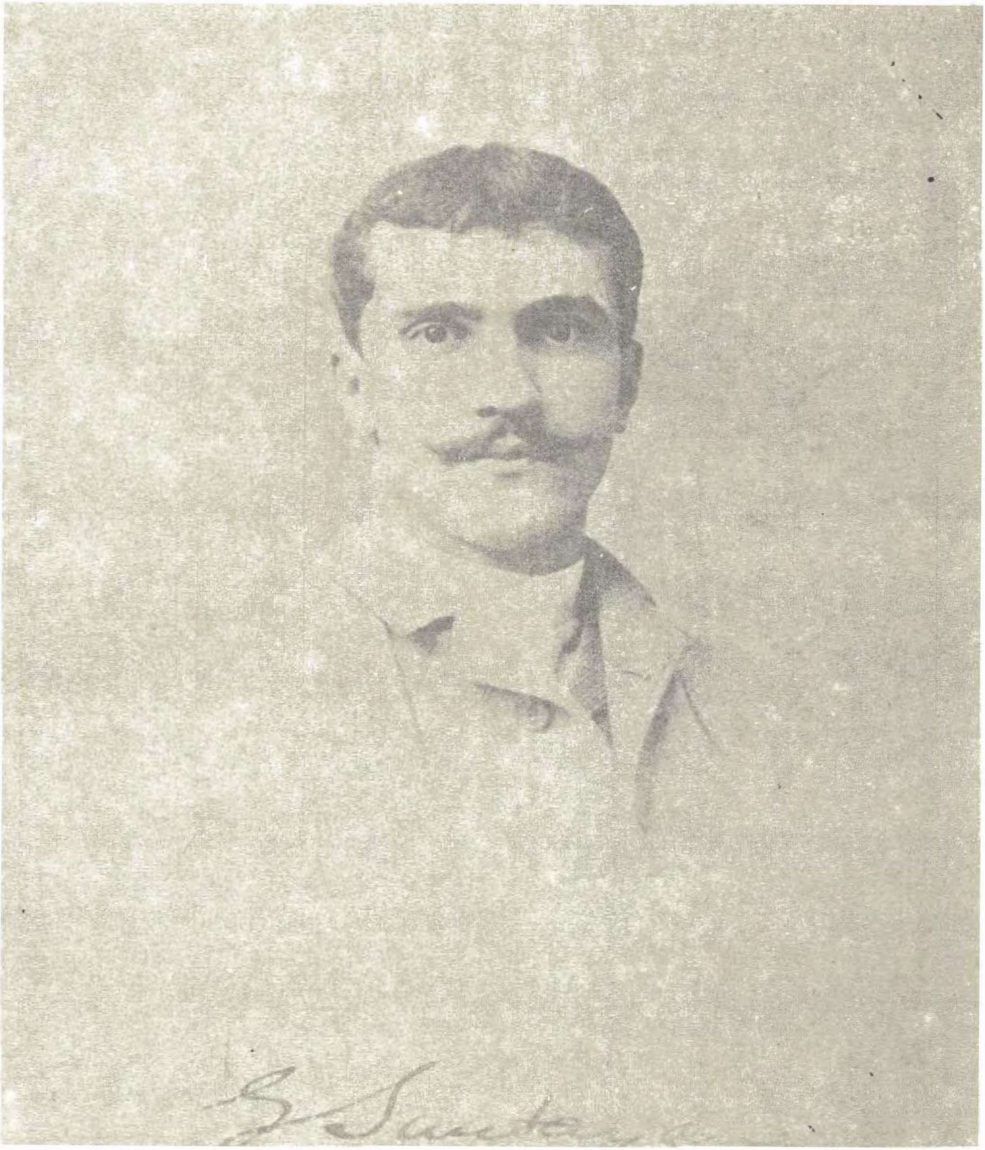
وان تقديرنا تقديرا عادلا لتأملات سارتر ، مع ذلك المزج العجيب عنده بين الاستبطان المتطرف وبين النفعية الصريحة ، وبين توكيده لحياة الفرد الباطنة وثقته ثقة عمياء فى امكانيات الابتكار الانساني فى تغيير صورة العالم ، أقول ان ذلك التقدير العادل يجب أن ينتظر حتى ينشر كتابه فى الأخلاق •

سانتيانا ، جورج : (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) ولد فى اسبانيا وذهب الى الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ١٨٧٢ ، وتعلم فى بوسطن ثم فى جامعة هارفارد • وعلى الرغم من اسهام سانتيانا فى تحرير كتاب « مقالات فى الواقعية النقدية » الا أن فلسفته تعارض فى أن تكون ممثلة لمدرسة واحدة •

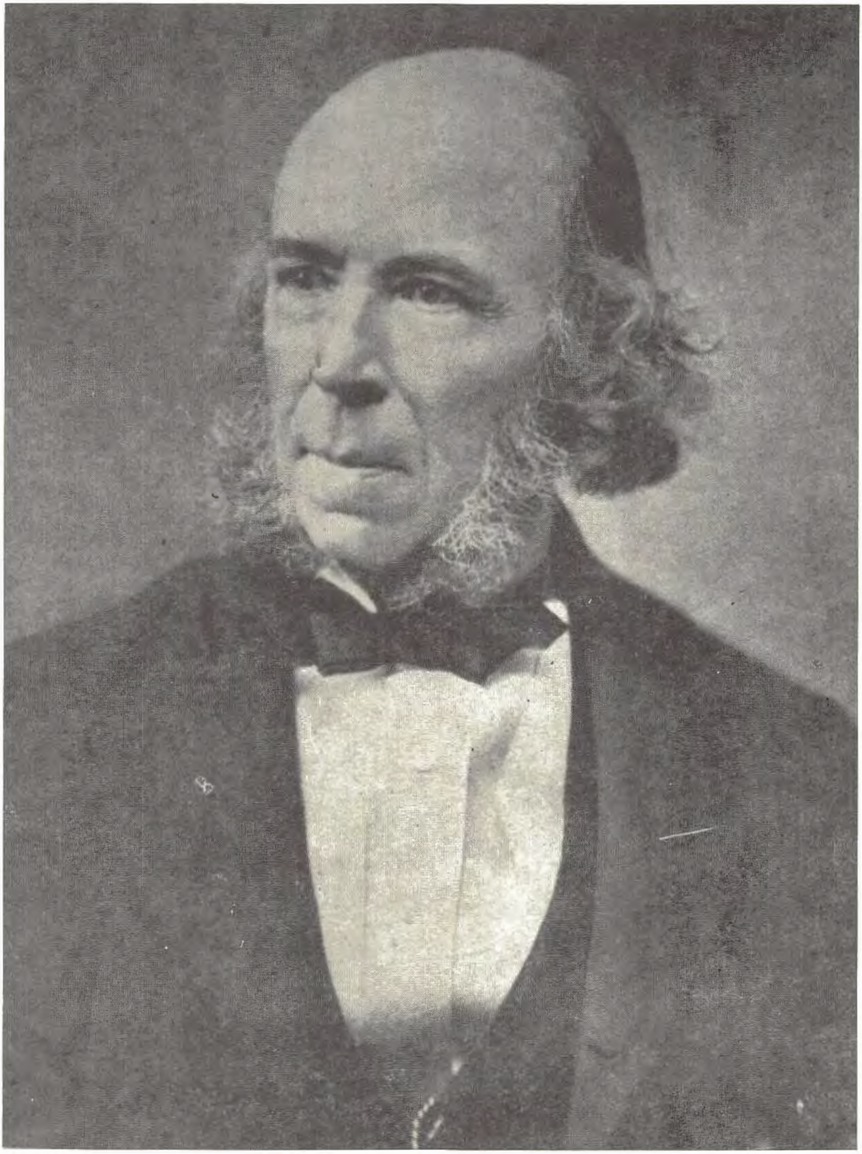
كان سانتيانا **شاكا** لا يهادن فى الشك ، ومع ذلك فان فلسفته فى أساسها عبارة عن صيغة متطرفة للنظرية الأفلاطونية عن الماهيات ، وهو باعتباره شاكا يؤكد أنه لا يمكن اقامة البرهان على وجود أى شيء من الأشياء ، وأن كل المعتقدات الخاصة بالوجود انما أقيمت على أساس من « الايمان الحيوانى » اللامعقول • ومع ذلك فهو باعتباره واقعيا أفلاطونيا يؤكد أن لدينا معرفة يقينية ثابتة وضعية عن عالم **الكليات** الموجودة وجودا حقيقيا وهى التى يسميها « ماهيات » ، أما القنطرة المفترضة بين هذين الجانبين من تفكير سانتيانا فهى الزعم بأن الماهيات (التى هى واقعية وغير واقعية فى آن) ليس لها وجود فى العالم الفعلى الخارجى •

ولقد استخدمت كلمة « واقعى » فى الفقرة السابقة بالمعنى **الأفلاطونى** ، على أنه يجب أن يضاف أن سانتيانا بوجه عام لم يستعمل الكلمة على هذا النحو ، « فلان يكون الشيء واقعيا » معناه عنده أن يكون موجودا فى المكان وفى الزمان • وهو يؤكد أن الحقيقة كلها مادية بهذا المعنى ولذلك تراه فى مخططه الميتافيزيقى يجعل « عالم المادة » هو الواقعى أساسا ، وتبعا لهذه الطريقة من الحديث تكون الماهيات عقلية فقط ، وهكذا يحاول سانتيانا بطريقة مبتكرة أن يجمع بين **الواقعية والمثالية** •

وهناك فى فلسفة سانتيانا اتحاد آخر غريب هو ذلك الذى يقيمه بين المذهب الطبيعى المتطرف وبين الرومانسية الجمالية المغرقة فى الحساسية • فعلى الرغم من أن سانتيانا بوجه عام يعد فيلسوفا أمريكيا ، الا أن مزاجه مزاج اسبانى وهو مزاج البحر المتوسط ولم يتجنس قط بالجنسية الأمريكية • ولقد حاول سانتيانا أن يكون « صارم الفكر » من الناحية العقلية ولكنه كان من الناحية العاطفية غاية فى « اللين » ، اما فكرته الأساسية فى الجماليات وهى أن الجمال شعور تجسم فى موضوع ، فقد مكنته من التعبير عن كلا الاتجاهين• واستطاع سانتيانا أن يوحد بين أغلظ وصف طبيعى لما يوجد فى المكان والزمان (حجارة النحت،



سانتيانا، جورج (١٨٦٣ - ١٩٥٢).



سبنسر، هربرت (١٨٢٠ - ١٩٠٣).

ولوحة التصوير ، والموجات الصوتية في الموسيقى) ، وبين أرهف تقييم للمضمون الفكرى فى العمل الفنى ، ولقد ساعده فى ذلك تمييزه الميتافيزيقى بين « واقعية » المادة و « مثالية » الماهية اذ كان هو نفسه شاعرا ذا موهبة عظيمة ، وكانت الخاصية الأدبية لنثره جد عالية بوجه عام .

وفى الدين أعلن سانتيانا مرارا مذهبه الطبيعى ومذهبه المادى مؤكدا أن جوهر الدين هو الأسطورة والشعر ، وعلى أية حال فقد كان سانتيانا من الناحية العاطفية تابعا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية تبعية لا تردد فيها ، ولم يخف أبدا ازدراءه الشديد للعقيدة البروتستانتية، وفى مؤلفاته المتأخرة (على سبيل المثال فى « فكرة المسيح فى الأناجيل ») بين أن عقيدته الكاثوليكية أعمق من أن تكون عقيدة سطحية ، هذا وقد أمضى سانتيانا السنوات الأخيرة من حياته فى صومعة كاثوليكية فى روما .

سبنسر ، هربرت : (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)
انجليزى ، قليلا ما يقرأ اليوم ولكنه نال شهرة كبيرة ذائعة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، ففى كتابه « مذهب الفلسفة التركيبية » استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم فى وحدة ، وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفة ولا العلماء المعاصرون ولا الذين جاءوا فيما بعد وجدوا فى ذلك الاستعراض ما يكفى من حيث الدقة والوضوح ، الا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الداروني وبالمناهج الطامحة التى كانت ترمى الى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

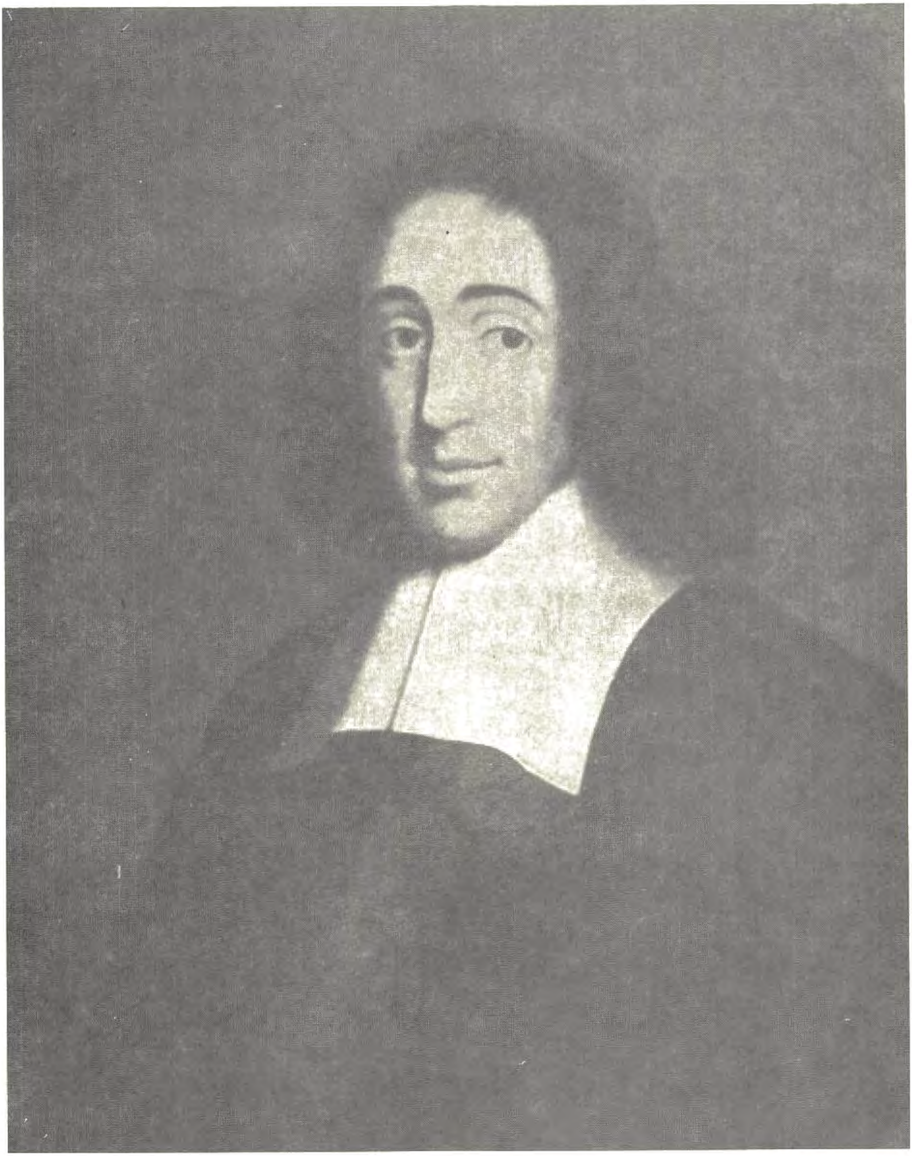
ذهب سبنسر فى كتابه « المبادىء الأولى » الى أننا لا يمكننا أن نحصل الا على معرفة بالظواهر ولكن فى مقدورنا مع ذلك أن نستدل على « ما لا يمكن معرفته » ، وهو قوة لا تدرك هى مصدر الظواهر التى أهمها « قانون التطور » الذى صاغه سبنسر صياغة غامضة على النحو الآتى : «التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة تشتتا وتكاملا تنتقل المادة فى أثنائهما من حالة التجانس المفكك غير المحدود الى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود » . وفى مقال له بعنوان « التقدم : قانونه وعلته » عرف سبنسر التقدم كذلك بأنه الانتقال من حالة التجانس ، وهكذا وحد سبنسر بين التطور والتقدم توحيدا يدل على طابع فكره ، واستطاع أن يزعم « أن التقدم ليس غرضا من الأغراض،ولا هو شىء فى مستطاع الانسان توجيهه ولكنه ضرورة نافعة » . وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقا على نشر كتاب دارون ، كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفى الأعضاء .

والحياة كما عرفها سبنسر هى المواءمة المستمرة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية ، ولأن يحيا الكائن الحى معناه أن يكون قادرا على تكييف طبيعته الخاصة تكييفا مستمرا ليكون أقدر على معالجة بيئته،وتلك هى وجهة النظر الأساسية فى كتاب « مبادىء علم الأحياء » وكتاب « مبادىء علم النفس » الذى يتبع كتابه « المبادىء الأولى » فى الفلسفة التركيبية . ولقد زعم سبنسر فى كتابه « مبادىء علم الأخلاق » زعما يتفق مع بقية فروع مذهبه، وهو «أن مبادىء الأخلاق قائمة على أساس طبيعى » لأن النتائج الأخلاقية تلزم عن قانون التطور العام ، فالانسان قادر على التغير بصور لا نهاية لها عن طريق التكيف مع الظروف وبخاصة التغير من الحياة الوحشية الى الحياة المدنية المستقرة ، وفى هذا التكيف يقمع الانسان سمات الأنانية القديمة ليطور سمات أخرى جديدة بوساطة ما عنده من مبدأ التعاطف . وما المبادىء الأخلاقية الا القواعد التى تساعد على حياة الحضارة المتوافقة التى أعيد تنظيمها لتكون أكثر ملاءمة ، ويمكن الاعتراف بعنصر اللذة اعترافا مشروعا طالما أن « اللذة ترقى الوظيفة » وقانون التطور يؤكد أن الأفعال التى نجدها سارة هى

نفسها الأفعال التى تنحو نحو أن تكون ذات قيمة تجعلها صالحة للبقاء ؛ وما تزال محاولة سبنسر أن يستخلص نتائج الأخلاق من مبـادىء التطور تجد لها مقلدين فى الوقت الحاضر ٠

سبينوزا ، بندكت دو : (١٦٣٢ ــ ١٦٧٧)
ولد فى امستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد فى البرتغال فى نهاية القرن السادس عشر ، وكانت أسرتاهما قد انحدرتا أصلا من اسبانيا ٠ وقد ربى سبينوزا ليتكلم الاسبانية والبرتغالية والعبرية ، ولـكنه كان أقـل الماما بالهولندية ٠ التحق بمدرسة يهودية عالية فى فى امستردام ، وتابع الدروس المألوفة بما فى ذلك دراسة التلمود وكتب موسى الخمسة ؛ وكان أحـد معلميه واسـمه الحاخام منشه بن اسرائيل هـــو الرجـل الذى تفاوض مع كروموبل بشأن عودة اليهود ثانية الى انجلترا ٠ وفى سن الثامنة عشرة ، ذهب سبينوزا الى معلم هولندى يدعى فان دن اند بقصـد أن يتعلم اللاتينية وأن يدرس « العـلم الجـديد » ؛ فدرس مؤلفات كوبرنيق وجاليليو وكبلر وهارفى وهوجنز **وديكارت** ٠

كان والد سبينوزا مبجلا وبارزا بين أفراد الجالية اليهودية ، وكان أكثرهم من المرتدين عن الـكاثوليكية التى فرضت بالقوة فى أسبانيا ، وكانت هولندا ملاذا عاما للمضطهدين ، والى جانب الجالية اليهودية كانت توجد شيع بروتستانتية من جميع ألوان العقـيدة ، وكان زعمـاء الجالية اليهودية بطبيعة الحـال شديدى الرغبـة فى أن يؤلفوا جبهة متحدة ، والا يجلبوا عارا لجيرانهم الهولنديين بسبب أية علامة تدل على الاباحية أو الالحاد ٠ ويبدو أنسبينوزا كان يرغب فىالانصراف الى حياة هادئة فيذهب الى « كنيس اليهود » ثم يتابع دراساته ، وكان قد كون لنفسة نظرة ناقدة للتفسيرات المتواترة للانجيل ولـكنه لم يشأ أن يقلقل عقـائد الآخرين ٠ وحتى موت والده لم يرغمه أحد علىالافصاح عن نزعته المضادة للمتواتر، لكنه عندئذ دخل فى قضية قانونية مع أخته غير الشقيقة حول أملاك أبيهما ، وبعد أن كسبها ، تخلى عن ميراثه ولم يأخذ الا « سريرا طيبا وملاءة له جيـدة » ٠ وفى أثناء التنازع أثيرت عقيـدة سبينوزا ومدى مسايرتها للمتواتر ، وعرض عليه زعماء معبد اليهود معاشا قدره ١٠٠٠ فلورين اذا هـو تخلى عن فان دن اند وانضـوى تحت لواء العقيدة ، ورفض سبينوزا فحرم من الكنيس وعلى أثر ذلك انتقل الى احدى ضواحى امستردام ٠ ومجـاراة للعرف اليهـودى الذى يتطلب من كل رجل أن يتعلم حرفة ، أتقن سبينوزا فن شحذ العدسات وصقلها ، وأخذ يعتمد على هذه الحرفة فى كسب عيشـه ، فكان يشتغل بها طوال النهار ثم يكب على دراسته فى الليل ٠ وفى هذا الوقت غير سبينوزا اسـمه العبرى باروخ الى ما يقابله فى اللاتينية وهو بندكت ، وفى هذه الفترة ألف كتابه «رسالة موجزة فى الله والانسان وسعادته» ، وفى عام ١٦٦١ انتقل الى مسكن بمنزل صغير فى راينسبورج حيث كتب « رسالة فى اصلاح العقل » وهذا المنزل اليوم هو متحف سبينوزا ٠ وفى هذه الفترة أيضا تعرف سبينوزا على هنرى أولدنبرج وهو دبلوماسى ألمانى فى لندن وأحد أعضاء الجمعية الملكية ، ورسائلهما التى استمرت خمسة عشر عاما تلقى ضـوءا على بعض النقاط العسيرة فى فلسفة سبينوزا ٠ وفى عام ١٦٦٣ انتقل سبينوزا الى فوربورج على مقربة من لاهاى ، وكانت شهرته عندئذ قد عظمت ، وتألفت جمعية لدراسة كتاباته. واستجابة لالحاح أعضـاء الجمعية سمح سبينوزا بنشر كتابه « المبادىء الفلسفية لرينيه ديكارت » مع تذييل فى « التأملات الميتافيزيقية » ، وسرعان ما ظهرت له ترجمة هولنـدية ، وأصبحت غرفته فى فوربورج مكانا يلتقى فيه الزعماء العقليون فى ذلك الوقت ومن بينهم هوجنز وجان دى ويت ٠ وفى عـام ١٦٧٣ عرض الأمير الجرمانى عـلى سبينوزا كرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج ولكن سبينوزا رفض عرضه اذ كان يرغب فى أن يتركوه ليتابع بحوثه « وفقا لتفكيره الخاص » ، وفى تلك الأثناء كان سبينوزا قد أوشك أن يكمل كتابه « الأخلاق » ولكنـه أطرحه جانبا وبدأ يكتب



سبینوزا، بندکت دو (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷).

« الرسالة اللاهوتية السياسية » وكان ذلك بسبب الثورة العنيفة التى قام بها الغوغاء ضد آل دى ويت بعد أن هزم الانجليز الأسطول الهولندى ، اذ قيل ان دى ويت هو الذى جلب هذه الكارثة على الشعب الهولندى من جراء تسامحه فى الاباحية والالحاد • ولقد عرف سبينوزا الانجيل على أنه مصدر الحياة المعقولة وعقد النية على أن يبين أنه لا يجيز قط أعمال العنف والتعصب ، ونشر الكتاب ولكن رجال اللاهوت سرعان ما أدانوه •

وانتقل سبينوزا فى ذلك الوقت الى امستردام وما أن أكمل كتابه « الأخلاق » حتى عقد العزم على نشره فوشى به الى السلطات مما اضطره الى سحب الكتاب ، وبدأ فى الاشتغال بقواعد اللغة العبرية وترجمة العهد القديم الى الهولندية وكان القصد العملى من ذلك هو مساعدة رفاقه من المواطنين أن يصبحوا على معرفة بالانجيل الذى أسيء تأويله اساءة تدعو الى الأسف ، ولكن هذه المشروعات وقفت فجأة بموته المبكر فى سن الخامسة والأربعين •

أعلن سبينوزا فى أحد كتبه الأولى وهو «رسالة فى اصلاح العقل » أن القصد من كتابه أن يكون عمليا من أوله الى آخره وذلك بالكشف عن « حياة الانسان المباركة » ، واستتبع ذلك بحثا عن الشيء الذى « باستكشافه وحيازته يتاح لى التمتع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » وهذه النشوة أسماها سبينوزا « الحب العقلى لله » وهو يتألف من الفهم الواضح لطبيعة الناس ومكانهم فى الكون، وكذلك من الفهم الواضح لطبيعة الكون ، والنشوة التى هى سمة جوهرية للحياة السعيدة ، وهذه الحياة السعيدة فاعلية لا غنى عنها من حيث هم كائنات بشرية • والمعرفة عند سبينوزا حال من صفاء الذهن يوصل اليها بتصحيح الفهم تصحيحا يعتمد على تخليصه من الأفكار الغامضة المبهمة التى تنشأ عن الخيال والادراك الحسى وعما يعوقه من تعلق بالأشياء لا يليق به ، ولهذه الأسباب يطلق على كتاب سبينوزا الرئيسى الذى هو رسالة ميتافيزيقية الى حد كبير اسم « الأخلاق » وفيه يظهر نظام الكون ومكان الانسان فيه على أنهما معقولان ، فالانسان الحر يجد سعادته فى تبينه أنه جزء من ذلك النظام المجبر جبرا يشمله بأسره ؛ فترى هذا الانسان الحر يمتعه أن يجد نفسه فى موضعه الحق وهى متعة تكون مصحوبة بفكرة الله أو الكون • وهذا هو حب الله بالمعنى الذى أراده سبينوزا لتلك العبادة •

فعندما يعمل العقل عملا جيدا موضحا أفكاره ومدركا لما تنطوى عليه تلك الأفكار ، فانه عندئذ يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين : « ان من لديه فكرة صادقة يعلم فى نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة » (الأخلاق ، الجزء ٢ ، قضية ٤٣) . والأفكار الصادقة يعبر عنها تعبيرا ملائما فى تعريفات يمكن بعدئذ بسطها بطريقة استنباطية تجعل الرابطة بين كل قضية والتى تليها واضحة بذاتها وبذلك نصل الى نسق من القضايا الصادقة ، ومن يسر على هذا النهج يستمتع بمعرفة من المرتبة الثانية ، وهى المعرفة العقلية الاستدلالية (الأخلاق ، الجزء ٢ ، القضية ٤٠ ، الحاشية ٢) • وأما المعرفة فى أعلى درجاتها ، وهى التى من المرتبة الثالثة أى المعرفة الحدسية ، فتختص بالله وحده على الرغم من أن الناس قد يحققونها بقدر يسير ، وهى تحصل عندما نرى الروابط بين أفكار النسق بغير حاجة منا الى السير خطوة خطوة فى الاستدلال • والمرتبة الدنيا من المعرفة هى المعرفة التخيلية التى تجيء عن طريق الادراك الحسى والتخيل ، أو عن طريق العلاقات الغامضة الدلالة والرواية ، ففى الادراك الحسى تنفعل أجسامنا بأجسام أخرى ، وفى التخيل يولد فى الجسم أثر مشابه لهذا عن طريق التداعى • وعلى ذلك فان هاتين الحالتين تقعان فى الخبرة على أنهما جزء فحسب من العملية السببية المعينة ، وان بعض الادراك الحسى والتخيل قد لا يكون مخطئا فى ذاته الا أنه يؤدى الى الخطأ اذا لم يوضع فى سياقه الصحيح ،

وسياقه الصحيح هو أن مثل ذلك الادراك الحسى والتخيل ان هما الا حالتان من حالات الجسم وليسا بأجزاء فى نسق الأفكار · وما الخطأ دائما الا نقص فى المعرفة وخلط فى الأفكار لا يرى على أنه خلط ، أما العلاقات الغامضة الدلالة فهى من قبيل كلمة « انسان » و « حصان » التى تمثل على نحو مبهم عددا كبيرا من الجزئيات ، وذلك بخلاف كلمة « بطرس » التى تمثل على نحو واضح فردا له عقل وبدن فى مكان بعينه من النظام المكان زمانى ؛ «فانسان » لا مكان لها فى نسق الأفكار ، أما « بطرس » فقد يفهم على أنه كائن ذو عقل وجسم فى نسق الأجسام ـ أو الأجسام ذوات العقول ـ المتفاعلة ·

ويتألف كتاب « الأخلاق » من نسق من التعريفات والبديهيات والنظريات ، والتعريفات فى الجزء الأول أساسية وليست مشتقة من أية تصورات أساسية أخرى ، وهى مترابطة ومأخوذة معا كما أنها تشكل أساسا لعلم اللاهوت العقلى وعلوم العالمين المادى والعقلى · ولقد عرف الجوهر بأنه « ما هو فى ذاته ومتصور بذاته » ، وعرفت الصفة بأنها « ما يدركه العقل عن الجوهر كما لو كان يؤلف ماهيته » والتعريف السادس يعادل بين « الله » وبين « الجوهر المؤلف من الصفات اللامتناهية» وهذهالتعريفات مأخوذة مع البديهيتين ٣ ، ٤ تنتج فكرة الله على أنه واحد ، لا متناه ، موجود بالضرورة ، يحتوى على الوجود كله ، وهو العلة الوحيدة لكل شىء موجود · والبديهية ٣ هى بديهية العلية ، والبديهية ٤ تعطينا المعنى الخاص « للعلة » عند سبينوزا « فمعرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة وتتضمنها » وهذا معناه أن العلاقة العلية عند سبينوزا هى علاقة المقدمة والنتيجة ، ولما كان الجوهر متصورا بذاته فهو علة ذاته ، أى أنه يوجد نفسه بنفسه وبهذا يكون موجودا بالضرورة · ولا يمكن أن يكون هناك وجودان من هذا القبيل اذ لو كان هناك وجودان كان لابد لأحدهما أن يفهم على أساس الآخر أو كان لابد لكليهما أن يفهما على أساس شىء ثالث يكون عندئذ هو الجوهر ، وكل شىء ماعدا الجوهر « يتقدم بشىء آخر ، وعن طريقه يمكن ادراكه » وعلى ذلك فليس ثمة شىء خارج الجوهر ·

وليس الجوهر لامتناهيا فى كونه كل ما هو موجود فحسب بل هو لامتناه فى كونه كذلك ظاهرا فى صفات لامتناهية،كل صفة منها تتبدىء فيما لا نهاية له من «حالات» تكون موجودة « فى الجوهر ومتصورة به » تحت واحدة من صفاته.غير أننا لا نعلم من بين العدد اللامتناهى من الصفات الا اثنتين هما الفكر والامتداد ، وعلى الرغم من تعريف الصفات بأنها «ما يدركه العقل عنالجوهر» فهى ليست عقلية وانما هى مدركة عن الجوهر ، وهى مدركة عن الجوهر كما لو كانت امتدادا لماهيته ، ولقد افترض الفلاسفة خطأ أن الفكر والامتداد جوهران وعلىذلك خلقوا لأنفسهمبأنفسهم مشكلة هى كيف يفسرون الرابطة بين الأشياء التى « ليس بينها شىء مشترك ، ولهذا فلا يمكن تصور أحدها خلال تصور الآخر » (الأخلاق ، الجزء الأول ، البديهية الخامسة) · والفكر والامتداد صفتان من صفات الجوهر الواحد ، وهما لا يتفاعلان بل يتشكل كل منهما فى صور لامتناهية من حالات تتزامن فى الحدوث ، وأهم حالات « المعية فى الحدوث » نجدها فى الكائنات البشرية حيث تتوازى الأحداث العقلية مع الأحداث الجسدية ؛ وما العقل الا « فكرة الجسد » ·

ومجموعة الحالات الامتدادية هى ما تكون الكون فى مجمله ، وهى تدرس على مستويات مختلفة فى علوم الهندسة والميكانيكا والأحياء ، ففى الهندسةتستخدم أفكارالنقطة والخط والسطح، وفى الميكانيكا تدرس الأجسام الصغيرة والحركة والسكون ، وفى الأحياء تكون فكرة النزوع فكرة أساسية فهى « الجهد الذى يحافظ به كل جسم على وجوده الخاص » وهو فى الأجسام البشرية جهد

مصحوب أحيانا بالوعي وذلك حينما يسمى بالرغبة. وان هـــذه العـــلوم لتقوم على أســـاس ثابت هو فكرة الجوهر الميتافيزيقية تحت صفة الامتداد. ولم يقدم لنا سبينوزا بسطا لهذا التصوير تحت صفة الفكر كالذى قدمه بالنسبة لصفة الامتداد ؛ بيد أن ذلك هو ما كان سبينوزا يأمل فى اعداده ، ففى المدخل الى الجزء الثالث يقول « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » وتماما كما أن الجسم البشرى يوصف على أساس « الأجسام الصغيرة » التى يتفاعل بعضها مع بعض فتتحدد حركاتها بالحركات الســابقة عليها ، فكذلك العقل البشرى يوصف على أساس الفعل والانفعـال والأفـكار الكاملة ، كما يوصف الحادث العقلى على أســـاس الحادث السابق عليـــه • وماهيـــة الفرد هى فى نزوعه ، وتماسك أجزاء الجسم يقابله وعى العقل بوحدته الخاصة به وباتحاده مع الجسم •

ويمـكن التعبير عن الفـروق بين الأجسام البسيطة بدرجات من الحركة والسكون ، كما يمكن التعبير عن الأجسام المركبة بحركتها وسـكونها مضافا اليهما حركة أجزائها وسكونها ، أما الفروق بين العقول فيمكن أن يعبر عنها بدرجات الكمال والوضوح اللذين لأفكارها • والانسان الذى تكون أفكاره واضحة هو الذى يقال عنه انه حر وفعال بالمعنى الذى تكون فيه أسباب أفعاله داخل طبيعته الخاصـــة بقدر ما تسمح بذلك طبيعته المتناهية ، ذلك أن أسباب الفعل لأى كائن متناه محال أن تكون كلها موجودة فى طبيعته الخاصة ، فجسمه جزء من نظام مكون من أجسام متفاعلة ، وفى جميع تفاعلاته مع غيره من الأجسام تكون حالته هى حصيلة الأثر الذى ينجم عن طبيعته الخاصة وطبائع الأجسام التى تفعل فيه • والانسان الحر تكون لديه فكرة تامة عن حالته الخاصة اذ يتصورها فى مثل هذه الحصيلة من مجموع الأثر ، وعلى الرغم من أنها قد تكون حالة مؤلمة ، فان الانفعال الملائم يكون هو انفعال الفرح لأن الألم سيبدو له واقعا موقعه الصحيح • واذا كان الألم قد نتج عن فعل كائن بشرى آخر فان الانسان الحر سوف لا يلومه ولا يكرهه ، فالحب هو « الفرح مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » و « الكراهية هى الحزن مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » والانسان الحر الذى ينظر الى جميع الناس على أنهم أجزاء من النظام الجبرى لا يشعر الا بالنشوة ازاء معرفته حتى ليستحيل عليه كراهية أحد من الناس •

والفـكرة الهامة فى تفسير الأفعال الانسانية كمـــا فى تفســـير أى حادث آخر هى فـــكرة السبب وليست فكرة الغاية ، والمثال الأثير لدى سبينوزا على الخطأ هو اعتقادنا فى حرية الارادة ؛ فالانسان يكون على وعى « بأفعاله » بيد أنه يكون جاهلا بأسباب هـــذه الأفعال ، ولهذا تراه يقول انه قد اختار حرا أن يفعل على هذا النحو لكن هـذه العبارة ليست سوى اســـم لحالة الغموض التى تكتنف أسباب « أفعالنا » فتجعلها خفية علينا الى حد كبير ، وقد وضعنا كلمة « الفعل » بين قوسين لأن الناس الذين تكون أفكارهم غامضة وقاصرة تسـمى فى الاصـــطلاح الاســـبينوزى « انفعالات » ، والتفسيرات الخاصة بأفعال أمثال أولئك الناس انما يبحث عنها فى الظروف المحيطة بتلك الأفعـال لا فى طبيعتها الخاصة • وهناك ثلاثة انفعالات أولية هى : الرغبة التى هى النزوع، والفرح الذى هو انتقال الكائن العضوى الى حالة أعلى من حالات الكمال ، والحزن الذى هو انتقال الى حالة أدنى ؛ وتتركب من هذه الانفعالات الثلاثة جميع الانفعالات الأخرى ، فضلا عن أفكارنا عن الأشياء التى قد تكون متصلة بطريقة ملائمة أو غير ملائمة • ولأن ينتقل الانسان الى مرحلة أعلى أو أدنى من مراحل الـكمال ليس معناه أن يصبح أفضل أو أسوأ بالمعنى الأخلاقى ، بل معناه أن يكون أكثر أو أقل فاعلية ؛ فالانسان ذو الأفكار القاصرة انسان سلبى لأن ما يفعله يعتمد على ما يحدث له لا على حقيقة طبيعته كما هى ، فهو « أقل فى مراتب الحقيقة » من الانسان الفعال ،

وشخصيته تكون كأنها الظل ولا تجد التعبير عنها فى حياته ·

ونظرية سبينوزا فى الأخلاق ـ بناء على ذلك ـ نظرية نسبية وطبيعية ، « فنحن نسمى خيرا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا » (الأخلاق ، الجزء ٤ ، احالة ١) أما هو فى ذاته فليس خيرا ولا شرا ، وترى الانسان ذا الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطا ملائما بما يزيد من مقدرته على الفعل ، أما الانسان السلبى فيربطها بما يرى ـ خطأ ـ أنه وسيلة لتحقيق أغراضه ، اذ أنه بهذا انما يضع الانفعال فى غير موضعه رابطا اياه بالأشياء بدلا من أن يراه فى موضعه الصحيح فى جوانب حياته العقلية المتصلة اتصالا عليا بعضها مع بعض ؛ والمدح والذم متساويان فى عدم انطباقهما على الفعل الانسانى على الرغم من أنهما قد يستخدمان على أنهما سببان فى التأثير على أفعال أولئك الذين تقع علينا مسئولية سلوكهم · وليس للرجال الأحرار ما هو أنفع من الحياة فى مجتمع من رجال أحرار ، وعلى ذلك فان «الانسان الخير » عند سبينوزا سيكون خيرا بالمعنى المألوف لهذا الكلمة ، فهو سيحاول بطبيعته أن يعمل على أن يكون الأخرون أحرارا وحكماء ، مراعيا فى ذلك أن الكراهية والنفور لا يجديان فى معاملة الناس كما انهما لا يجديان فىعلاقتنا معالصخور والأحجار.وهو يعلم أن الشىء الوحيد الذى يستحق أن يسعى اليه هو المعرفة ، وأن تحصيلها فى صحبة الآخرين أفضل له من تحصيلها وهو منعزل ، ولكنه يعلم أيضا أن كل كائن آخر له نزوعه الخاص به ولا يهم ما قد يكون مخطئا فيه من أفكار عن كيف يكون من الأفضل له أن « يبقى على حياته » اذ أن حقه فى الابقاء على حياته مساو لحق الرجل الحكيم فى ذلك ، ولهذا ترى الرجل الحكيم متسامحا مع الآخرين لا يتدخل فى معتقداتهم ما دامت لا تضر سواء فى السياسة أو فى الدين · وهو يرى أن العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة ، وأن النظام الاجتماعى يكون كذلك حسنا اذا حقق للمواطنين الذين يعيشون فى ظله أمنا ، وقوى « حقهم الطبيعى فى أن يعيشوا ويعملوا بغير اضرار بأنفسهم أو بالآخرين » ؛ وما دام الناس يتفاوتون كمالا تفاوتا فيه كل درجات الكمال كان لابد لبعضهم أن يطيعوا أولى الأمر ، ولهذا كان من أهم الأشياء بالنسبة الى رجال اللاهوت والقادة المدنيين أن يفهموا شروط الحياة الفاضلة ·

ولئن كان الاستياء لا يليق بالنسبة الى الناس فهو أكثر ألف مرة فى عدم لياقته بالنسبة الى الله ، فالله فوق الخير والشر ، وعلى الرغم من أنه علة الكائنات الكاملة والناقصة على السواء فان قدرته ظاهرة فى كليهما على حد سواء ، والعاجز بدنيا أو عقليا انما يكون على ما هو عليه بسبب المكان الذى يحتله فى نظام الكون ، فالله لم يحاول ثم أخفق فى أن يخلق انسانا كاملا « فالمادة بالنسبة له لم تكن تعوزه لخلق كل شىء من أعلى الى أدنى درجة من درجات الكمال ، أو لكى نتكلم بطريقة أكثر صوابا نقول ان القوانين الخاصة بطبيعته كانت من الكثرة بحيث تكفى لخلق كل شىء يمكن أن يتصوره العقل اللانهائى » (الأخلاق ، الجزء الأول ، التذييل) فيجوز للرجل الحر أن يحب مثل ذلك الله وأن يعبده ، وهو الرجل الذى يرى أنه من غير اللائق أن يتوقع من الله أن يحبه فى مقابل ذلك وأن يهتم باحتياجاته وبتعيين ما يحق له من ثواب وما يحق عليه من عقاب · فالانسان الذى يحب الله لا يرتقب الحياة الأخرى ، فربما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم اذا ما فكرنا بطريقة كاملة ، لاننا عندئذ قد نفكر فى أفكار الله ونشارك الله فى غبطته بمعرفة ذاته ، أى أن نشارك فى « الحب الذى يحب الله به ذاته » ؛ والى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا ·

ستروسن، بيتر فردريك : (١٩١٩ ـ   )

زميل بكلية الجامعة بأكسفورد، شهر أكثر ما شهر

بما الفه فى فلسفة المنطق ، وفى كتابه « مدخل الى النظرية المنطقية » ١٩٥٢ ناقش طبيعة**المنطق** الصورى العامة ، مهتما بصفة خاصة بعلاقة النظم الصورية بما يجرى به الحديث العادى فى لغته « غير الصورية » ؛ وبصفة عامة اتجهت هذه المناقشة الى اظهار أن الهوة بين الكلام الصورى واللاصورى أوسع مما يظن أصحاب الدراسات التقليدية عن طبيعة المنطق • وفى بحثين مهمين عن « الصدق » نقد ستروسن نظريات **الصدق** السيمية والتطابقية ، وبسط وجهة النظر القائلة بأن قولنا عن جملة انها « صادقة » لا يؤدى مهمة تقريرية ولا وصفية ، بل يستخدم ليؤدى فعل اثبات أو تأييد بالنسبة لعبارة ما • وفى بحث له بعنوان « فى الاشارة » نقد ستروسن نظرية **رسل** الشهيرة الخاصة بالعبارات الوصفية ذاهبا الى أن عبارة مثل « ملك فرنسا الحالى أصلع » تسبق بفرض تفرضه هو وجود ملك فرنسا أكثر مما تقرر ذلك الوجود • وأحدث كتب ستروسن هو كتاب «الأفراد : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية» ١٩٥٩ ، وفيه يدرس الوسائل التى نميز بها الأشياء الفردية بكل صنوفها تمييزا فعليا ، ويخلص الى أن تعيين موقع الأجسام المكانى والزمانى أساسى بالنسبة الى جميع ما لدينا من وسائل لتعيين موقع جميع أنواع الأشياء • وهو يسمى هذه الدراسة بالميتافيزيقا الوصفيةفىمقابل الميتافيزيقا التأملية ، وهى فى رأى ستروسن تعنى عناية كبرى باقامة مذاهب تصورية جديدة •

ستيفنسون ، تشارلس لزلى : (١٩٠٨ –)
فيلسوف أمريكى وأستاذ بجامعة ميتشجان ، يعرف أحسن ما يعرف بكتابه « الأخلاق واللغة » (١٩٤٤) الذى يقدم فيه شرحا مفصلا للنظرية الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية • وهو رأى ألمع اليه **هيوم** وذكره اجمالا **الوضعيون المناطقة** ، لكنه لم يسبق له أن لاقى مثل هذه العناية فى معالجته ؛ والذى يريد أن يقوله ستيفنسون أساسا هو أننا بقولنا عن شىء ما انه خير فانما نعنى أننا راضون عنه ، ونحاول أن نجعل الآخرين يحسون ازاءه بنفس الرضى • ويذهب ستيفنسون كذلك الى أننا فى مجرى الحديث الأخلاقى نستطيع أن نقوم بمحاولة استمالة الآخرين لكى يتفقوا معنا بيد أن الدليل المنطقى لا يجوز تطبيقه على مثل ذلك الحديث ؛ ولا شك فى أن الكتاب بمثابة الشرح الكلاسى للمذهب الانفعالى فى الأخلاق • وبحث ستيفنسون عن « التعريفات الاقناعية » المنشورة فى مجلة « عقل » Mind كان له كذلك تأثير كبير ؛ ففيه يحاول ستيفنسون أن يدلل على أن التعريف غالبا ما يكون محاولة مستترة لوضع الشىء المعرف فى عبارة مقنعة أو غير مقنعة • ولقد كتب ستيفنسون كذلك عددا من البحوث فى علم الجمال ، وعلى الرغم من أن كتابته تجرى مع تيار التراث الأمريكى الا أنها تدل بوضوح على تأثره بالفترة التى قضاها دارسا بجامعة كيمبردج بانجلترا عندما كان فتجنشتين يدرس هناك •

سدجويك ، هنرى : (١٨٢٨ – ١٩٠٠)
فيلسوف انجليزى ، أستاذ كرسى نايتبردج للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٨٣ حتى وفاته ؛ كان طوال حياته الرشيدة يمثل رجل كيمبردج ، وكان نتاجا يحمل طابع تلك الجامعة بأكمل معانيه • كتب فى الاقتصاد كما كتب فى الفلسفة وكان عضوا مؤسسا لجمعية البحث فى الروحانيات كما كان أول رئيس لها •

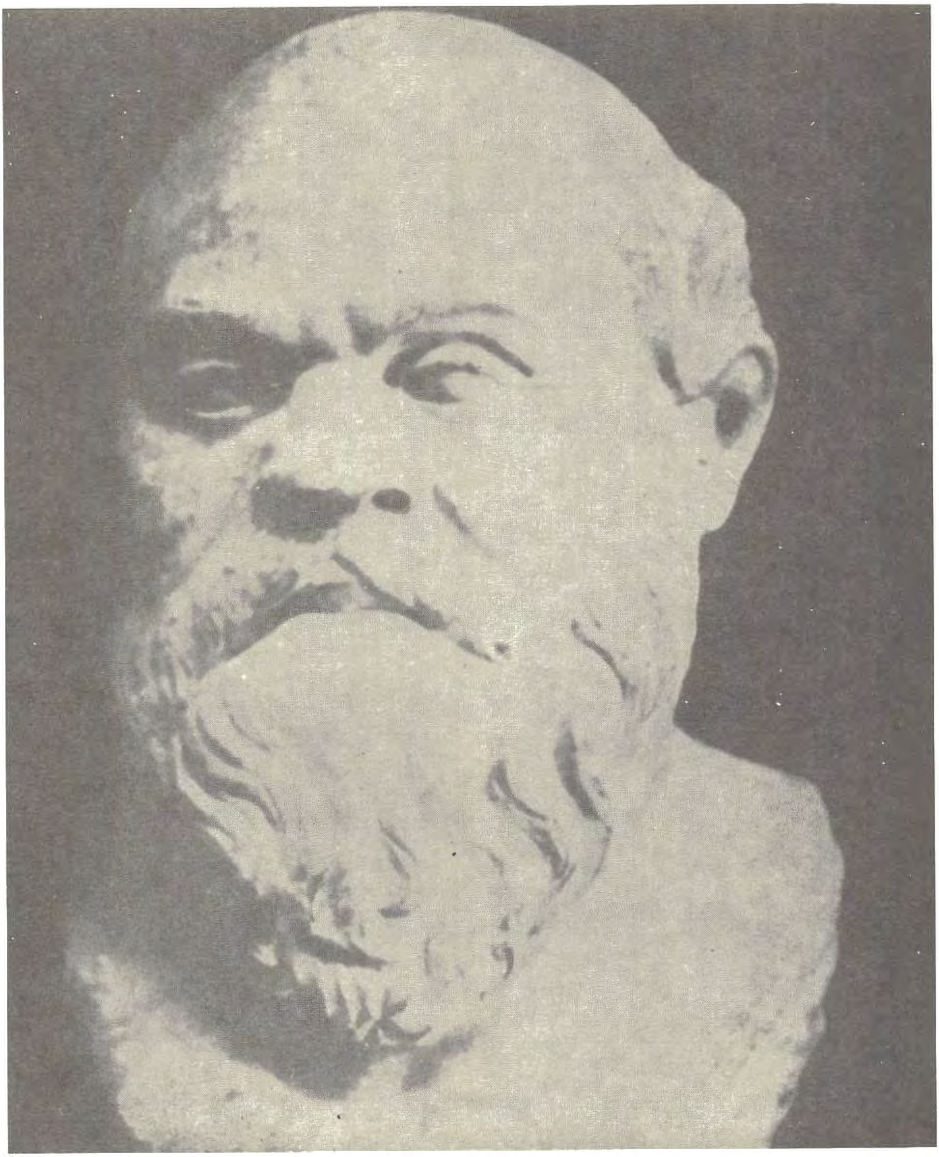
والكتاب الذى يذكر به سدجويك هو « منهج علم الأخلاق » الذى نشر فى عام ١٨٧٤ ولكنه نقح ووسع فى الطبعات التالية ، وفيه اتخذ سدجويك موقف مذهب اللذة فى **المنفعة** ولكن بعد أن تعرف علىجوانب المشكلات الأخلاقيةالمتعددة تعرفا أكثر وضوحا ؛ وبعد أن عالج المشكلات التى أثيرت معالجة أكثر احترافا عما هو شائع • فبعد أن أنكر سدجويك امكان تعريف المصطلحات الأخلاقية بمصطلحات غير اخلاقية مضى فى قوله

بأن الأخلاقية مؤسسة على حدس أخلاقى قبلى مؤداه « أننا ينبغى أن نسعى الى اللذة » لأن اللذة هى الخير الوحيد الأسمى ، وكل معرفة أساسية أخرى فى الأخلاق انما تبحث طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل ؛ وهكذا نرى أن الحالات المتشابهة ينبغى أن تعالج معالجة متشابهة وان « الخير لأى فرد من الأفراد ليس بذى أهمية أكبر ، من وجهة نظر الكون ، من الخير المماثل له بالنسبة الى أى فرد آخر » . ومن هذه النقاط الأساسية يستخرج سدجويك مبدأ الاحسان ومؤداه أن «كل فرد ملزم أخلاقيا بأن يراعى الخير الخاص بأى فرد آخر بمقدار ما يراعى الخير الخاص به »،وعند سدجويك أن الناس فى مجال العمل انما يتأثرون فى أخلاقهم بقواعد السلوك لا بمبادىء عامة هى مبادىء مذهب اللذة العامة . وهو نفسه راغب فى قبول هذه القواعد السلوكية على أساس أنها وسائل تؤدى الى الغاية النفعية ، لكن هذا الموقف يعقده أن سدجويك وجد نفسه مضطرا لأن يسلم بالمبدأ القائل بأنه «ليس من المعقول بالنسبة لى أن أضحى بسعادتى من أجل غاية أخرى » اذ أنه مبدأ يراه واضحا بذاته ، وهو نفسه مذهب الأثرة العقلى فى الأخلاق . وكان سدجويك على وعى تام بالمباينة الظاهرة بين هذا المبدأ وبين المبدأ الآخر ، وأعنى به مذهب اللذة العامة الذى هو الشق الثانى الذى يدافع عنه ، وهو يرى أن هذه المباينة هى المشكلة الأساسية فى الأخلاق ، ولكنه يعود فيجد نفسه غير قادر على أن ينكر فى اخلاص لا المبدأ الخاص بمذهب الأثرة ولا المبدأ الخاص بالاحسان. وهل يحل هذه المعضلة بافتراض أن الكون قد نظم تنظيما من شأنه أن الأثرة والاحسان العام لا يكون بينهما تعارض قط ، واننا نستطيع أن نتبع مبدأ الاحسان واثقين من أننا لن نجور بهذا على المبدأ العقلى الخاص بمذهب الأثرة ، وهكذا يحاول سدجويك فى حرصه على أن يصون أوجه الحياة الأخلاقية كلها ، يحاول التقريب بين عدد من المواقف التى ينظر اليها عادة على أنها متعارضة تعارضا جوهريا ؛ فهو نفعى ومن القائلين بنظرية الواجب ، وهو أنانى ومن القائلين بمذهب التعميم الذى يشمل العالم كله . ولم يستطع أحد أن يتقبل هذا الوضع كما عرضه سدجويك ، لكن اعترافه النافذ الصريح بفضائل الآراء المتعارضة هو الذى يعطى الكتاب الكثير من قيمته .

سقراط : (٤٦٩ ــ ٣٩٩ قبل الميلاد)
فيلسوف يونانى من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا الا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، وأن هؤلاء الكتاب أبعد ما يكونون عن المؤرخين المدققين ذوى الضمائر من أمثال ثيوكيديدس.ولم يترك سقراط كتابات خاصة به وربما لم يكتب شيئا على الاطلاق ، وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والخاطئة قد جاءتنا عن طريق أرستوفان وأكسانوفان **وأفلاطون** ممن عاشوا فى هذا الجزء أو ذاك من سنوات عمره ، أو عن طريق **أرسطو** الذى ولد على الأرجح بعد حوالى ثلاثة عشر عاما من العام الذى ، تبعا لرواية أفلاطون ، حوكم فيه سقراط وحكم عليه بالموت « لافساده للشبان وعدم اعتقاده فى آلهة المدينة » .

١ ــ شهادة أرستوفان : ان الحقيقة الوحيدة التى يشترك فيها جميع هؤلاء الكتاب الأربعة هى أنه كان يوجد هناك فيلسوف يسمى سقراط ، وأما ما عدا ذلك فان صورة سقراط كما يقدمها أرستوفان فى مسرحية « السحب » لابد من رفضها رفضا باتا لأنها لا تحتوى على شىء يتفق مع أقوال الثلاثة الآخرين ولا على شىء شخصى أو غير مألوف، بل تكاد تبدو على العكس من ذلك هى نفسها الفكرة العامة عن السوفسطائى فى ذلك الوقت خلع عليها اسم « سقراط » ثم قنعت بقناع يشبه الملامح التى أجمع القائلون على أنها هى ملامح سقراط الحقيقى.

٢ ــ شهادة أكسانوفان : لدينا «ذكريات سقراط» لأكسانوفان وهو كتاب يقع فى حوالى ١٨٠ صفحة،ويحتوى أساسا على محاورات قصيرة



سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م).

مســـلية بين سقراط ومختلف الأفراد الآخرين يقول أكسانوفان انه كان حاضرا فى بعضـــها ، وكذلك يحتوى الكتاب على « دفاع سقراط » وهو عبارة عن تقرير قصير عن المحاكمة التى لا يزعم أكســانوفان عــلى أية حال أنه قد حضرها ، وعلى فصل « فى الاقتصاديات » وفيه يناقش سقراط تدبير المنزل ، ويحتوى على «المأدبة» وفيها يصور حفلا كان سقراط حاضرا فيه • وعلى الرغم من أن أكســـانوفان كان مؤرخا جادا فى بعض مؤلفاته الأخرى ، الا أنه من الواضح تمـــاما أن كتاباته السقراطية قصص خيالية تجسد شذرات من الحق، وترقى الى أن تشبه الحقيقة بفضل الحيلة التى لجأ اليها الراوى بقوله « لقد كنت موجودا هنـاك » فلا ينبغى تصـديقها الا حيث تتفق مع ما يقوله أفلاطون وارسطو •

٣ ـ شهادة أرسطو : ويعطينا أرسطو الذى حاول من حين لآخر أن يكون مؤرخا للفلسفة ، أكثر الروايات رجحانا عن فكر سقراط :

شغل سقراط نفسه بمكارم الأخلاق حتى أصبح فى هذا المجال أول من أثار مشكلة التعريف التـــام ••• كان طبيعيا أن يبحث سقراط عن الماهيـــة لأنه كان يسعى الى اســتدلال قياسى ، و « طبيعة الشيء فى حقيقته » هى نقطة البدء فى الاستدلالات القياسية ••• ان شيئين قد يعزيان حقا الى سقراط وهما الأدلة الاستقرائية والتعريف التام ، وكلاهما يتعلق بنقطة البدء فى العلم ، بيد أن ســـــقراط لم يجعل المعنى الكلى أو التعريفات موجودة وجودا مستقلا • (أرسطو : الميتافيزيقا ، مقال م ٤ ترجمة روس) •

وهذا يعزو الى سقراط ما يأتى :

١ ـ أنه شغل نفسه بمكارم الأخلاق •

٢ ـ أنه كان أول من أثار مشـــكلة التعريف •

٣ ـ أنه بحث عن الماهية أو عن « ما هو الشيء » •

٤ ـ أنه سعى الى الاســـتدلال القياسى ، وهذا معناه أن يحصل على البراهين اليقينية •

٥ ـ أنه استخدم أيضا الأدلة الاستقرائية.

٦ ـ أنه لم يجعل الكليات أو التعريفات مستقلة فى وجودها •

وسادس هذه النقاط التى ناقضها أفلاطون سوف ننظر فيها قرب نهاية هذا المقال ، أما النقاط الخمس الأخرى فقد أيدها أفلاطون تأييدا قويا ولم يناقضـــها أكسانوفان ونتيجة لذلك يحسن بنا قبولها •

٤ ـ شهادة أفلاطون : وصورة سقراط كما رسمها أفلاطون هى الى حد كبير أكثر الصور غزارة وشمولا ، وسقراط هـــو المتحدث الرئيسى فى محـاورات أفلاطون الأولى والوسـيطة حيث تدور محادثته حول طبيعة الفضيلة وحـــول الفضائل الجزئية وتميل الى الرأى القائل بأن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل ؛ فهو يتناول فضيلة بعينها ويسأل عما « هى » آملا أن يجد ماهيتها عن طريق تعريفها تعريفا عاما • وتراه يعرض مناقشاته فى صـــور قياسية ، وهى أدلة اذا ما وضعت فيها مقدمتان معا لزمت عنهما قضية جديدة هى النتيجة ، وغالبا ما يؤيد احدى المقدمتين بدليل استقرائى يستمده من حالات مماثلة ، وهكـــذا تتفق رواية أفلاطون اتفاقا رائعا مع رواية أرسطو •

على أن رواية أفلاطون تتناول جوانب أكثر بكثير من الجوانب القليلة التى تقدمها لنا رواية أرسـطو ، هـــذا الى أن أرسطو لا يعدنا لتقبل الحقيقة الغريبة التى هى أن سقراط الأفلاطونى يستخدم استقراءاته وأقيسته دائما ضد التعريفات المقترحة للفضائل التى يسعى فى طلب ماهيتها لا فى صالحها • وان محادثته لتتخذ صورة توجيه الأسئلة الى مجيب واحد ، حيث يظهر فى هـــذه

الأســـئلة نمط ملحوظ للغاية ، فالسؤال الأول يطلب به التعريف ولذلك فهو لا يقبل أن يجاب عنه بنعم أو لا بل يكون موضـــوع شـــك ، أما الأسئلة التالية فتتطلب الاجابة بنعم أو لا ، وغالبا ما يكون واضحا أى هذين الجوابين يكون هـــو المطلوب. وبعد أن يحصل سقراط عن هذا الطريق على عـدد من الاجابات غير المترابطة فى الظاهر ، يضعها فى قياس كمـــا يقول أرسطو ليبين أنها تدحض اجابة مجيبه عن السؤال الأول ، وحينئذ يطلب الى المجيب أن يجد اجابة أخرى عن السؤال الأول ، ثم يعالج الاجابة الثانيـــة بنفس الطريقة الأولى ؛ ومن شأن هذا أن يظهر المجيب وكأنما هو يناقض نفسه ولا يعرف ما كان يظن أنه يعرفه . على أن سقراط نفسه لا يدعى أنه يعرف الموضوع بل نراه على العكس من ذلك ينكر أنه يعرف أى شيء عنه ، بل انه لينكر كذلك أنه كان ينوى اتهام مجيبه بالجهل فهو يقول : « ما كنت معلما لأحد قط » ، ويقول ان أسئلته ــ فى ظنه قبل أن يسمع الاجابات عنها ــ قد تؤدى الى اثبات لا الى نفى الاجابة التى يجيب بها المجيب ، لكنه محال علينا أن نصدقه فى هذا الانكار الثانى ، ولهذا يميل ضحاياه الى أن يطلقوا عليه لفظ « الماكر » اذ يدعى أنه يعرف أقل ممـــا يعرفونه فى حين أنه يعرف أكثر مما يعرفون . وكلمة « المكر » فى اليونانية تعنى « التهكم » وذلك هو الأصل فى تصور التهكم على أنه وسيلة لابلاغ ما يراد تبليغه بألفاظ تعنى نقيض المراد تماما ، ويتم ذلك بصفة خاصة بأن يكون المقصود نقله معنى ايجابيا فيقول المتكلم جملة سالبة هى نفى المقصود نفيا حرفيا .

وان فى هذا النمط من أنماط الكلام لشيئا ينفر ، حتى لترى أفلاطون يعرضه من حيث هو نمط يستثير سخط فريق من الناس ؛ وهو يعرض شخصية سقراط الخارقة على أنها أيضا تنطوى على جوانب تثير التساؤل ، ألا وهى ميوله الى الكلام عن الجنســـية المثلية والى الأخـــذ بنظريات فى الأخلاق تنطوى على مفارقات . وعلى كل فليس ثمة شك فى أن أفلاطون قد وفق فى أن يجعلنا نشعر بأن شخصية سقراط كانت شخصية مذهلة وذات قيمة فريدة ، ففى محاورته « المأدبة » يظهر لنـــا سقراط فى بادىء الأمر على أنه المفكر المتعمق الذى تاه فى تأمله خارج باب المضيف حتى أنه لم يعر خادم المضيف انتباها ، ثم على أنه العاشق المزعوم الذى يسهل عليه أن يحتل المقاعد القريبة من أكثر الشـــبان فتنة ، ثم على أنه المستجوب اللطيف لمضيفه ، ثم على أنه الشخص الذى يتسامى فلسفيا بالحب الدنيوى حتى يجعله دينا فى الجمال الذى يطلب لذاته ، ثم على أنه موضـــوع للثناء الجرىء الموفق من قبل القبيادس الذى كان يشبهه بتمثال سيلينوس القبيح الشكل الذى ينفتح عما اختفى بداخله من أنواع الجمال . ويعترف أفلاطون بأنه دأب على غواية سقراط فخبر بنفســـه مدى قوة ضبطه لنفسه ، وهو يروى عن رباطة جأشه الهائلة وقوة احتماله فى الحرب، كما يقرر مخالفته العجيبة لكل كائن بشرى آخر حيا كان أو ميتا ، وهذا كله لا حرج فى تصديقه .

ويقدم لنا أفلاطون ــ مثلما فعل أكسانوفان ــ « دفاع سقراط » زاعما أنه الخطب الثلاث التى ألقاها سقراط عند محاكمته ، ويقينا أنها لم تكن طبق الأصل ، بل هى ــ على أحسن الفروض ــ تشبه شبها بعيدا ما قيل بالفعل . ويرى البعض أن سقراط لم يدافع عن نفسه على الاطلاق ، أما الاتهام فربما كان حقا هو أن « سقراط يفســد الشبان ، ولا يعتقد فى آلهة المدينة ، ويعتقد فى مقدسات جديدة ». وكذلك من الجائز أن لو صوت ثلاثون محلفا بالاضافة الى المحلفين الذين أدلوا برأى آخر لكان قد أخلى سبيله على أكثر ترجيح ، وعندئذ كان يكون المرجع أن سقراط قد اقترح على نفسه عقوبة هى ضرورة أن يطعم على نفقة الدولة ، وأنه حقا قد استبدل بذلك الاقتراح غرامة تلبية لرجاء أفلاطون وسائر الأصدقاء فى ساحة المحكمة . واذا اعتقدنا فى أن سقراط كان عنيدا هكذا فى اختياره « للعقوبة » بعد الحكم بادانته ، فلابد لنا من أن

نعتقد فى أن رواية أفلاطون قد جاءت مطابقة للواقع فيما يختص بالنغمة التى روى أفلاطون أن سقراط قد خاطب بها المحكمة ، وهى نغمة فيها شمم رفيع وصلابة عزيمة •

وسؤالنا عما قاله سقراط فعلا فى محاكمته هو غير سؤالنا عن اى الأشياء التى جعله أفلاطون يقولها صحيح فى الواقع سواء قالها سقراط عندئذ أو لم يقلها ، ومن المرجح صحته كثيرا أن سقراط، كما أجرى أفلاطون على لسانه ، قد عارض بقوة ظلم الطغاة حينا ، كما عارض ظلم الشعب حينا آخر ؛ وفى كلا الموقفين كان سقراط يجازف بحياته مجازفة كبيرة • ومن المرجح صحته كثيرا كذلك أن سقراط قد اعلن أنه قد رأى أحيانا علامة الهية غامضة ، هى نوع من الصوت الباطنى الذى يمنعه أحيانا من أن يعمل شيئا كان يفكر فى عمله والذى كانت نصيحته – على ما يعتقد سقراط – خيرا دائما • على أنه مما يشك فيه أن يكون سقراط قد اعتقد فعلا « أنه كان يتلقى الأمر من الله سواء عن طريق النبوءات والأحلام أو شتى الطرق التى كان القدر الالهى يقرر بها مصير الانسان »،نقول انه مشكوك فى أن يكون سقراط قد اعتقد فى أنه موجه بهذا الطريق ليتهم الناس بالجهل عنطريق تفنيد آرائهم فى أثناء استجوابهم.

وكان الهرب من السجن فىأثينا من السهولة بمكان ، والغالب أن كثيرين من أولئك الذين اقترعوا على موت سقراط افترضوا أنه لابد فاعل ذلك • ولأفلاطون محاورة قصيرة شائقة اسمها « اقريطون » يصور لنا فيها اقريطون صديق سقراطالقديم وهو يتضرع اليه أن يهرب وسقراط يرفض ؛ والسبب الذى يقدمه سقراط هو أنه باختياره أن يقضى حياته فى مدينته أثينا كان بمثابة من تعهد بالفعل – وان لم يتعهد باللفظ – أن يطيع قوانين أثينا ، وهو يعتزم أن يظل مقيما على وعده •

وأخيرا يصف أفلاطون فى المحاورة الرائعة المسماة « فيدون » المحادثة الأخيرة وموت سقراط ، بينما ينبئنا أنه هو نفسه لم يكن موجودا هناك • ولنا أن نصدق أفلاطون اذ يخبرنا بأن زوجة سقراط وأولاده زاروه فى يومه الأخير ولكنهم لم يكونوا حاضرين عند موته ، وأن أصدقاءه بكوا بصوت عال عندما تجرع السم وأن سقراط الثابت الجنان وبخهم على ذلك،وأن كلماته الأخيرة كانت : « اننى يا اقريطون مدين بديك الى اسكلبيوس فهل لك أن ترد هذا الدين وأن لا تقصر فى أدائه » ، وأن اقريطون أجاب : « ذلك سوف يقضى فهل لك فى شئ آخر»لكن سقراط لم يجب. أما الصفحات الأخيرة من محاورة « فيدون » فعلى درجة غير عادية من العظمة والجمال •

ويجمل بنا – على أية حال – ألا نعتقد فى أن سقراط قد دافع عن النظريات التى وصفه فيها أفلاطون على أنه مدافع عنها فى يومه الأخير • ففى محاورة « فيدون » يذكر أفلاطون أن سقراط مؤمن بأن هناك حياة بعد الموت ، لكن الأرجح أن أفلاطون كان أقرب الى التاريخ فيما يتعلق بهذه النقطة فى محاورة « الدفاع » حيث جعل سقراط يتناولها على أنها سؤال مفتوح • وفى محاورة « فيدون » يجرى أفلاطون على لسان سقراط أنه مر فى شبابه بفترة من الاهتمام بالمسائل الفيزيقية وربما كان قد فعل ، بيد أن الفقرة الواردة عن هذا فى « فيدون » هى على الأرجح مجرد وسيلة توضيحية لوضع وجهات بعينها من النظر كل منها فى مقابل الأخرى • وفى محاورة « فيدون » يجعل أفلاطون من سقراط شارحا لنظرية المثل وآخذا بها ، وهكذا يأتى هذا القول معارضا لما قاله ارسطو من أن « سقراط لم يجعل الكليات ولا التعريفات موجودة وجودا مستقلا » . ومن المحتمل جدا أن ارسطو – على ما يقول به المأثور – كان على صواب فى قوله بأن نظرية المثل من ابتكار أفلاطون؛فلقد كانت هذه النظرية بمثابة خطوة طبيعية الى الأمام بعد التعريف السقراطى ولكنها لم تكن أبدا شيئا مما عرض لسقراط

نفســـه ، ولقد قدمها أفلاطون فى محـــاورته « فيدون » على سبيل أن يهدى بها الى سقراط ثمار التعليم السقراطى لا على أنها تسجيل لذلك التعليم نفسه ٠

والقيمة الكبرى لسقراط الأفلاطونى تتمثل فى دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى ، وفى تصوره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل ، وان سقراط ليؤثر فينا ، أكثر من أى شخص آخر ممن روت الكتب أنباءهم بالأهميـــة الكبرى لأن نفكر أســـلم تفكير ممكن بحيث نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا ٠ ولتحقيق هـــذه الغاية دعانا الى تعقب معارفنا الى النقط التى منها بدأت ، والى استعراض الآراء على أنها فروض ممكنة لنكشف عما يترتب عليها من نتائج وعما بينها من روابط ؛ ودعانا الى أن نقبل مختارين على تعقب الحجاج الى حيث ينتهى بنا مهما يكن ، والى أن نعـــلن عن أفكارنا اعلانا صريحا على الملأ ، وأن ندعو الآخرين الى نقـــد أفكارنا ، وأن نكون على استعداد أن نعاود النظر فى تلك الأفكار ، وأن تجىء أفعالنا ــ فى الوقت نفسه ــ طبقا لاعتقاداتنا الراهنة ٠ والواقع أن محاورة الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل ، كما قد جعلت الأناجيل من المسيح الشهيد الأول للايمان ٠

سكوت ، جون دونس : (حوالى ١٢٦٦ ــ ١٣٠٨) ولد فى اســكتلندا ، ودخـــل الرهبنة الفرنسيسكانية فى عام ١٢٨١ ، وتعلم بعد ذلك وعلم فى كل من جامعتى أكسفورد وباريس ، ومات قبل أوانه فى عام ١٣٠٨ ٠

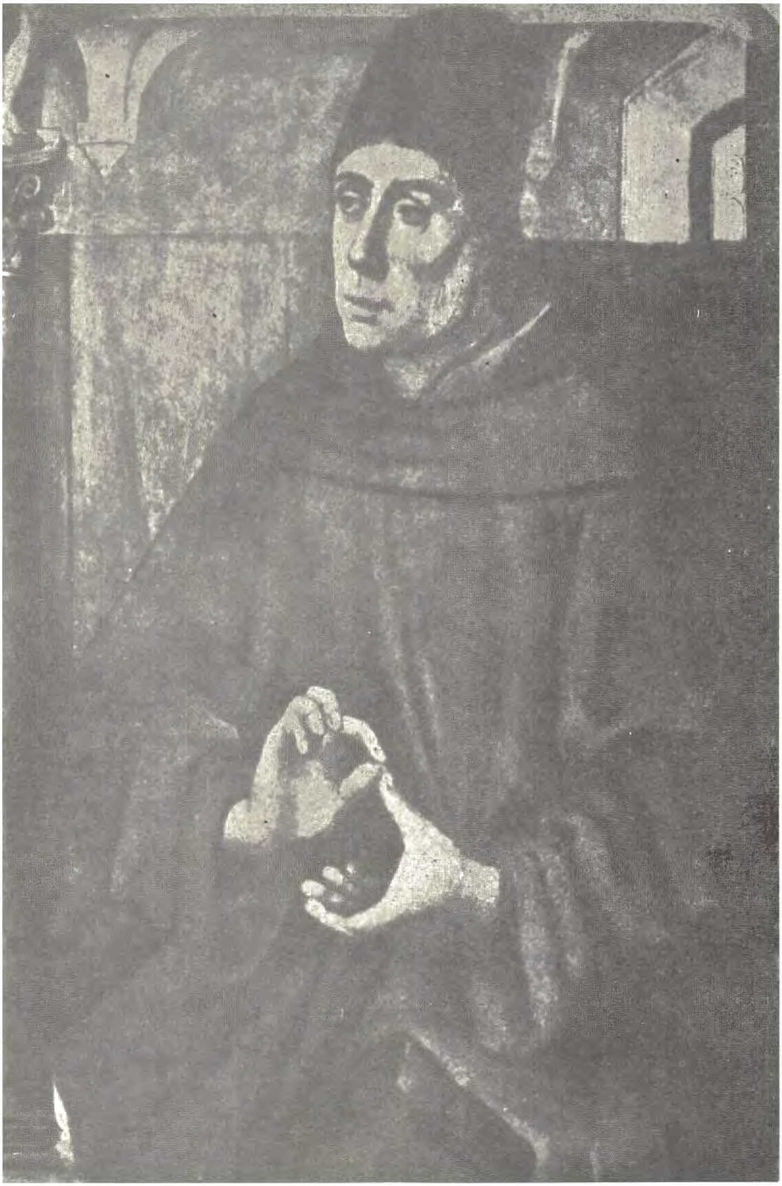
له شرحان على أحكام بطرس اللمباردى هما أهم مؤلفاته وقد سميا باسم المكان الذى ألقيا فيه وهمـــا « الســـفر الأكســـفوردى » و « المذكرات الباريسية » ، ولقد ظل فهم الطابع الصحيح لفكر ســـكوت معوقا فترة طويلة من الزمن بســـبب ما نسب اليه مؤخرا من كتاب « التأملات النظرية والنحوية » وهو نسب منحول ٠

يمزج سكوت بين تقبل النظرية الأرسطية المطبوعة بطابع أرســـطو فى المعرفة ، تلك التى تختص بطبيعة الأشياء المادية وتتم بوساطة قوة العقل التجريدية ، وبين النظرة الفرنسيسكانية التى هى أكثـــر انطباعا بطابعهم ، من أن الروح جوهر قائم بذاته ؛ ومن ثم جـاء رأيهم فى قوى الادراك التى ليست قاصرة على الحقيقة الحسية ، بل هى قادرة على فهم المدى الكلى للوجود ٠ وان المزج الدقيق بين هذين الاتجاهين المختلفين لهو الذى أكسب سكوت لقب « الأستاذ الدقيق » ، كما أنه هو الذى يفسر مواقفه الميتافيزيقية المميزة.

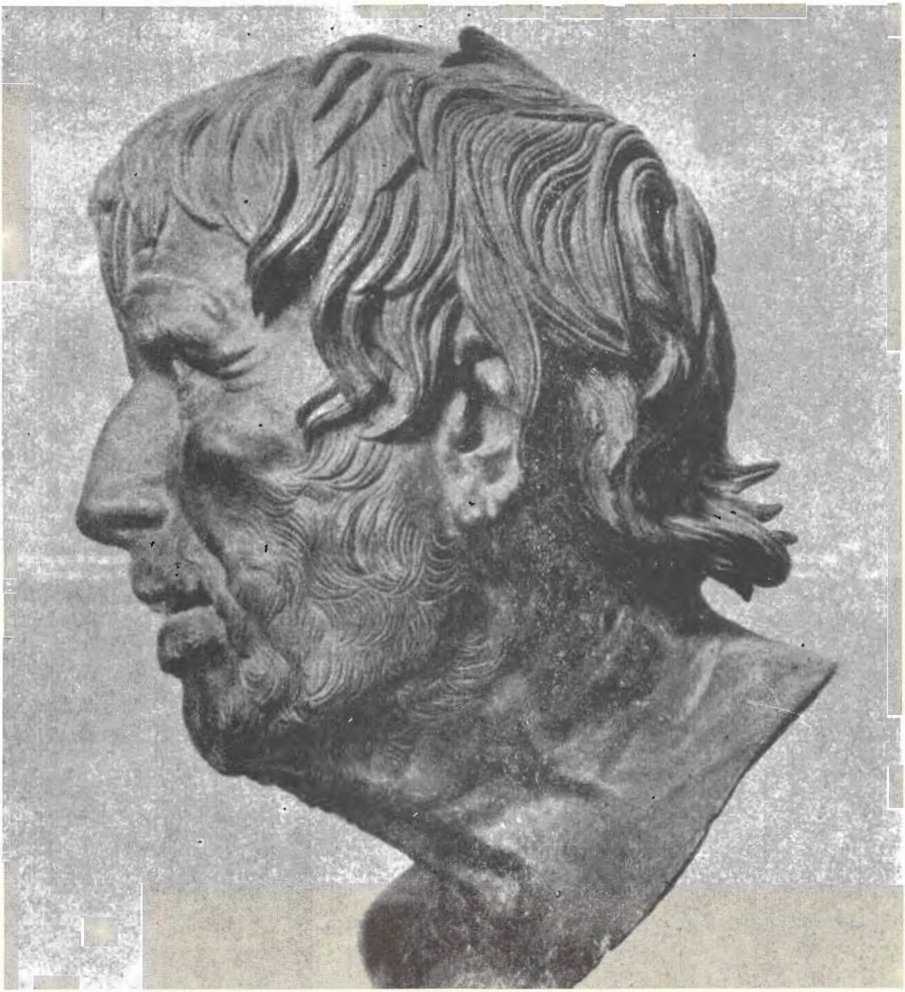
ويبرهن سكوت على أن الموضوع الصحيح للتأمل الفلسفى هو الحقيقة أو الوجود غير محدد بأى نوع من أنواع التحديدات التى تقصره على حال واحــــدة (مثل الوجود اللامتناهى أو الله) دون غيرها (مثل الوجود الحسى) ٠ بيد أن العقل البشرى مقيـــد فى محاولتـــه اقامة الميتافيزيقا باضطراره أن يستمد معرفته من المحسوس ، وعلى ذلك فالميتافيزيقا هى علم مجرد عن الماهيات يقوم فى مجال الوجود الموحد الذى ان تمايزت جوانبه فعلى أساس الفروق الصورية ٠ وهـــذه الفروق لا تبلغ أن تكون فروقا فعلية ولكنها ليست مجرد نتاج للنشاط العقلى ، أما الفروق الفعليـــة أو الوجود المادى الذى نحن على علم به فيفسره فى النهاية ضرب من الاشارة يعبر عنه قولنا « هذا ».

وليس من شك فى أن سكوت نفسه كان مفكرا عميقا قديرا ، لـكن حدث على أيدى أتباعه ممن كانوا أقل منه اقتدارا أن تدهور « مذهبـــه الصورى » الى ثرثرة كلامية لا تنتهى كانت ذات أثر بعيد فى انهيار التفكير المدرسى ٠

سنيكا ، لوسيوس انيوس : (حوالى ٥ قبل الميلاد ــ ٦٥ بعد الميلاد) ولد فى قرطبة بأسبانيا، وهـــو **رواقى** رومانى تحـــول من شهرة فلسفية وخطابية خطيرة فى عهد كاليجولا، الى نفى فى عهد كلوديوس ؛ وارتفع من مؤدب ثرى لنيرون الذى



سكوت، جون دونس (ح ١٢٦٦ - ١٣٠٨).



سنيكا، لوسيوس أنيوس (ح ٥ ق.م - ٦٥ م).

جعله موضع سره ، الى الانغماس فى العزلة التأملية ثم الموت بانتحار فرض عليه فرضا • كان فى الأصل من أتباع أقريسيبوس، كما كان متأثرا تأثرا عميقا بكل من بانتيوس وبوسيدوبيوس ، غير أن لمؤلفاته نكهة لاتينية فى فكرها وطريقة عرضها • ولقد كان كاتو هو بطله ، كما كانت البلاغة الرومانية هى أداته فى التعبير ؛ ولقد غير سنيكا مذهب الرواقيين تغييرا شديدا بأن أدخل التصور الرومانى للارادة على نزعتهم العقلية ، كما غير اتجاهه بأن طبق فلسفتهم الفردية على حكومة الامبراطورية الرومانية • ويرجع فشل سنيكا فيلسوفا وسياسيا الى ميوله الفطرية المتناقضة تجاه المطامع الدنيوية من ناحية ، والمثالية الرواقية من ناحية أخرى • وربما خفف من حدة المفارقات التى نشأت عن ذلك فى أفعاله وأقواله ، اعتقاده الصادق بأنه كان مضطرا من الناحية السياسية لأن يبرر الوسيلة بالغاية ، وبأن تعليمه الفلسفى كان نتيجة اختبار ذاتى لنوازعه الأخلاقية الخاصة، ولكن ضعف شخصيته شكل مذهبه الرواقى أكثر مما شكلت فلسفته شخصيته ، وهكذا بقيت قدرة المذهب الرواقى باعتباره قوة تعليمية مسألة بلا جواب •

السوفسطائيون : كان التعليم التقليدى فى بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التى كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن الألعاب الرياضية • وفى الأوساط الاجتماعية الأكثر تهذيبا فى القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الحاجة الى مزيد من التعليم الذى يعادل ما لدينا من تعليم عال..ثانوى وجامعى • وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالى ، فكانوا أساتذة جامعيين متجولين يتنقلون من بلد الى بلد يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة فى الخطابة وفن النجاح فى الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم • وهكذا لم تكن لفظة سوفسطائى فى الأصل من ألفاظ التحقير بأى معنى من المعانى ، وانما كانت تعنى شيئا يشبه ما تعنيه كلمة «الأستاذ»•ولم يكن السوفسطائى معنيا بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك فى أنه من الخطا التام أن ننظر الى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية ، نعم ان بعض السوفسطائيين من أمثال **بروتاجوراس** كانوا فى الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، الا أن بعضهم الآخر قد قصر نفسه قصرا يوشك أن يكون تاما على الخطابة • وأدى انشاء المراكز الدائمة للتعليم العالى مثل مدارس **أفلاطون وأرسطو** وايزوقراطس (وكل أولئك كانوا سوفسطائيين فى أعين العامة)، أقول ان انشاء تلك المراكز الدائمة أدى الى اختفاء السوفسطائيين فى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد •

وترجع الزراية التى تلصق اليوم بكلمة « سوفسطائى » الى الدعاية الماهرة التى شنها أفلاطون وأرسطو ضد منافسيهما من السوفسطائيين ؛ وكان الاتهام الأساسى أن السوفسطائيين زعموا أنهم يعلمون المعرفة بينما كانوا يقومون بتدريس فن النجاح فى الحياة وهو أمر أدى الى التهاون فى القيم العليا • ومع أن هذه الاتهامات تنطوى بغير شك على بعض الحق ، فان دفاع السوفسطائيين الحار الذى ورد فى كتاب جروت عن « تاريخ اليونان » لا يزال جديرا بالقراءة •

ومن بين السوفسطائيين ذوى الأسماء المعروفة ؛ بروتاجوراس ، وجورجياس ، وبروديقوس ، وهبياس ، وانتيفون ، وتراثيماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس •

سيجيه البرابانى : (١٢٣٥ ـ ٤٠ الى ١٢٨١ ـ ٨٤) فيلسوف فرنسى كان مع بوثيوس (بويس) الداشى وبرنيبه من نيفل الذين هم أئمة فيما يسمى **بالرشديين** اللاتينيين ، وكان هؤلاء الرجال أعضاء فى كلية الآداب بجامعة باريس ، وزعموا أنهم فلاسفة خلص من مدرسة

أرسطو وليسوا لاهوتيين بأى معنى من المعانى • ولقد قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الايمان ــ وهو التمييز الذى قال به ابن رشد ــ ثم مضوا فى انشاء فلسفتهم صارمين فى منطقهم، وهى فلسفة أرسطاطاليسية مصبوغة بشرح ابن رشد **وابن سينا**.وبعض نظرياتهم ــ مثل تلك التى تقول بأزلية العالم ووحدة العقل فى جميع الكائنات البشرية ، وأن الأمور الانسانية تسيرها الأجرام السماوية ــ كانت تتعارض تعارضا مباشرا مع العقائد المسيحية فى الخلق وفى الروح الفردى وفى العناية الالهية•وقد أدينت هذه النظريات وغيرها مما ذهبوا اليه فى عام ١٢٧٠ ثم أدينت ثانية فى عام ١٢٧٧ ، بيد أن أصحابها تمسكوا بعدم تعارض هذه المبادىء مع ايمانهم بصدق الوحى • ولقد قيل ان سيجيه قد اغتاله مساعده الخاص الذى مسه الجنون •

(ش)

الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلينستية ــ الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول الى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات ووجوب تعليق الحكم • وهناك ثلاثة أطوار: (١) البيرونية (فى أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون وفسرها تلميذه تيمون • (٢) الأكاديمية الوسطى والجديدة (من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد) ويمثلها أرقاسيلاوس وكارنيادس وكليتوماخوس وفيلون اللارسى • (٣) البيرونية الجديدة عند اينسيديموس وأجريبا (من القرن الأول قبل الميلاد) •

وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الابستمولوجى على جميع الفلسفات التى كانت دوجماطيقية،أى التى زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة ؛ فقال الشكاك انه لا يبدو هناك طريق للنفاذ خلال « الظواهر » الى معرفة الأشياء الخارجية ، ففى وسعنا أن نتبين كيف أن الادراك الحسى يقدم لنا صورا مختلفة ومتناقضة وليس ثمة معيار فى الاحساس نفسه نميز به الانطباعات الصحيحة من الانطباعات الباطلة • ومثل هذا المعيار لا نجده لا فى العقل ولا فى الحكم ، لأنه لا توجد قاعدة للحكم الصحيح ، ولأن محاولة الحصول على مثل هذه القاعدة ربما تؤدى الى الوقوع فى دور لا ينتهى • وعلى ذلك يبدو أن ليس ثمة معيار للمعرفة اذ أن الظواهر لا تقدم دليلا يقينيا عن أى شىء الا نفسها ، فينبغى علينا أن نمسك عن الاستدلال المستند الى صدق الظواهر أو بطلانها ، وأن نحيا فى حالة من تعليق الحكم • ولقد قامت الصعوبات والخلافات فى ميدان **الأخلاق** بطبيعة الحال •

ومع ذلك فقد كانت النتيجة الأخلاقية لرباطة الجأش عند بيرون الايليسى (حوالى ٣٦٠ ــ ٢٧٠ قبل الميلاد) هى الينبوع الرئيسى فى فلسفته ، فذلك هدف يمثل عصره المضطرب•وتكمن طرافة بيرون فى المنهج الذى حاول بوساطته أن يصل الى هذه النتيجة ، وذلك أنه اذا لم تكن لدينا وسيلة للوصول الى المعرفة فلا يمكن أن نقول عن شىء ما انه كذا وليس كذا، ولا يمكن أن نحكم بأن حجة ما أكثر يقينا من نقيضها • ولما كان المثير الخارجى للاعتقاد والرغبة والعاطفة قد انفصل عنا على هذا النحو فقد نتج عن ذلك عدم الاكتراث من ناحيتنا ، ومن ثم سكينة النفس ؛ وبهذا يصبح الانسان بلا مرشد الى العمل أفضل مما ترشده العادة والعرف •

ولقد وهنت البيرونية أمام مذهب الشك الجدلى الذى جاءت به الأكاديمية الوسطى والجديدة، وكان بمثابة طعنة منطقية وجهت فى الأصل الى النظرية **الرواقية** فى المعرفة ، تلك التى ذهبت الى أن الادراكات الحسية الخاصة الناشئة عن الأشياء الواقعية تتطابق مع هذه الأشياء تطابقا تاما وعلى نمط لم يكن يمكن معه أن تنشأ على نحو آخر ، ولذلك فهى تفرض نفسها على الرجل الحكيم فرضا

لا سبيل الى مقاومته . ولقد أثبت أرقاسيلاوس البيتانى (٣١٥ - ٢٤١ / ٢٤٠ قبل الميلاد) أن ذلك يجب أن يعتمد على الحكم الذى لا معيار له ، وأنه ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الصحيحة والباطلة ، وأن هذه الأخيرة ربما تكون مثل الأولى فى كونها تفرض نفسها فرضا لا سبيل الى مقاومته . ولقد ذهب أرقاسيلاوس الى انكار امكان تصور أى شيء ، وكذلك الى انكار امكان المعرفة . ويبدو أنه كان أقل اهتماما بالأخلاق ولكنه ذهب الى أن اليقين ليس ضروريا للعمل ، وحسبنا معيارا للصدق أن ندافع دفاعا معقولا عما نفعل . ولقد اصطنع أرقاسيلاوس فى التعليم القاعدة الرئيسية عند الشكاك وهى النظر بلا تحيز لكلا جانبى الموضوع المطروح للبحث ، واذا كان مذهبه فى الشك قد وجد له جذورا عند كل من **سقراط** وبيرون ، فليس من اليسير أن نرى كيف كان تعليم أفلاطون متسقا مع أفكاره ؛ أما كارنيادس القورينى (٢١٤/٢١٣ - ١٢٩/٨ قبل الميلاد) فهو أكثر الشكاك رسوخا ، ولقد طور ونسق الهجوم على القطعية ، فبما قد كان لديه من ثروة فى المعية الحجة التى يقيمها ضد امكان القول بأن الانطباعات الحسية يمكن التمييز فيها بين الباطل منها والصحيح،وضد القدرة على القيام بأية عملية عقلية لأنها ما دامت قائمة على الاحساس فهى تفقد ما لديها من يقين لفقدان هذا اليقين من الاحساس ، ولكيلا يقتصر على مجرد اختبار الصدق الصورى ، قضى كارنيادس على قول الرواقيين بأن الانطباعات الحسية أمر مقضى علينا بقبوله . وعن طريق النقد القائل بأن رد الكيفيات الانسانية الى الله ينطوى على تناقض ، هدم كارنيادس ما قالت به الرواقية من لاهوت مشبه مؤكدا ضرورة حرية الارادة فى الفعل الأخلاقى ؛ كما هاجم عن طريق تمييزه بين العلية التتابع نظريات التنبؤ بالغيب والعناية الالهية والقول بالقضاء والقدر . وفى عرض مذهبى لجميع الأهداف الأخلاقية أظهر كارنيادس ما ينطوى عليه الهدف الأخلاقى عند الرواقية من مشكلات منطقية ، كما أنه فى سفارة له مشهورة الى روما عام ١٦٦/٥ أثبت نسبية الحدود الأخلاقية . وفى الحياة العملية اقترح كارنيادس نظرية فى الاحتمال لتكون مرشدا الى الفعل ، وعنده أن ثمة ثلاث مراتب من الاحتمال : المحتمل ، والمحتمل الذى لا نزاع فيه ، والمحتمل الذى لا نزاع فيه وثبت صدقه . أما الأخيرة من هذه المراتب فهى الحالة العليا من الاعتقاد التى يمكن بلوغها عندما يصاغ نسق شامل من الأفكار المتصلة المتفقة بعضها مع بعض اتفاقا منطقيا ؛ فقد يظن انسان أنه يرى ثعبانا فى غرفة مظلمة ، لكنه بعد التمحيص يعتقد أنه حبل ملفوف مستندا فى ذلك الى اتساق الشواهد الدالة على ذلك الرأى . هذا ولم يخلف كارنيادس كتابات ولكن خليفته الغزير الانتاج كليتوماخوس القرطاجنى عرض مذهبه عرضا كاملا ، وكان فيلون اللارسى ما يزال مستمسكا بمذهب الشك فى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكن خليفته انتيوخوس الاسقالونى أحال الأكاديمية الى مذهب تلفيقى قبل فيما قبله آراء الرواقيين .

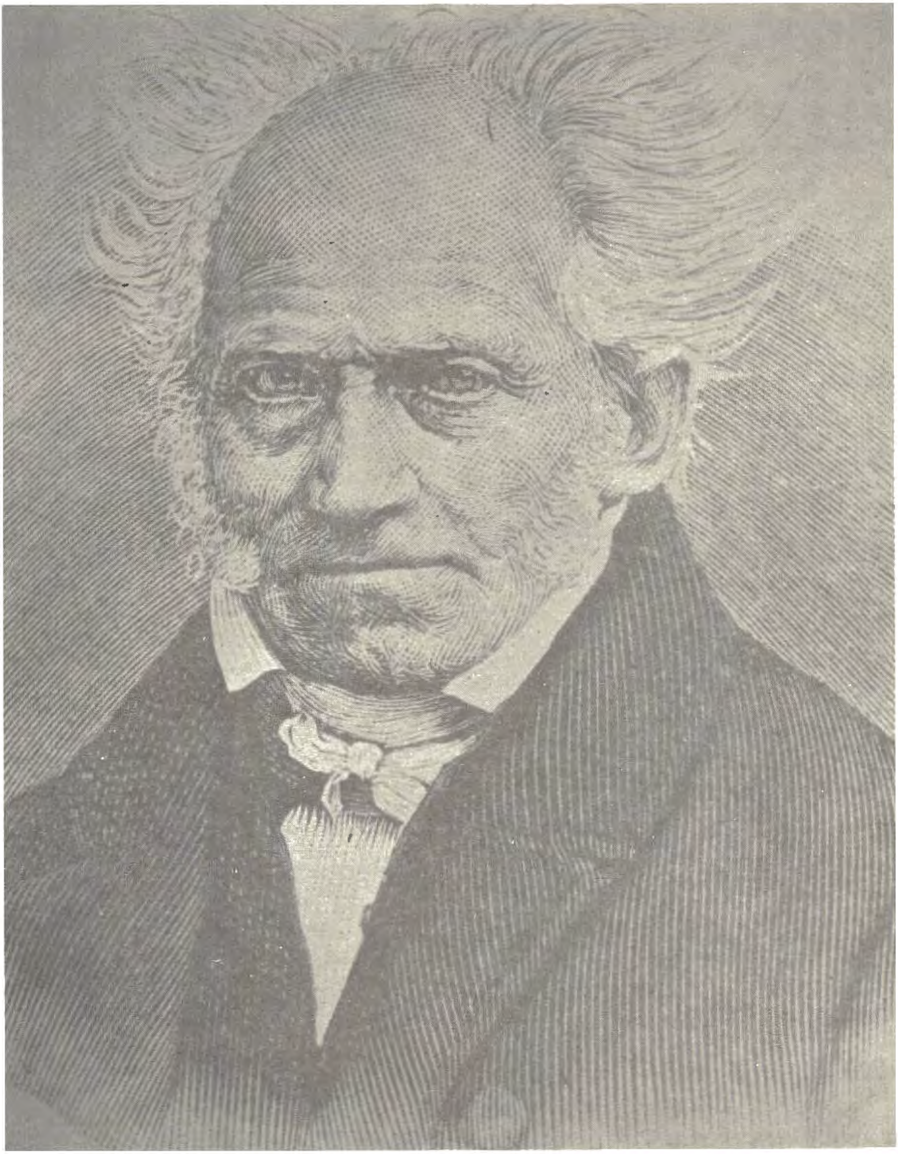
ولقد تدفقت حركة الشك تدفقا عنيفا خارج الأكاديمية فى القرنين أو القرون الثلاثة التالية ، واستهدف المذهب الجديد مجاوزة الحدود التى وقفت عندها الأكاديمية ليبلغ الشك البيرونى فى صورة أكمل . فلم يكن لدى الشكاك الأكاديميين الحق فى انكار امكان المعرفة انكارا قطعيا ، وكان لابد من الامساك عن القبول حتى بالنسبة الى هذا القول نفسه . وكلمة شاك فى اليونانية تنطوى على معنى الدأب فى البحث ، على أنه من ناحية أخرى لم يكن يبدو أن ثمة أساسا حتى لابداء الرأى ، وعلى ذلك فلم يكن فى وسع الانسان الا أن يأخذ الأشياء كما يجدها وأن يعيش على العادة والعرف والتقليد . بيد أن هؤلاء الشكاك تقبلوا التقليد الأكاديمى الخاص بالحجاج الجدلى تقبلا حسنا ، وأضافوا اليه **تجريبية** المدرسة الطبية التجريبية حتى أقاموا من ذلك كله نسقا كاملا من الحجاج الشكى المصنف تحت صيغ كل منها مشروح

شرحا وافيا • ولقد تكلم اينسيديموس من كونوسس ـ الذى ربما كان من أوائل المعاصرين لشيشرون ـ عن الطبيعة النسبية للادراك الحسى وذلك فى استعاراته أو(ضروبه)العشر التى تنص على « الامساك عن قبول شىء » ، فعنده أنه ليس ثمة ادراك حسى « خالص » بل هناك ادراك حسى هو من النسبية الى الشخص المدرك والى الشىء المدرك والى الظروف المصاحبة له ـ خارجية وداخلية ـ أقول انه من هذه النسبية كلها بالدرجة التى تجعل الشىء نفسه غير قابل لأن يعقل • ولقد استخدم أجريبا النسبية فيما بعد ـ مثل ما فعل اينسيديموس ـ وذلك فى هجومه ذى الضروب الخمسة فوجد فى أدلتهم أربعة أنماط من المغالطات هى : المفارقة فى النظريات ، والوقوع فى الدور الى ما لا نهاية ، والزعم الافتراضى ، والتدليل الذى يدور على نفسه ؛ وأخيرا نسمع عن ضربين آخرين هما : أن لا شىء يدرك ادراكا حدسيا بسبب الاختلاف بين الفلاسفة الذى ليس له معيار ، كما أنه لا يمكن ادراك أى شىء عن طريق شىء آخر والا وقعنا فى الاستدلال الدورى أو فى الدور الذى لا ينتهى • والهجوم على السببية التى هى أساس جوهرى بالنسبة الى أية فلسفة قطعية، قد صنفه اينسيديموس كذلك الى «ثمانية ضروب» موجهة كلها الى عدم جواز القفزة القطعية نحو الشىء غير الظاهر دون أن تثبته شواهد نستقيها من الظواهر ؛ وليست هناك صلة مؤكدة بين الحقيقة والظواهر ، ولذا ترى الناس يختارون من الأدلة العقلية اعتسافا ما يناسب النظرية التى تكون بين أيديهم • وهناك كذلك حجة فيما يتعلق بنسبية السبب والمسبب مؤداها أنه اذا كانت العلة هى التى تنتج المعلول كان من الضرورى أن توجد قبله (وهو ما سوف يؤدى الى دور لا ينتهى) ، ولكن ما دامت العلة نسبية الى المعلول فلا يمكن أن تكون أسبق منه فى الوجود (ونسبيتهما تجعل من أى دليل خاص بهما دليلا دوريا) • وربما استطعنا أن نستطلع البناء الكامل لمذهب الشك فى مؤلفات سكستوس أمبريكوس (فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد) وهى مؤلفات تزداد قيمتها لكونها غير مبتكرة •

ولقد كانت لدعات مذهب الشك ذات أهمية كبيرة واضحة فى عصر سيطر عليه الفلاسفة القطعيون من الرواقيين والأبيقوريين ، والحق أن حركة عنيدة من الشك والبحث تصر على الاستمرار فى اختبار صحة أى فرض من الفروض ، تبدو أمرا جوهريا بالنسبة الى الفلسفة كلها • وبصفة خاصة نرى أن اختبار الادراك الحسى ، والعلية ، والاحتمالية ذات أهمية كبرى لكثير من الفلسفة الحديثة •

شليك ، فردريك البرت مورتس : (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦) تعلم فى برلين وكان عالما طبيعيا أول الأمر ، وبعد أن درس فى روستدك وكييل استدعى(١٩٢٢) لشغل كرسى ماخ الخاص بفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا حيث أسس **جماعة فيينا** فيما بعد• (انظر أيضا « **وضعية منطقية** ») ، وكان شليك أستاذا زائرا بالولايات المتحدة فى عامى ١٩٢٩ و ١٩٣٢ • وفى عام ١٩٣٦ اغتاله طالب معتوه فى فيينا فادى موته الى التعجيل بقرب فض جماعة فيينا •

كانت كتابات شليك الأولى ، على الرغم من تدريبه العلمى فى المسائل الأخلاقية والجمالية الى حد كبير ، تكشف عن حساسية شاعرية لا نراها واضحة غالبا فى مؤلفاته الأخيرة ، وقد نال فيما بعد شهرة باعتباره شارحا للنظرية النسبية (١٩١٧) ، ومؤلفا لرسالة فى نظرية **المعرفة** (الطبعة الأولى ١٩١٨ ، والطبعة الثانية ١٩٢٥) عرض فيها فى صورة تمهيدية الكثير من نظرياته التى تميز طابعه أكثر من سواها • فلقد برهن هنا ـ من وجهة نظر**تجريبية** وخلافا لما ذهب اليه **كانت** ـ على أن قضايا **المنطق والرياضة** ليست قضايا **قبلية** تركيبية وانما هى صادقة بحكم التعريف ، أى أنها قضايا **تحليلية** ومن ثم فهى خالية من المضمون ، أما النظريات العلمية فهى من



شوبنهور، آثر (١٧٨٨ - ١٨٦٠).

ناحية أخرى نسقات بعدية من التصورات يتوقف صدقها على ما بينها من تطابق مع الواقع حيث ان ما يستخلص منهـــا من النتائج ينبغى أن يكون قابلا للتحقيق عن طـــريق الوقائع الملاحظـــة ؛ وليست هذه الوقائع مجرد احساسات كما كانت عند **ماخ** ، فكل شيء يقابل مقتضيات التصـــور العلمي يجوز لنـــا أن نعده أمرا واقعا فى العالم الخـــارجى ٠ وان آراء شليك فى مشـــكلة العقل والجسم لأكثر تمييزا لطابعه من هذا القبول العابر للمذهب الواقعى ، وهى المشـــكلة التى اعتبرها شليك مشكلة فى ظاهرها فقط حيث ان الثنائية المزعومة المتضمنة فى مشكلة العقل والجسم ان هى الا مجرد ثنائية فى طرائقنا لوصف الظواهر ٠

وتعكس آراء شليك الأخيرة فى (« بحوث مجموعة » ١٩٢٦ ـ ٣٦ ، ١٩٣٨) تأثير كل من **فتجنشـــتين وكارناب** ، وتتألف فى الواقع من التوسع فى النظرية المشار اليها أخيرا ، توسعا بجعلها تشمل كل المشكلات التقليدية فى الفلسفة فلا تنشأ مثل هـــذه المشكلات الا من (الوصف القاصر للعالم عن طريق لغة عاجزة) ، وليس عمل الفلسفة هو أن تحل هذه المشكلات وانما هو أن توضح السؤل المتنازع عليه ، وحينئذ سيظهر أن الاجابة اما أن تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ عن طريق المناهج العلمية، واما أن تكون خالية من المعنى منذ البداية مادام السؤال نفسه مركبا بحيث لا يمكن لبينة أن تنهض شاهدا على الاجابة عنه ، فالعبارات الميتافيزيقية التى تقولها المذاهب **المثاليـة والمادية والواقعيـة** وغيرها من المذاهب ، كلها على هذا الأساس كلام خال من المعنى حتى انه لا يمكن لأى مركب من مركبات الخبرات الحسية أن يؤيد صدق دعاواها ولا حتى أن يبرهن على بطلانها ٠

وفى اقامة التحقيق (والمعنى) على أساس من الخبرة الحسية المباشرة ، كان شليك ـ شانه فى ذلك شأن الآخرين من التجريبيين ـ ينشـد أساسا للمعرفة لا يمكن رده الى سواه ، ولكن المحاولة أدت الى كثير من المفارقات بل لقد عرضت أسس التفاهم للخطر طالما أن المعنى الذى عرفناه على أساس الخبرة الخاصة يمتنع ادراكه على أى شخص آخر ما فى ذلك شك ٠ وتفسـير شليك لهذا ـ وهو أن « هيكل » الخبرة يمكن نقله ، أما «فحوى» الخبرة فهو متعذر على الوصف ـ لم يكن تفسيرا يبعث على الرضى ، كما أن مشكلة صياغة القضايا « الأولية » أو القضايا التى لا ترد الى سواها ـ وهى القضايا التى تقتضيها هذه النظرية ـ كانت مصـــدرا لكثير من الشقاق فيما بعد بين انصار جماعة فيينا ٠

شـوبنهور ، آرثر : (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠)
ميتافيزيقى ألمانى ، اشتهر بمقالاته اللاذعة وبكتابه الرئيسى « العالم ارادة وفكرة » ٠ ولد فى دانزج، وكان أبوه من رجال الأعمال وكانت أمه كاتبة ، أمضى بعض الوقت فى انجلترا فيما يتصل بأعمال أبيه ، وكان يقرأ الانجليزية والفرنسية فى سهولة وبعد موت والده كرس حيـــاته للفلسفة تكريسا تاما ، مادام فى مستطاعه أن يعيش فى رغد على ميراثه ٠ ولم يكن فى مقدوره أن يعيش مع أمه على وفاق ، كمـــا كانت له خبرات تعسة أخرى مع النساء ، وان مقالته القاسية قسوة مضحكة « فى النساء » وهى المقالة التى ربما قرئت على نطاق أوسع مما كتبه عن أى شيء آخر ، لتفوح باستياء شخصى عميق ٠

وكان لمقالته الهجائية «فى فلسفة الجامعات» أيضا أساس شخصى ، ذلك أن شوبنهور قدم طلبا أن يكون محاضرا بجامعة برلين ، وقد قبل طلبه بعد عرضه على لجنة كان **هيجل** أحد أعضائها ، فقرر شوبنهور بعد ذلك أن يلقى محاضراته فى نفس الوقت الذى كان يحاضر فيه هيجل ؛ وان ما نصادفه فيما كتب عن الموضوع من أن شوبنهور قد فرغت مادته قبل أن ينتهى الفصل الدراسى ، لهو زعم مرفوض من أساسه ، وأما ما يقال من انه فشل فى أن يجتذب الطلاب من هيجل الذى كان عند ذاك فى قمة شهرته ، فصحيح ٠ وبذلك انتهت سيرة شوبنهور الجامعية بالفشل ، فراح

بعد ذلك يهدم نفسه بنفسه وذلك بالطعن فى هيجل وشـيلنج **وفشـته** زاعما أنهم ثرثارون ودجالون ، على الرغم من أن فلسفته تدين بمقدار كبير الى فكرة فشته عن الارادة ، كما أنه كان قد استمع عندما كان طالبا الى فشته ٠

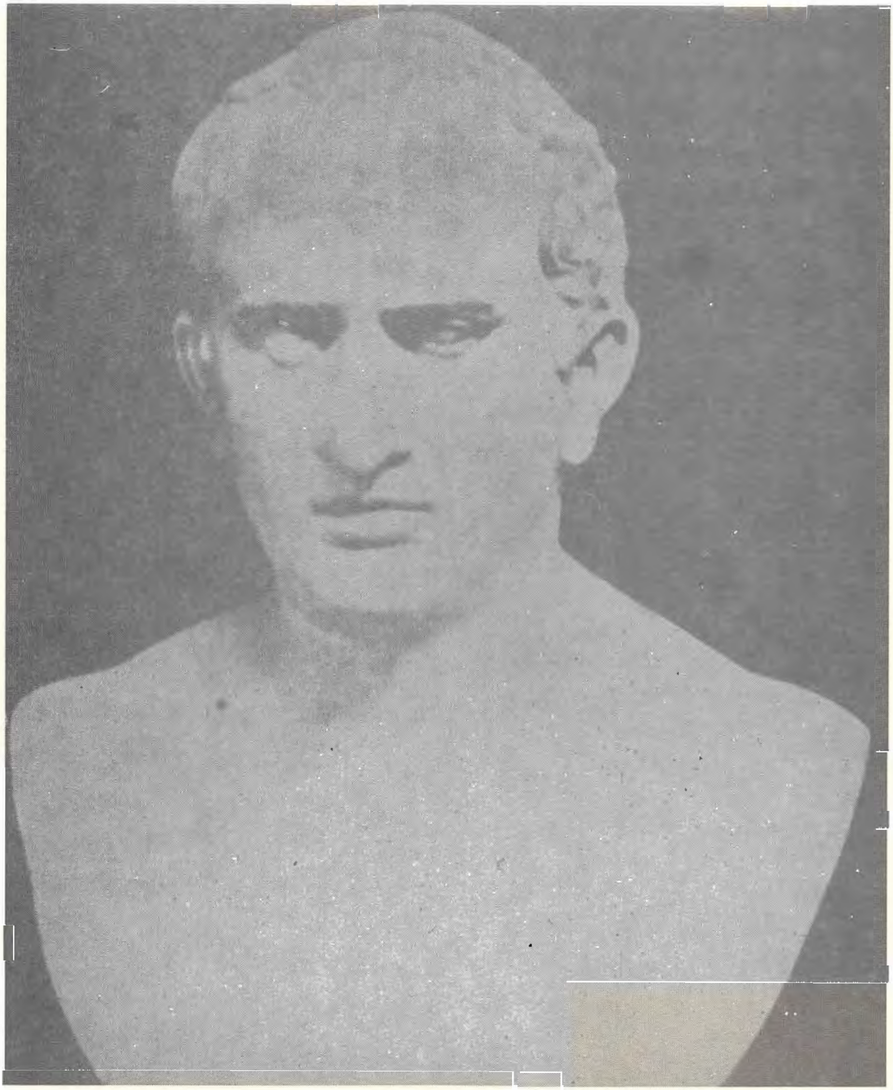
والفيلسـوفان اللذان أعجب بهما أكثر من سـواهما هما **كانت وأفلاطون** ، حتى لقد اعتبر نفسـه الوريث الشرعى لكانت بينما كان يعتبر فشته وشيلنج وهيجل مغتصبين ٠ ولقد وجد ، مثلما وجد فشته ، أنه لا يمكن قبول نظرية كانت فى الشيء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته ، وظن أنه قد كشف عن الطبيعة الأولية لحقيقة العالم ، ألا وهى الارادة ٠ وهذه الارادة ليس لها هدف ولا غاية ، وليست معقولة ولا عقلية وانما هى كدح أعمى ٠ وربما كان شـوبنهور فى هـذه النقطة متأثرا بالجزء الأول من رواية «فاوست» لجوته ، اذ كان يعرف جوته معرفة شـخصية وكان يقـدره تقديرا كبيرا ٠ ومثلما فعل هيجل وقف شوبنهور الى جانب جوته ضـد نيوتن فى نظريتـه فى الألوان ٠

ولقد كان لتفصيلات الميتافيزيقا والأخلاق عنـد شوبنهور تأثير ضئيل ، وتتلخص أهميته التاريخية فى نقاط ثلاث : أولا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير اتخذ من الالحاد موضوعا ، وكان كل من **هوبز وهيوم** قد انحرف عن طريقه لكى يتنصل من مذهب الالحاد ، بينما يتوقف ذكر فون هولباخ ــ اذا كان مايزال يذكره أحـد ــ يتوقف ذكره أسـاسا على أنه كان ملحدا ؛ أما شهرة شوبنهور فكانت تقوم على أسس أخرى ٠

ثانيا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير استرعى انتباه النـاس الى الأوبانيشاد والبوذية وتاثر بهما تأثرا عميقا ٠ ولقـد أبرز شوبنهور جانب الألم الذى يسـتغرق كل شيء ، فوصفه وصفا أكثر تفصيلا من اى وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر قبله ، ولهذا فكثيرا ما يشار اليـه على أنه متشائم ٠ ولقد زعم شوبنهور أن الانسان لا يسـتطيع أن يجد الخلاص الا فى التغلب على الارادة الكونية العميـاء ، أما الانتحار الصريح فلا يكفى لأنه بمثابة توكيد للارادة ٠ (وما دام شـوبنهور لم يقبل المذهب الهنـدى فى تناسخ الأرواح فستظل هـذه النقطة غير واضحة) ٠ وهناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية وتأمل الأعمال الفنية والعطف على الآخرين ، وهى تقوم على التسليم بأننا انما نتميز عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن فى الحقيقة كل واحد ٠ واخلاق العطف هذه تتناقض تناقضا حادا مع الأخلاق التى عاش بها شوبنهور نفسه ، اذ قلما كان بين الفلاسفة من كان ينقصه العطف على الآخرين بمقدار ما كان ينقص شوبنهور ؛ فلقد كان يمقت النساء ويمقت غيره من الفلاسفة كما كان يمقت اليهود ٠

واخـيرا فان مذهب الارادة عند شـوبنهور كان فاتحـة لزيادة الاهتمـام بالارادة وبالجانب اللامعقول فى الفلسـفة الحديثة ، فعلى الرغم من أن **كيركجارد ونيتشه** ، وفاينجر **وجيمس،وبرجسون** وفرويد لم يتفقوا معه اتفاقا صريحا ، فان أفكارهم تشير الى أن شوبنهور يمثل نقطة انتقال هامة فى تاريخ الفكر ، فتصوره للعقل على أنه أداة للارادة جدير بالذكر بصفة خاصة فى هذا الصدد ٠

وفى البدء لم يجذب كتاب شوبنهور « العالم ارادة وفكرة » الانتباه على الاطلاق ، حتى بعد أن أضاف اليه مجلدا آخر على سبيل شرح ميتافيزيقاه . ولقـد تقدم شوبنهور بمقالين فى الأخلاق لنيل جائزتين مختلفتين فى اسكنديناوة ففاز أحدهما ولم يفز المقال الآخر ، ومن ثم نشرهما معا ذاكرا بالتخصيص على صفحة العنوان « قدرته ٠٠٠ » و « لم تقدره ٠٠٠ » واثقا من أنه بذلك ربما يخلد عار الأكاديمية التى تخطته ٠ وأخـيرا شـهد شوبنهور فى حياته شهرته النامية وتمتع بنشوتها، وربما كان ما شاع من خيبة رجاء بعد ثورات عام ١٨٤٨ غير الموفقة ، عاملا مسـاعدا فى ذيوع نزعته التشاؤمية كمـا هـو الرأى الشائع ٠ ولا شـك فى أن مقالاته التى كتبها ببيان واضح ونشرت بعنوان « تكملات واضافات » قد ساعدت فى أن تجد له جمهورا من القراء ٠



شيشرون، ماركوس تللبوس (١٠٦ - ٤٣ ق.م).

وكان من بين المعجبين به اعجابا صريحا مخلصا رتشارد فاجنر الذى حاول فى مسرحيته « تريستان وأيزولده » أن يحقق فى الموسيقى الارادة العمياء التى قال بها شوبنهور ، ونيتشه الشاب الذى جاوز فيما بعد نطاق افتتانه المبكر بشوبنهور ، وتوماس مان • ولابد لنا أن نضيف الى هؤلاء من لا يعدون من غير الفلاسفة ، وبخاصة من الشبان الذين تحولوا الى شوبنهور طلبا للعزاء والالهام •

شيشرون ، ماركوس تلليوس : (١٠٦ — ٤٣ ق • م) ، فقيه وسياسى وكاتب رومانى ؛ ولما كان قد درب على الفلسفة منذ شبابه فصاعدا ، ولما كان مستمعا وصديقا لكبار الأساتذة فى الأكاديمية ومدرسة الرواق والمدرسة الأبيقورية، فقد داوم على متابعة اهتمامه وقراءاته فى أكثر أيامه ازدحاما بمشاغل الحياة العامة • وكان من جراء ما نزل به من ضائقة شخصية وما حل به من عجز سياسى أن أطلق قواه بأسرها من عقالها فى عام ٤٥ منصرفا الى تيسير الفلسفة اليونانية فى صورة أدبية لاتينية ؛ من هنا ظهرت له فى خلال العاملين التاليين سلسلة طويلة من الكتب اتخذت شكل المحاورة ، وكانت تستوعب مختلف أقسام الفلسفة المعاصرة له عن طريق عرضها لمذاهب المدارس الرئيسية الثلاث فى ذلك العصر ونقدها• كان شيشرون بحكم مزاجه وتعليمه **متشككا** على مذهب الشك الأكاديمى ، وكان فى ميدان **الأخلاق** يتابع ويوسع من نطاق الفلسفة التلفيقية التى جاء بها أنتيوخوس الى الأكاديمية ؛ ولقد أعجب شيشرون بما فى **الرواقية** من مثل عليا نبيلة ، لكنه لم يكن على تعاطف مع **أبيقور** • وكان يعد نفسه مترجما (ويمكن فى بعض الأحوال أن نقتفى مصادره حتى نصل بها الى كتب كليتوماخوس ، وفيلون،وأنتيوخوس ،وباناتيوس،وبوسيدونيوس على سبيل المثال) ، لكنه زعم لنفسه حق الاستقلال فى العرض والنقد ؛ ويبدو أنه كان يرمى الى أقلمة الفلسفة اليونانية ، كما أقلم أسلافه الأدب اليونانى بادئين بالترجمة ؛ وقد ظن — وهو محق فى ظنه — أن فى مستطاعه أن يبدأ حركة الأقلمة هذه بما له من سيطرة على اللغة والأسلوب • ولما كان شيشرون قد ابتكر ألفاظا فلسفية باللاتينية قدر لها السريان ، فقد كان تأثيره كبيرا ، وما زالت مؤلفاته ثروة لا تقدر من حيث هى مرجع عن المدارس الرئيسية الثلاث فى عصره •

شيلر ، فرديناند كانتج سكوت : (١٨٦٤ — ١٩٣٧) ، فيلسوف بريطانى وزميل فى كلية كوربس كريستى بجامعة أكسفورد ، وفى آخر حياته أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة كاليفورنيا الجنوبية•كان صديقا شخصيا **لوليم جيمس** الذى تعاطف مع فلسفته البرجماتية تعاطفا وثيقا ، وان كان قد ادعى أنه توصل الى المبادىء الأساسية **للمذهب البرجماتى** من قبل أن يسمع بهذا الاسم، أو أن يقرأ كتابات أخرى فى البرجماتية • ولقد كان شيلر — على العكس من جيمس — كاتبا جدليا اقتنع بأن أشكال الفلسفة التى كانت سائدة فى جامعة أكسفورد فى عصره غامضة وتكاد تكون خالية من القيمة ، مما نتج عنه أنه خصص جزءا كبيرا من كتاباته لتلك الهجمات التى شنها بصفة خاصة على **ف • ه • برادلى** وأولئك الذين أسماهم « المناطقة الصوريين » ، وهى هجمات غالبا ما سيقت فى صورة اتهام غيره بما يتهم هو به ، وهى صورة أصبحت فيما بعد تبعث على الملل ، بيد أن شيلر كان ذا عقل قدير وأصيل ، ومؤلفاته التى لا تقرأ كثيرا الآن تحتوى على الكثير مما يستحق أن يقرأ •

ومع أن شيلر قد أسهم فى البرجماتية بالصورة التى أعطاها لها وليم جيمس الا أنه آثر أن يطلق على موقفه اسم « المذهب الانسانى » أو « المذهب الارادى » كما أسماه بعدئذ • ولقد كانت فكرته الرئيسية هى أن جميع المناشط الانسانية لا تصاغ ولا تفهم الا بالرجوع الى الأهداف الانسانية ؛ وان ذلك ليصدق على التفكير صدقه على الفعل،فالصور الذهنية التى نستعملها، وأساليب الاستدلال التى نختارها ، والمعتقدات التى نؤمن بها يمكن أن تجد تبريرها الوحيد

فيما تنفع به لتحقيق الغايات الانسانية • وانه لمن مقتضيات اتساق هذه الفكرة أن نطبقها على الصدق المنطقى ، فلكى نقول من الناحيـــة الصورية عن عبـارة ما انها صحيحة معناه أننا نقومها تقويما يدعو الى قبولها ، كما أننا لكى نقول عن فعل ما انه خير معناه أننا نقومه بما يدعو الى قبوله ، بيد أن معيـــار التقويم انما هـــو المنفعة فى مجال الادراك •

ولقد خصص شـــيلر الكثير من جهده الى تطبيق مذهبه الانسانى على هـــذا المنطق ، ففى كتابيه « المنطق الصورى » (١٩١٢) و « منطق للاســتعمال ــ مدخـــل الى النظرية الارادية فى المعرفة » (١٩٢٩) ، ذهب الى أن النظرة السائدة عندئذ عن الاستدلال كما وردت فى كتب المنطق انمـا هى نظرة خاطئة كلهـــا ، وكانت اتهاماته الرئيسية هى أن المنطق الصورى قد اعتمد على التجريدات غير المشروعة فى الكلام عن القضايا ، لأن المعنى والصـدق انمـــا يعتمدان على الزمن والمكان وظروف التفاهم ، وثانيا لأن الصدق من حيث هـــو معيار للنجاح فى الاستدلال غير ذى جدوى اذ أن أية حجـــة عينية محـال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية • مع أنه لا جدال فى أن الأدلة الجيدة كلها فى شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى أن تدنو من ذلك المثل الأعلى الصورى؛ولهذا فبدلا من المنطق الصورى ، قدم لنا شيلر ضربا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبى ، وبفرض الفروض ، وبالاقتراب من الصدق ، وهى كلها صفات سبق بها من عدة وجوه ما ظهر بعد ذلك من أوصاف للتفكير العلمى •

ويمكن الحصول على دراسة مجملة لآراء شيلر فى مقاله « لماذا المذهب الانسانى ؟ » الوارد فى كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » مجلد ١ (١٩٢٤) •

(ص)

الصدفة : انظر الاحتمال ، ومذهب حرية الارادة •

الصدق : اهتم الفلاسفة أساسا بمسألتين خاصتين بالصدق : المسألة الأولى تتعلق بمعنى كلمة « صادق » ، وتتعلق المسألة الثانية بالمعيار أو بالمعايير التى نستطيع بوساطتها أن نفصل فى صدق العبارات أو بطلانها ؛ ولقـد أخفق أغلب الفلاسفة فى التمييز بين هاتين المسألتين وقدموا لاحداهما حلا كان يمكن اعتباره حـــلا للمسألة الثانية • بيد أنه من اليسير أن نرى مثل هـــذا التمييز اذا وضعنا فى اعتبارنا آراء فيلسوف رأى هذا التمييز وميز على أســـاسه ، وذلك هو **ف • تش • س • شـــيلر** الذى ذهب الى أن كلمـــة « صادق » فى معناها هى لفظ تقييمى يعنى شيئا من قبيل « من الخير أن نعتقد فى صوابه » ولكنه باعتباره **برجماتيا** ذهب الى أن المنفعة هى معيـــار الصدق •

والنظريتان اللتان لهما شهرة كبـــيرة عن الصدق ، وهما نظريتا التطابق والاتساق،عرضتا فى العـــادة على أنهما نظريتان عن معنى كلمـــة « صادق » ، وعلى هذا الأساس فان نظرية التطابق تقول ان كلمـــة « صادق » تعنى « الاتساق مع الوقائع » فى حين تقول نظرية الاتساق ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع مجموعة العبارات المقبولة».والنقد الأكثر وضوحا على نظرية الاتساق هـــو أنها ان كانت جديرة بالقبول من حيث هى معيار نقيس به الحقيقة ، فهى لا تكاد توفق فى أن تعطينا معنى لكلمة « صادق » ، نعم اننا ننظر الى اتساق عبارة ما مع ما قد سبق لنا أن اعتقدنا فى صوابه على أنه أحـــد المسوغات ، ولو أنه ليس المسوغ الكافى لتقبلها على أنها عبارة صادقة ، بيد أنه اذا كان الاتساق اختبارا للصدق فانه لا يمكن أن يكون هو نفسه الصدق.أما النقد الموجه الى نظرية التطابق فأكثر صعوبة وتعقيدا،فمن احدى وجهات النظر يبدو أننا اذا قلنا ان الصدق هـــو انطباق العبـــارة الصادقة على الواقع فنحن بذلك انما نقول ما هـــو معروف ، لكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول أن نعطى كلمة « تطابق » وكلمـــة

« واقعة » معنى واضحا ، فليس ثمة شــك فى أن قولنا بعدم وجود الغيلان انما هو قول صادق، ونستطيع أن نقول عن العبارة القائلة « أن ليس ثمة غيلان » أنها تنطبق على الواقع ؛ ولكنه من العسير علينا أن نرى ماذا عسى أن تكون طبيعة تلك « الواقعة » التى هى عدم وجود غيلان ، وأى نوع من العلاقات التى تسمى « انطباقا » يمكن أن نصف بها تلك العبـــارة ؟ وهكذا تتحول نظرية التطابق حتى تصبح مجرد مجاز ٠

وثمة مشكلة ترد كثيرا فى السنوات الحديثة وهى أن الجملة القائلة «انه لصدق أن كذا وكذا..» لا تضيف شيئا فيما يبدو الى معنى العبارات التى ترد فيها ، وانه لمن العسير علينا أن نرى أى قيمة نضيفها اذا قلنا « انه لمن الصدق أن القطة فوق الحصيرة » بدلا من قولنا « القطة فوق الحصيرة » ؛ ويظهر أن الاستعمال الحقيقى لكلمة « صادق » هو فى تعبيرات من قبيل « هذا قول صادق » حيث تساعدنا الكلمة على أن نؤكد العبارة دون حاجة منا الى تكرارها ٠ ولقد أدت هذه النقاط ببعض الفلاسفة وبخاصة **ستروسن** الى أن يأخذ بالرأى القائل بأن كلمة « صادق » هى أقرب الى أن تكون علامة على الموافقة أو التسليم أو القبول تعمل الى حد كبير عمل كلمة « نعم » أكثر مما تعمل عمل كلمة تدل على صفة أو علاقة ، ورأى شيلر المذكور آنفا من أن كلمة « صادق » انما هى كلمة للتقييم، هو رأى وثيق الصلة بهذا الرأى ٠

ولقــد تحدث البرجماتيون المتساهلون فى بعض الأحيان كما لو كانوا قد وحدوا بين معنى كلمة « صادق » وبين عبارة « من النافع أن نعتقد فى صــوابه » ، ولو أن البرجماتيين المتحوطين من أمثال شيلر قد تجنبوا الوقوع فى هذا الشرك ٠ والبرجماتيون اذ اتخذوا من المنفعة معيارا للصدق لم يقصدوا بذلك الى القول بأنه اذا كان مما يسر أن نعد الشىء صادقا فينبغى علينا أن نعده كذلك؛ بل هم قصدوا الى التوكيد بأن نسقات المعتقدات الانسانية والأفكار المستخدمة فيهـــا هى بمثابة تفسيرات للعالم صنعها الانسان لكى تساعده على مواجهة ذلك العالم ٠ واذا نحن نظرنا على هــذا النحو الى العبارات على أنها تفسيرات فلن نستطيع أن نفصل مسألة قبولها عن مسألة ما اذا كانت تؤدى العمل التى هى منوطة بأدائه ٠

ولابد لنا فى النهاية من أن نشير الى بحث على درجة كبيرة من الذيوع كتبه تارسكى بعنوان « فكرة الصـــدق فى اللغات المصـــوغة صياغة صورية » ، وفى هـــذا البحث يعرف تارســكى « الصدق » على أنه كلمة ترد فى حساب (القضايا) بطريقة تجعل لها وظيفة فى ذلك الحساب مماثلة لوظيفة كلمة « صادق » فى اللغـــة الجارية ٠ ومن المؤكد أن ذلك التعريف لا يمكن أن يطبق تطبيقا مباشرا على فكرتنا المألوفة عن الصدق ، أما هل هى ذات صلة بمشـــكلة الصدق الفلسفية فهذه مسألة فنية الى حد كبـــير وتختلف فيها الآراء ، ومثل هـــذه الآراء التى من قبيل رأى تارسكى يطلق عليها اسم النظريات السيمية فى الصدق٠

صواب (فى الفعل) : انظر الأخـــلاق ، والمقالات عن الفلاسفة الأخلاقيين ٠

(ط)

طاليس : من ملطيـــة وهى ثغر يونانى فى آســـيا الصغرى ، أنبأ بالكسوف الذى وقع فى ٥٨٥ ــ ٤ قبـل الميـــلاد ٠ كان حكيما من ذوى الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التى أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وعمل على اقامة الاتحاد بين الأيونيين ٠ وتضمنت اكتشافاته الرياضية والفلكية،التى بولغ فى تقديرها فيما بعد بعض الشىء ، طرائق القيـــاس كقيـــاس ارتفاع الأهرام مثلا ، وجمع سجلا بالنجوم لكى يستخدم فى الملاحة ٠ والأغلب أنه زار مصر ، وفى تنبؤه بالكسوف لابد أن يكون قد وصل كذلك الى مدونات البابليين عن الأجرام السماوية ٠ أما عن نظريته فى الكون التى هى أمعن فى التفكير النظـــرى ، فلســـنا ندرى مدى ما ظفرت به من شهرة ومن

صياغة دقيقة ، على أنه ليس ثمة شك فى أنه اعتقد أن الأرض المستوية تطفو على الماء الذى كانت قد نشأت عنـــه ؛ وكان هنا يأخذ فى الأغلب بالقول الشائع فى أساطير الشرق الأدنى وبخاصـــة فى الأساطير المصرية • وربما رأى كذلك كما يذكر **ارسطو** أن العالم وأجزاءه كان مائيا فى جوهره • ويبـــدو أن طاليس قد قال بأن « الأشـياء كلها مملوءة بالآلهـــة » بمعنى أنها مملوءة بالروح أو الحركة ، ومبدأ الحياة الذى بسبب سعته وقوته لابد أن يكون الهيا ، وحتى الحجر المغناطيسى وهو الجامد فى الظاهر يـســبب الحـركة وعلى ذلك فهو حى • وانه لمن الواضـــح على الأقل أن طاليس بتخليه عن القول بالتشخيص وبمحاولته أن يفسر العالم كله تفسيرا عقليا يستحق تسميته التقليدية بأنه منشىء الفلسفة اليونانية • انظر **الفلاسـفة قبل سقراط** •

(ع)

عدد : انظر فريجه ، رسل ، رياضيات •

العقد الاجتماعى : نظريات عدة تحاول أن تفسر واجب الولاء نحـــو القوانين ونحو السلطة المدنية ، وذلك بالرجوع الى عقد أو عهد أو وعد بالطاعة يقـــدمه الفرد فى مقـــابل المنافع التى يكتسبها من المجتمع المدنى الذى يقوم بناء على ذلك التعاقد • وهناك صيغ كثيرة مختلفة لنظرية العقد ، منها الصيغة التى لم يرض عنها **افلاطون** والتى قدمها فى الكتاب الثانى من « الجمهورية » ، أما الصيغ الحديثة الشهيرة فهى تلك التى قال بها **هوبز** فى كتـــابه « لواياثان » ، **ولوك** فى كتابه « رسالة ثانية فى الحكومة المدنية » ، **وروسو** فى كتابه « العقد الاجتماعى » ؛ وتختلف هذه الصيغ كل منها عن الأخرى فيمن هم أطراف التعاقد وفى شروطه ، كما تختلف كذلك فى الدرجة التى تثبت بها الصـــفة التأريخية للتعاقد ، ذلك لأن بعض المؤلفين يكتفون بأن العقد ضـــمنى فقط وليس حدثا تاريخيا • ولقد نقد **هيوم** هذه النظرية نقدا هداما فى مقاله « فى العقد الأصلى » ، كما نقدها **هيجل** من وجهة نظر شديدة الاختلاف فى كتابه « فلسفة الحق » ، والآن ينبغى أن ينظر اليها على أنها جزء من التاريخ ، ولو أنك ما تزال تصادفها فى المناقشات العــامة وفى الكتابات الشائعة • انظر أيضا : **الفلسفة السياسية** •

علم الجمال (الاستطيقا) : على الرغم من أن تقسيم الفلسفة الى عدد من الأقســـام ليس بذى قيمة نظرية كبيرة ، الا أن علم الجمال يعد منـــذ زمن طويل أحد الاقسام الرئيسية فى الفلسفة مع المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق جنبا الى جنب • لكن علينا أن نعترف مع ذلك بأنه لم يفز قط بذلك القدر من الاهتمام الموجـــه لهذه الفروع الأخرى •

فكلمة « استطيقا » ذاتها لا يتجاوز عمرها القرن الا بقليل ، ومصدرها لفظ فى اللغة الألمانية نحته الفيلسوف بومجارتن • واذن فعلى الرغم من ان الكلمة مستمدة أصـــلا من الكلمة اليونانية aesthesis ومعناها « ادراك حسى » ، الا أننا لا نستطيع أن نعلق أدنى قيمة على هذا الاشتقاق، فحيثما نتحدث اليوم عن الاستطيقا (علم الجمال) كان الكتاب السابقون يجعلون حديثهم عن نظرية الذوق أو نقد الذوق • ومحاورة « هيباس الكبير » **لأفلاطون** التى يحاول فيها السفسطائى هيباس دون جدوى أن يقدم **لسقراط** تعريفا مقنعا للجمال هى أقدم عمل باق فى مجالا الاستطيقا • ومنذ تلك الفترة تتابعت الكتابات فى هذا الميدان •

يســتمد علم الجمال موضوع دراســـته من حقيقة واقعــه هى أن النـــاس يحكمون دوما على الأشياء سواء كانت أشياء طبيعية أو من منتجات « الفنون الجميـــلة » أو غير ذلك من مصنوعات الانسان ــ بأنها جميلة ، أو جليلة ، أو فاتنة ، أو دميمة ، أو مثـيرة للسخرية ، أو ذات جلافة ؛ يضاف الى ذلك أنهم يحاولون أن يؤيدوا مثل هذه الأحكام أو أن يتشككوا فيها ، وأنهم يشتبكون فى الجدل بصددها ؛ وانمــا تنشأ المشكلات الفلسفية

الخاصة بعلم الجمال عن التفكير فى هذه المعلومات الأولية • ومما سيعين القارىء أن نسجل هنا بعض هذه المشكلات دون أن نناقشها : فما هو العنصر المشترك بين الألفاظ التى هى من قبيل « جميل » و « جليل » و « فاتن » و « دميم » بحيث تتميز عن ألفاظ من قبيل « قيم » و « ونافع » و « أثيم » و « مستقيم الأخلاق » ؟ ما هو الفارق من حيث المعنى بين « جميل » و « جليل » ؟ كيف نستطيع ـ اذا كنا نستطيع على الاطلاق ـ أن نثبت أن هذه الأحكام الخاصة بالقيمة الجمالية صادقة ، وكيف نبرر وجهة من بين وجهات النظر دون أخرى ؟ كيف يختلف التقييم الجمالى عن التقويم الأخلاقى والاقتصادى ؟ ما هو العمل الفنى ؟ هل من الممكن أن يكون لنا موقف جمالى واحد تجاه أعمال الفن وتجاه الظواهر الطبيعية على السواء ؟ أسئلة كهذه تشير اشارة كافية الى الطابع العام الذى يتميز به علم الجمال الفلسفى ، وان لم يكن من الممكن بحال من الأحوال أن يتفق الفلاسفة جميعا على أننا قد ذكرنا أهم المشكلات ، أو أننا صغناها فى أفضل صورة ممكنة ؛ فمن المؤكد أن هناك مسائل أخرى منها مسألة تدور حول حدود علم الجمال وأين تقع؟فهل ـ على سبيل المثال ـ مناقشة الفارق بين الفن الكلاسى وبين الفن الرومانسى مناقشة فلسفية أو أنها تقع برمتها فى مجال النقد الفنى ؟ ان الأمر ليستلزم يقينا شيئا من التمييز بين علم الجمال والنقد ، وعلى ذلك فحين نعلل رأينا بأن عملا فنيا بعينه عمل جيد فليس ذلك جزءا من الفلسفة ، اذ ليس للفيلسوف فيما يتعلق بمثل هذه المسائل كفاءة خاصة •

من الطبيعى أن نجد تشابها شديدا بين مشكلات علم الجمال ومشكلات علم **الأخلاق** • ولقد يعد بعضهم هذا التشابه ضربا من الخطأ مهما يكن طبيعيا ، على حين يرى بعضهم الآخر أننا اذ نتحدث عن تشابه بين علم الجمال وعلم الأخلاق انما نبخس العلاقة بينهما قدرها ، وأن علينا أن نبدأ بنظرية واحدة فى القيمة يمكن تطبيقها بتعديلات طفيفة على ميدان علم الأخلاق وعلم الجمال وعلم الاقتصاد. غير أنه من المؤكد أن أهم مسألة فى الأخلاق يعبر عنها بصورة طبيعية على نحو كهذا : « هل هناك معيار للأخلاقية يتجاوز نطاق العرف الذى تتواضع عليه جماعة من الجماعات ، واذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار ؟ وعلى نحو طبيعى كهذا نستطيع أن نسأل عما اذا كان هناك أى معيار للحكم الجمالى ، واذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار؟أما والحال كذلك ، فليس مما يثير الدهشة أن نجد توازيا وثيقا بين أكثر النظريات الأخلاقية والجمالية شيوعا • فكما يرى المشايع للنسبية الأخلاقية ان المعتقدات الأخلاقية لا تصدق الا بالنسبة لفرد ما أو لجماعة ما ، فان هناك من يرى أن ليس ثمة معيار للذوق السليم الا ما كان متعارفا عليه فى جماعة من الجماعات • وكما أن المشايع لمذهب اللذة فى الأخلاق لا يجد قيمة خلقية الا فى انتاج اللذة ، فكذلك يرى المشايع لمذهب اللذة فى ميدان علم الجمال أن انتاج اللذة هو المعيار الوحيد للقيمة الجمالية • ويقول بعض الأخلاقيين ان الخير صفة خلقية أولية (غير قابلة للتحليل) حاضرة حضورا موضوعيا فى الأشياء ذوات القيمة ، وكذلك يذهب بعضهم الى أن الجمال صفة موضوعية وعلى نحو مماثل لهذا نجد فى كلا الميدانين نظريات فى المعنى (معنى الخير والجمال) ذاتية ووجدانية •

لقد كان أعمق البحوث الكلاسية لعلم الجمال أثرا هو المناقشة التى نجدها فى كتاب **كانت** « نقد الحكم » ، وخاصة عندما يصر على أن الحكم الجمالى يرتد الى أصول سابقة على تكوين التصورات الذهنية وعلى أن معايير القيمة الجمالية لها طابع شكلى • وتستمد مناقشته صورتها المحكمة من وجهة نظره التى مؤداها أن الأحكام تختلف من حيث الكم والكيف والنسبة والجهة بحيث تنحصر مشكلة علم الجمال أساسا فى أن نحدد كيف تختلف الأحكام الجمالية من هذه الجوانب الأربعة عن غيرها

من الاحـكام . أما فى العصر الحاضر فان أشهر نظرية جمالية هى نظرية **كروتشه** فى كتـابه « الاستطيقا » التى تشبهها بصورة جوهرية نظرية **كولنجوود** فى كتـابه « أصـول الفن » . يرى كروتشه أن العمل الفنى حدس حسى لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفنى أيضـا تعبيرا كاملا عنها ، فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصـوات ، سـوى مسـاعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسـه . والرأى الذى بسطه **كاسـيرر** فى كتـابه « فلسـفة الأشـكال الرمزية » كان أيضا ذا تأثير كبير وخاصة بالصورة التى أعيد عرضه بها فى كتاب س . ك . لانجر «الشعور والشكل» ؛ وتشترك هذه الآراء فى أنها تعد الخبرة الجمالية فى جوهرها تعبيرا عن شعور أو رمزا له ، وفى أنهـا تصـلها من حيث هى كذلك بكل اسـتعمال للغـة وغيرها من طرائق الرمز ؛ بل أن كروتشه يعد علم اللغويات العام وعلم الجمال شيئا واحدا بذاته . الا أن هـذه النظريات المثالية فى اتجاهها لم تلق تأييدا كبيرا من الفلاسـفة الذين هم أميل الى التجريبية والى التحليل ؛ لكن هؤلاء أخفقوا على نحو ملحوظ فى أن يقدموا نظرية (جمالية) نستبدلها بنظريات أولئك ؛ ذلك أن المشـكلة الكبرى التى تواجه جميع النظريات الجمالية هى أن تضع معنى واضحا للألفاظ التى يبدو أن استخدامنا لها أمر طبيعى فالرمزية ، والتعبير ، والحدس ، والصورة ذات الدلالة كلها معان تتردد دائمـا مع أنها جديرة بتمحيص وتفسير تحليليين أدق جـدا مما لقيته حتى الوقت الحاضر .

نعم ان بعض الفلاسفة ينكرون امكان قيام أية نظرية جمالية عامة ، ويقولون ان علماء الجمال يزعمون أن هناك جانبا مشـتركا فى كل خبرة تحـدث عن مختلف الفنـون جميعا وعن الجمال الطبيعى،وأن ثمة معيارا عاما للحكم ينبغى الكشف عنه اذ يمكن تطبيقه فى جميع هذه الميادين ،لكن هذا الزعم فى رأى هؤلاء الفلاسفة ليس له ما يبرره فنحن ــ فيما يقولون ــ نستطيع أن نحدد ما الذى يجعلنا نعجب بهذا الرسم أو ذاك ، بهذا المنظر الطبيعى أو بتلك السيمفونية ، لكننا لا ينبغى أن نتوقع أن يكون هنالك عنصر مشترك بين هـذه الحالات جميعا . وسواء كان لهذه النزعة التشككية المسرفة ما يبررها أم لا ، فلابد أن نسلم لهؤلاء النقاد بأن علم الجمال يبدو ــ وهو فى ذلك أكثر من أى فرع آخر من فروع الفلسفة ــ ان مصيره المحتوم هو اما الى غموض مفعم بالادعاء ، أو الى فقر شديد يجعل منه أخا فقيرا غير شقيق لسائر المجالات الرئيسية فى البحث الفلسفى . الا أنه قد حدث فى الولايات المتحدة فى السنوات الأخيرة نمو ملحوظ فى البحوث التى تتناول علم الجمال والتى لابد أن نرجو لها أن تنتج بعض الثمار فى المستقبل القريب .

علم الظواهر : يدل مصطلح عـلم الظواهر بمعناه الواسـع على الفلسفة الوصفية للخبرة ، واسم **هوسرل** هـو أكثر الأسماء ارتباطا بهذا المصـطلح فى فكر القرن العشرين ؛ ولقـد عرف **تش . س . بيرس** النظام الوصفى الذى هو علم الظواهر ولكن علاقة ما لم تقم بينه وبين هوسرل، كما أن رأى هـوسرل فى عـلم الظواهر لا يمت تاريخيا الى فكرة **هيجل** عن «علم ظواهر الروح» . وعلى الرغم من أنه لا سبيل الى الشك فى اتجاه هوسرل التدريجى فى سنواته الأخـيرة نحو أن يطور «فلسفة فى الروح» ، الا أنه قد شعر بالعداء نحو الفلسفة التأملية فى المرحـلة التكوينية من حياته . ومع ذلك فان علم الظواهر بمعناه عنـد هوسرل مدين لكثيرين ، ولابد من الاشـارة بوجه خاص الى تأثير **برنتـانو وجيمس** والتجـريبيين البريطانيين **وديكارت وليبنتز وكانت** .

ولقد ظهرت وجهة النظر الهوسرلية فى علم الظواهر ببطء وفى عناء ، وكان الهدف الى التوفيق بين الصدق القبلى للتدليلات الصورية والعمليات النفسية ، والى توسـيع نطاق « الماقبلى » حتى

يشمل كل مجال الخبرة هـــو الدافع الأول الذى أدى الى علم الظواهر « الخالص » ، ولقد عرف علم الظواهر فى بادىء الأمر بأنه « علم نفس وصفى » وسرعان ما اتضح قصور التعريف وحاول هوسرل ايضاح فكرته عن ذلك العلم فى بحثه المفصل عن علم الظواهر الترنسندنتالى • ولقد التزم عـــلم الظواهر منذ البداية أن ينشد المثل الأعلى لأكبر حرية ممكنة نتحلل بها من الفروض السابقة،وعلى ذلك حذفت البناءات التأملية ولم يعد هناك كلام عن عالم ممتنع المنال وراء مجال الخبرة الممكن الذى هو فى المتناول ، وان عبارة « ارجع الى الأشياء نفسها ! » لتعبر عن هذا المبدأ تعبيرا جيدا •

ومصطلح « الترنسندنتالى » اسم لوجهـــة نظر تأملية خالصة ، وقد أشار كانت الى طبيعتها العـــامة عندما تكلم عن «الترنسندنتالى » على أنه يعنى توجيـــه الانتباه الى اختبار الشىء أكثر من توجيهه الى الشىء نفسه؛والغرض من ذلك هو جعل التأمل « جذريا » بقدر الامكان وذلك بالرجوع الى الشواهد فى مصادرها الأولى فى الخبرة المباشرة ، ومناقشة كل شىء بغية الوصول الى الشاهد عليه• ومن أجل هذه الغاية عول على طريقة « الاحالة » التى تتطلب تعليق كل العقائد وكل ضروب المعرفة العلمية كذلك، ولذا كان منهج الشك عند ديكارت وسيلة صالحة لتقديم المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فالانسان قد يكون مخطئا فى أحكامه على العالم أو على أى شىء « مفارق » للخبـــرة ، أما الخبـــرات « الباطنة » التى تختص بالعالم أو بأية موضوعات مزعومة أو متخيلة فلا يمكن أن تكون موضع شك. وبذلك نمضى قدما مع « البداية » التى وضــــعها ديكارت لكى نجعل منها شيئا ما منسقا ومثمرا بدلا من أن نجعلها تمضى باعتبارها نوعا من الزخارف البلاغية فى التأمل الفلسفى •

وحينئذ يكون هدفنا هو تحديد العالم كله غير المتناهى من الخبرات فى كل نماذج هذه الخبرات من ادراك حسى وخيال •• الخ ، وعلى أية حال فانه يمكن تعريف ذلك العالم بأنه مجال مكتف بذاته ، واذا ما علقت كل معتقداتنا عن الوجود الخارجى أو عن الحقائق العقلية بشتى أنواعها ، فانه لا يبقى لنا الا الخبرات نفسها والموضوعات المقصودة بهذه الخبرات ؛ وهذان الجانبان : جانب المعنى وجانب الشىء المعنى انما يسميان بجانبى الذات العارفة والشىء المعروف • وهذا « التضايف » فى طريقة النظر الى الخبرة شىء جوهرى فى المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فاذا ما نحينا كل اعتقاداتنا على سبيل الأرجاء متخذين من ذلك منهجا ، اســتطعنا أن نتكلم عندئذ عن « الذاتية الخالصة » أو « الخبرة الخالصة » وان كان ذلك منهجا « متطرفا » لأن كل افتراضـــاتنا الطبيعية والتقليدية ســـواء أكانت ميتافيزيقيـــة أو نظرية قد أصبحت معلقة • ومع ذلك فان من ســـوء الفهم أن نستنتج من ذلك أن العالم قد « أبعد » أو « أنكر » ، فكل الذى فعلناه هو أننا عطلنا « فكرة » الوجود الخارجى ووضعنا « العالم » بين قوسين اذ العالم هـــو التقسيم الخارجى لخبرتى (الباطنية) ذات المعنى ولكنـــه لا يصبح – بعد وضعه بين قوسين – عالما مستقلا فى حقيقته الواقعة ، بل هو عالم « حصرناه فى أقواس » •

و « الاحالة » (التى نرد بها الأشـــياء) الى مجرى الخبرة الداخليـــة ، تلك الخبرة التى سبق وصفها ، يجب أن تتم عن طريق مفكر واحد هو الذى سيقوم بالاجراء الى اقصى حـــد مستطاع ، ذلك لأن الفرد لابد له من أن يبدأ بتجاربه الخاصة، « فالأنا الترنسندنتالية » هى المرحلة الأولى ولابد من قيامنا بما يلزم للاحتفاظ أو لاقامة الشاهد على وجود العقول الأخرى ، ذلك اذا ما أردنا اجتناب انحصار الانسان فى ذاته وحدها • ولقد أصبح ذلك ممكنا فى لغة علم الظواهر عن طريق اتحاد الذات المدركة بالشىء المدرك ، وتمثل المدرك لما هو خارجى ، وادراك الغير على أساس مشابهة الأجسام الأخرى لجســـم الفرد المدرك ؛ وحينئذ يتحدث الآخذ بمذهب علم الظواهر عن « تبادل العلاقات بين الذوات على مستوى أعلى من مســـتوى الخبرة المباشرة » كما يتحدث عن بنية العالم الخارجى •

ولسوء الحظ قد استخدم مصطلح « البنية » فى مصنفات علم الظواهر بأكثر من معنى ، وهو يشير فى الحقيقة الى البرنامج « الانشائى » للتحليل الوصفى الذى تدعو اليه الحاجة بمجرد فراغنا من « تصفية » « الاحالة » أو سلسلة « الاحالات » اذ كثيرا ما يتبين أنها أكثر من عملية احالة واحدة. أما « الخلق » فليس هو ما يقصد فى علم الظواهر الوصفى « من لفظة بنية الكون » ، هذا ويجب ألا نفترض أن العالم قد ظهر من الوعى عندما نتكلم عن تكوين بنية عالم الطبيعة داخل اطار الوعى الخالص ؛ ومن الملائم اذا ما نظرنا الى جميع الأشياء على أنها موضوعات للخبرة ومن أجل الخبرة ، أن نتحدث عن العمليات التركيبية و « الذهنية » التى بها « نكون » البناءات والمعانى المركبة تكوينا نخرج به من مجـرى الخبرات ، فالخبـرات ذات المعنى والأشياء المعنية كلتاهما داخلة فى مجال البحث الوصفى الذى لا تحده حدود ٠

ومن وجهة النظر النقدية نجد أن أهمية ذلك واضحة ، وأن برنامج التأمل فى الخبرة والمعرفة جميعا مع وجود المثل الأعلى لقيـام البينة فى الذهن ــ وما تلك البينة المثلى سوى مثول الشىء المعنى مثولا مباشرا فى خبراتنا ــ ربما كان له أثر تحريرى على المفكرين ٠

و «الاحالة» الترنسندنتالية أو التأملية الخالصة الى مجرى الخبرات الذاتية انما تتحد مع نموذج آخر من « الاحالة » يطلق عليه « الاحالة الذاتية »، وفى كلمات بسيطة نقول ان كلمـة ذاتى تعنى « جوهرى » ، وأن كلمة « احالة » تستخدم بمعنى «القصر» ٠ وليس الانسان فى علم الظواهر معنيا بالأحداث الطبيعية ، فليس هناك مناهج سببية لأن هذه المناهج تنتمى الى العـلوم الخاصة ، وانما يقتصر الاهتمام على التحليل الوصفى للتركيبات والعلاقات الجوهرية وذلك فى كل نماذج الخبرة مثل الادراك الحسى والتذكر ٠٠ الخ ، وفى كل الأشياء المشار اليها ، أى الأشياء المعنية فى الخبرة ٠

وينظر الى منهج علم الظواهر على أنه يمتاز بتجنب الشـكوك والأخطاء الموجودة فى الخبرة الطبيعية المألوفة.فالباحث فى عالم الخبرة «الباطن» مفروض فيه أنه لا يقع « تحت رحمة الوقائع » ، وربما تقع منه أخطاء فيما يقوم به من أوصاف ولكنه أكثر أمنـا من الباحث الطبيعى بدرجـة لا تقبل المقارنة ، أو هذا هو على الأقل ما يقولونه عنه٠ومن ناحية أخرى فانه يجب أن يسلم بأن من يدافع عن الخبرة الطبيعية على اعتبار أن لديه درجة بالغة الارتفاع من الاحتمال انما يتقدم بقضـية قوية ، وانه لمن سوء الحظ أن تؤدى محاولة تسويغ عالم البحث « الباطن » الخالص ضد ما يعارضـه معارضة عنيفة الى نزع المعنى عن الخبرة الطبيعية ومناهجها ٠

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد ، فان الدور التاريخى لعلم الظواهر انما ينظر اليه فى مناصرته لأعداء المذهب الطبيعى ، اذ أصبح وسيلة للتغلب على ذلك **المذهب الطبيعى** والتخلص منـه من حيث هو فلسفة كما قد أصبح من الناحيـة الايجابية مثلا للفلسفة المثالية المحددة المعالم ٠ أما فى معارضته للمذهب الطبيعى فقد كان فى ذلك مشتركا مع الفلاسفة الجامعيين ممن برزوا فى ذلك العصر واهتموا بتحديد مناهج العلوم ، والدفاع عن المحافظة التقليدية على فلسفة القيم الروحية ٠ وعلى الرغم من أن علم الظواهر فلسفة على جانب كبير من التميز وعلى كثير من الجدة فى مناهجها ونتائجها الوصفية ، الا أن لديها القليل من الجديد الذىتقدمه اذ تقدم أدلتها الأساسية تأييدا **للمذهب المثالى** ، فانه كما يقول هوسرل اذا ألغى العقل أو الروح مابقيت هنالك طبيعة ، ذلك لأن الروح هى ما يعطى الوجود معنى ٠

وأهم ما يسوغ قيام علم الظواهر هو قيمة نتائجه الوصفية ، فان دراساته للشعور بالزمن و « للتحليلات التى تبحث عن الأصـول الأولى » للمفاهيم الأساسية فى **المنطق** ، وتحليل الادراك

الحسي وأنماط أخرى من الخبرة قد وسعت توسيعا كبيرا من مجال نظرتنا مما يخدم الأغراض الوصفية؛ أما التأكيد الأكبر فيقع على « الرؤية » ذلك لأن « الرؤية » نهاية فى ذاتها ولا يمكن اقامتها على أى شيء أكثر جوهرية منها • ويحيط مجال الوصف بشتى خيوط العلاقات النفسية ، وتوجه غاية خاصة الى عملية « التحول الى أفكار » وهى عملية بدونها لا تكون الخبرة العلمية ولا التفكير العلمى ممكنين •

ويجب ألا يفترض بأن علم الظواهر الذاتى المنهج قد جاء ليستبعد مناهج العلوم الموضوعية التجريبية ، فبالاضافة الى دافع التغلب على المعارضة نجد أن من خواص الحماسة التى يتولى بها انصار أية نظرة جديدة دفع مذهبهم الى الأمام، أن يبالغوا فى تقدير ممكناته • ولم يعرف هوسرل — مثله فى ذلك مثل كثير جدا من المفكرين المجددين — متى يقف فى سيره الذى لا مهادنة فيه نحو اقامة فلسفة شاملة؛ ولكنه أحيانا كان يكشف عن وعيه بقصور أعماله ، كما فعل عندما أدرك أنه لن يطأ بقدمه « أرض المعاد » • ولقد كان الجانب الذاتى الخالص لعلم الظواهر الترنسندنتالى هو الذى يمكن أن يساعد الفلسفة على أن تزود العلماء بالمبادىء الأساسية وبالتصورات التامة الوضوح ، وقد ظل مجرد مثل أعلى لدى هوسرل ، تماما كما كان ذلك لدى كبار العقليين وعدا لم يتم •

وقد وجه نقد الى علم لظواهر وهو أنه لا يمس «مشكلة الوجود» ، اذ بوصفه منهجا ذاتيا خالصا ، فهو يستبعد كل أحكام عن الوجود الخارجى • ومن وجهة نظر هذا العلم أن العلوم الخاصة كلها قطعية لأنها تنطوى على دعاوى تختص بالوجود ، ولأن تصوراتها ومبادئها لم تقم عليها البينة التى تجعلها « قاطعة الصدق » فى الخبرة المباشرة • اذن فكيف يمكن لصاحب مذهب علم الظواهر أن يتكلم عن « الوجود » ؟ أليس يتجنب ما كان يجب أن يعد مشكلة جوهرية هامة؟ ان الاجابة لا تكون الا بابراز الخدمة الخاصة التى يمكن أن يقدمها علم الظواهر ، فعلى الرغم من أنه ليس معدا لأن يقدم فلسفة شاملة ، لأن مثل هذه الفلسفة الشاملة يحتاج الى التعاون الفعال مع العلوم ، الا أنه مع ذلك يستطيع أن يقدم اضافات هامة داخل حدود نشاطه ، تلك الحدود التى يقيمها بما يضعه للبحث من شروط محدودة تحديدا دقيقا ؛ « فايضاح » المفاهيم والمبادىء الأساسية فى العلوم وفى « مباحث الوجود » التى ليس لدينا منها الا القليل (كعلم الهندسة مثلا) ، وأعنى بالايضاح ايضاحا يجيء على أساس الخبرة المباشرة، هو أمر فى حد ذاته يكفى أن يكون برنامجا له من الأهمية ما يجعل من علم الظواهر نظاما لا يستغنى عنه • كما أن التحليل الوصفى للخبرة من وجهة النظر التأملية المتطرفة يأخذ على عاتقه عبء ايضاح الاضافات الخاصة التى يقدمها الشخص العارف الى الخبرة ، ولقد وصل ذلك بالفعل الى نقطة لم يكد يوصل اليها من قبل فى تاريخ الفلسفة ، وان الخدمة التى أديت الى المنطق وعلم النفس لتمثل بلا شك أكثر « الآمال المعقودة» على ذلك العمل الوصفى •

ولقد حدث المساجلات الانتقادية العنيفة من أثر نتائج علم الظواهر على علم النفس ، وهى المساجلات التى نشأت عن سوء الفهم من جانب بعض علماء النفس والسخط المعقول من جانب هوسرل ، وهو سخط لم يخل مع ذلك من روح الحدة التى تسود « المدارس » فى ألمانيا • ولقد تعمد هوسرل نقد « علم النفس الطبيعى » لكى يظهر وجه الحاجة الى « علم النفس العقلى » الذى يمكن أن يؤدى الى علم النفس الطبيعى ما أدته الهندسة الى العلم الفيزيقى ؛ وان ذلك لمثل يوضح نوع الآمال التى يرجوها لنفسه علم الظواهر الذى صوره هوسرل على أنه بمثابة « الينبوع » الذى تنبثق منه جميع المبادىء والمفاهيم الأساسية فى العلوم ؛ أما « الفلسفة الأولى » التى تصورها فقد كانت لتصبح بحق هى « الأساس » لكل معرفة يمكنها أن تزعم أو تأمل أن تكون علمية •

وكان تأثير علم الظواهر واسعا ، ولقد أثمر ـ الى حد ما ـ ثمرة من نوع لا يتفق أبدا مع طبيعة هوسرل ، فقد كان ينظر الى من يسمون بأتباع علم الظواهر « الواقعيين » على أنهم ميتافيزيقيين قطعيين،وكانت حركة مذهب علم الظواهر بنطاقها الأوسع تشتمل على جانب دينى بارز فيه شيء من امارات التصوف ؛ هذا ولم يقتصر سوء استعمال « حدس الماهيات » الذى يستخدمه علم الظواهر على أنه امتد حتى شمل اللاعقلى،بل انه قد انحط كذلك حينا بعد حين الى مستوى الشروح التافهة لموضوعات الخبرة المألوفة • ولقد بذلت محاولات بدرجات متفاوتة من النجـــاح لتطوير منهج على أساس علم الظواهر ليستخدم فى علم الاجتماع ، والتاريخ ، والفن ، والرياضة ، وعلم النفس ، وطب الأمراض العقليـة وكذلك المنطق ، وفلسفة القيم • وانه لمن سوء الطالع ـ فى رأى هوسرل ـ ذلك النمـو السريع للحركة « الوجـودية » التى لا شك فى أنها مدينـة ببعض جوانبها الى عـــلم الظواهر ، ولكنها اغفضت عن الحدود الصارمة التى فرضها ذلك المبدأ بمنهجه الذاتى ، اغفضت عن تلك الحدود الصارمة باســـم « فلســفة الوجود الخارجى» ، كما أن النظرة المتضايفةفىعلم الظواهر (وهى النظرة التى تكمل التصور الذهنى بما يشير اليه من طرف فى الوجود الخارجى) أقول ان تلك النظرة تزول ليحل محلهـــا فى حركة الوجودية كلام عن « مجاوزة الواقع » و « شبه المجاوزة » و « الألغاز » • وانه لمن الممكن وضع صيغة منهجية صارمة لعلم الظواهر دونما تورط فى المذهب المثالى أو فىأية عقيدة قطعية أخرى مما قد يترتبعلىذلك المنهج ، وعندئذ يضم المنهج الظواهرى الى سائر المناهج جنبا الى جنب مع المناهج « الموضوعية » كالمنهج الاســتقرائى والمنهج الســببى والمنهج التفسيرى ، وعلى الرغم من أن نتائج علم الظواهر قد تكون ذات قيمة لكل فروع العلم الأخرى ، فانه من الحق أيضا أنه لا يمكن أن يكون لهذا العلم موضوع ذو مادة بعينها بدون « الينبوع » الواقعى الذى يتمثل قبل كل شيء فى العـــلوم الطبيعية والثقافية •

وفى روســـيا السوفيتية وعنـــد **الماديين الجدليين** بصفة عامة ، يعد عـــلم الظواهر فلسفة « رجعيـــة » ، ولم يحتفظ الطبيعيون فى شكوكهم بشأن الفلسفة الذاتية الخاصة « بالتأمل الخالص »، لكن عـــلم الظواهر الصارم المتحرر من كل دعوى الى الميتافيزيقا ، ومن المزاعم المفرطة فى «الاطلاقية» انما يستطيع أن يدافع عن نفسه وبطريقته الخاصة، على نحو ما قد استطاع ذلك دائما المنطق الرمزى فى ميدان بحثه الخاص •

(غ)

الغزالى : هـــو أبو حامد محمـــد الغزالى (١٠٥٩ ـ ١١١١ م) ولد فى طوس بخراسان ، ودرس علم الكلام فى نيســابور على امام الحرمين « الجوينى » ؛ ثم قدم علىمجلس نظام الملك ـ وزير السلطان السلجوقى ـ وظل فيه حتى أسند اليـه منصب التدريس فى بغداد ؛ وكانت الشـــكوك عندئذ قد أخذت تستبد به ، فطفق يدرس الفلسفة لعلهـــا تخرجه من شـــكوكه • وقد درس كتب الفلاسفة ـ ولا سيما **الفارابى وابن سـينا** ـ ثم الف كتابا ـ هو كتاب«مقاصد الفلاسفة» ـ يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجئا ذلك النقد الى كتب تالية،كان أهمها فى هذا الصدد هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ؛ ولم يلبث بعد تاليفه هـــذا الكتاب طويلا فى منصب التدريس ببغداد ، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد أصابه فيه من نجاح • لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به ، فلم يكن مطمئنا الى دروسه فى عـــلم الكلام ؛ وبعد تردد شـــديد بين نوازع الدنيـــا ودواعى الآخرة ، وهو تردد كان من أثره أن اعتلت صحته ، هتف به هاتف باطنى فاعتزل وخلا الى نفسه يروضها استعدادا لما هو مقبل عليه ؛ وانتهى به الأمر الى مغادرة بغداد حيث لبث عشر سنين

متنقلا ، ينصرف الى العبادة والى التأليف ؛ واغلب الظن أن أكبر كتبه وهو « احياء علوم الدين » قد ألف في الشطر الأول من هذه الفترة ؛ وفي نهايتها حاول أن ينهض برسالة الاصلاح الديني التي كانت هدفه منذ البداية • ولقد ذهبت به الأسفار الى دمشق والى بيت المقدس والى الاسكندرية والى مكة والمدينة ، ثم عاد آخر الأمر الى وطنه حيث استأنف مهنة التدريس زمنا وجيزا في نيسابور، ثم وافته منيته في مسقط رأسه طوس •

استعرض الغزالي مختلف التيارات في ثقافة عصره : فهنالك أربعة اتجاهات تتمثل في جماعات أربع هي جماعة المتكلمين وجماعة الباطنية وجماعة الفلاسفة ثم المتصوفة ؛ ونظر الغزالي في موقف كل من هؤلاء ؛ فوجد المتكلمين يؤدون مهمة المدافع عن العقيدة ، لكنهم كانوا يبنون دفاعهم على أساس التسليم أولا بالوحي المنزل ، وهو دفاع ان أقنع المؤمن فهو لا يقنع غير المؤمن • وأما الباطنية فقد كانوا يزعمون أنهم يقتبسون علمهم من الامام المعصوم ، أي أن كل ما يعرضونه مستند الى النقل عن معلمهم لا الى حجة مقنعة • وأما الفلسفة فعلى الرغم مما كان لها من فضل في تثقيف النـاس بعلوم برهانية لا سبيل الى الشك فيها ، كالرياضيات والفلك والطبيعيات في بعض جوانبها التي لا تخالف الدين ، الا أنها في سائر بحوثها قد تتعرض للتناقض وفساد الرأي ؛ وأهم المسائل التي عني الغزالي بابطال رأي الفلاسفة فيها ثلاث، هي : نظرية قدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات ، وانكار بعث الأجساد على أساس قولهم بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء ؛ وكان من أهم ما قاله الغزالي في الرد على الفلاسفة أنهم يبنون حججهم على العلية — أي على تلازم الأسباب والمسببات — ومن رأي الغزالي (وهو شبيه برأي الفيلسوف الانجليزي هيوم في القرن ١٨) أن العلية في حوادث الطبيعة لا تستند الى أساس متين ، وليس لدينا ما ندعم به القول بوجودها ، اذ هي ترتد عند التحليل الى علاقة زمانية بين شيئين ، فشيء ما يسبق في الحدوث شيئا آخر ؛ فاذا رأينا شيئين يتعاقبان ، فمن أين لنا القول بأن بينهما رباطا عليا خفيا غير مجرد التعاقب في الحدوث ؟ أما لماذا يعقب المعلول عليه فسر لا نعرفه ؛ ومهما تساءل العقل عن حقيقة هذه الرابطة التي من شأنها أن يصير الشيء المعين شيئا آخر ، فهو لن يجد لتساؤله جوابا شافيا ؛ لكن ثمة حالة واحدة يمكن أن نرى فيها الرابطة العلية رؤية مباشرة في أنفسنا ، وتلك حين يريد الانسان فعلا ما وينجز ما أراد، فها هنا يصاحب الفعل شعور بالقدرة على أدائه ، وعندئذ يجوز لنا أن ننسب الفعل لأنفسنا ؛ وعلى هذه الارادة الانسانية نستطيع أن نقيس فعل الارادة الالهية ؛ لكن ما الذي يبرر لنا مثل هذا القياس ؟ هنا يجيب الغزالي بأنه أدرك بالحدس — أي بالذوق — في نفسه صورة الله ، أعني أنه أدرك بالعيان الداخلي المباشر في ذاته أن الله قد خلقه على صورته ، وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله في الخلق على قدرة الانسان في الفعل الارادي الصادر عن ارادة حرة ؛ أما أن نقيس خلق الله للكون على العلاقة السببية في ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز ، لأن الله اذا أشبه الانسان فهو لا يشبه الطبيعة • وهكذا استدل الغزالي أن الله هو الموجود القادر على كل شيء ، المريد الفعال •

والخلاصة هي أن الغزالي — على خلاف الفلاسفة — لا يرى في الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطني ، ومن ثم فقد أخذ بنظرة المتصوفة دون الجماعات الثلاث الأخرى : المتكلمين والباطنية والفلاسفة •

(ف)

الفارابي : لسنا نعرف كثيرا عن حياة الفارابي ، فقد كان رجلا يخلد الى السكينة والهدوء ، وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يستظل بظل الملوك ، ثم تزيا آخر الأمر بزي المتصوفة • ويقال ان والد الفارابي كان قائدا عسكريا ومن أصل فارسي ، وان الفارابي قد

ولد فى وسيج ، وهى قرية صغيرة تقع فى ولاية فاراب من بلاد الترك • حصل الفارابى علومه فى بغداد ، ودرس بعضها على معــلم مسيحى هــو يوحنا بن حيلان ، وقد ألم فى دراســته بالأدب والرياضيات ، ومؤلفاته فى الموسيقى شاهد على سعة دراسته للرياضيات • وتقول الأساطير عنه انه كان يتكلم بلغات العالم كلها ، وظاهر من كتبه انه كان يعرف التركية والفارسية ، وكان يكتب بالعربية كتابة يشوبها الغموض أحيانا •

ارتحل الفارابى من بغداد الى حلب ، ولعل ذلك راجع الى الاضطرابات السياسية التى وقعت ببغداد ؛ وفى حلب استقر الفارابى فى مجلس سيف الدولة ، الا فى أخريات حياته حيث ترك القصر وخلا الى نفسه بين مظاهر الطبيعة ، ومات فى دمشق فى شهر ديســمبر عام ٩٥٠ م عن ثمانين عاما •

سمى الفارابى بالمعلم الثانى ، والمعلم الأول هــو ارسطو ، وفى ذلك يقول **ابن خلدون** فى مقدمته ان أرسطو سمى بالمعلم الأول لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءه متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، وسمى الفارابى بالمعلم الثانى لما قام به من تأليف كتــاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله من مؤلفات أرسطو خاصة ؛ فمنذ أيام الفارابى أحصيت كتب أرسطو ورتبت على صورة لم تتغير فى جملتها ، وصارت تفسر وتشرح على طريقة الفارابى •

حاول الفارابى أن يقيــم البرهان على أن أفلاطون وأرســطو متفقان ، جاريا فى ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فمما يميز الفارابى أنه ذو نظرة شاملة تعمم أكثر مما تجزىء، فلم يكن يرضيه الوقوف عند الجزئيات ، بل كان يسعى دائما نحو تحصيل صورة شــاملة للعالم كله • ولعل هذه النزعة عنده هى التى حدت به الى اهمــال الفوارق والبحث عن أوجه الشــبه بين المذاهب الفلسفية ؛ فأفلاطون وأرســطو — فى رأيه — انما يختلفان فى المنهج وفى الأسلوب وفى سيرة الحياة ، أما مذهبهما الفلسفى فواحد •

ويعد الفارابى بين الأطبــاء وان لم يطبب الأجسام ، وذلك لأنه وقف حيــاته على تطبيب النفوس ؛ ولم يكن الفارابى يحفل بالعلوم الجزئية، بل حصر جهده كله فى المنطق وفيما بعد الطبيعة وفى عــلم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هى العــلم بالموجودات بما هى موجودة ، وهى العلم الوحيد الجامع الذى يضــع أمام العقل صورة شــاملة للعالم •

ولا يقتصر المنطق عند الفارابى على تحليل التفكير العلمى ، بل يشتمل كذلك على كثــير من الملاحظات النحوية وعلى مباحث من نظرية المعرفة؛ والفرق بين المنطق والنحو هو أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، أما المنطق فقانون للتعبير بلغة العقل الانسانى عند جميع الأمم ، وهو يسير من أبسط عناصر الكلام الى أعقدها : من الكلمة الى القضية الى القياس •

وللفارابى رأى فى المعانى الكليــة التى ثار حولها كثير من الجدل فى العصور الوسطى ، اذ يرى أن العقل الانسانى يستخرج الكلى من الجزئيات بطريق التجريد ، غير أن للكلى وجودا خاصــا به متقدما على وجود الجزئيات، واذن ففلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكليــة وهى : المذهب القائل بأن الكلى سابق على الجزئى، والمذهب القائل بأنه قائم به ، والمذهب القائل بأنه يحصل بعده •

وكذلك للفارابى رأى فى الوجود وهل يعد فى جملة المعانى الكلية ؟ أعنى هل هو صفة تحمل على موضوع ؟ وجواب الفارابى عن ذلك هــو أن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية ، وليس هــو بالمقولة التى تصدق على شىء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشىء فى قضية ؛ اذ ما وجود الشىء الا الشىء نفسه •

ويذهب الفارابى الى أن كل موجود ، فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ولاثالث لهذين

الضربين من الوجود ؛ ولما كان الممكن لابد أن تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود ، ثم لما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل الى غير نهاية ، كان لابد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده ، وهو ازلى ، وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ولا يعتريه التغير ، وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو البرهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات • ومعنى الموجود الواجب يحمل فى ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا لاشريك له فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير مابه التباين ، فلا يكون كل منهما واحدا بالذات ، واذن فالموجود الذىله غاية الكمال يجب أن يكون واحدا ـ وهو الله •

ومعرفتنا بالله عن طريق الاستدلال من الموجودات التى صدرت عنه أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة ؛ فمن الواحد يصدر العالم ، وذلك حين يتعقل الله ذاته ، فالأصل ـ اذن ـ هو علم الله لا ارادته ، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ؛ وعن الله يفيض منذ الأزل وجود ثان هو ما يسمى بالعقل الأول ؛ وهو العقل الذى يحرك الفلك الأكبر ، وبعده تأتى عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض ، برغم أن كلا منها كامل فى ذاته ؛ وهذه العقول الثمانية التى نيطت بها الأجرام السماوية ، تضاف الى العقل الأول فتصبح العقول تسعة ، وهى كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود ؛ وفى المرتبة الثالثة يجىء العقل الفعال الذى يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوى والعالم السفلى ؛ وفى المرتبة الرابعة تأتى النفس ـ وهذا العقل الفعال وهذه النفس من شأنهما أن يتكثرا فى أفراد البشر ، فيكون منهما بمقدار ماهنالك من بنى الانسان ؛ وفى المرتبة الخامسة من مراتب الوجود توجد الصورة وفى السادسة توجد المادة ، ومن هاتين تتكون الأشياء ، اذ أن كل شىء قوامه صورة ومادة ـ وبهذه المراتب الست تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما ؛ مع ملاحظة أن الثلاث المراتب الأولى كائنات ليست أجساما ولا هى تحل فى أجسام ، وأن الثلاث المراتب الأخيرة تلابس الأجسام وان لم تكن فى ذاتها أجساما •

أما الأجسام فهى ستة أجناس : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، واجسام النبات ، والمعادن ، والعناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) •

ونلاحظ فى هذه الفلسفة تأثرها المباشر **بالأفلاطونية الجديدة** فى كون العالم يجىء صدورا عن الله فى صورة فيض ، فمرتبة تفيض عن المرتبة الأعلى منها وهكذا حتى نصل الى أدنى المراتب •

وللفارابى راى فى المعرفة ، خلاصته أن الأشياء المادية اذا ما ادركها العقل تحولت الى معقولات وصار لها وجود فى العقل يخالف وجودها المادى ؛ والعقل يكون فى الانسان بالقوة ، فاذا ما أدرك الانسان بحواسه صور الأجسام الخارجية، أصبح العقل عندئذ موجودا بالفعل ؛ ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة الى الفعل • على أن هذا الانتقال ليس يتم بفعل الانسان نفسه ، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال الذى هو أعلى مرتبة من العقل الانسانى ؛ أى أن الانسان لا يحصل المعرفة باجتهاده ، بل تجىء اليه المعرفة هبة من خارجه ، هبة من العالم الأعلى ؛ وعن طريق اتصال العقل الفعال ـ العقل الأعلى من الانسان ـ بالانسان ، يستطيع الانسان أن يحصل المعانى الكلية عن الأشياء ، وبهذا يتحول الادراك الحسى الى ادراك عقلى • ولكن من أين تأتى الصور الكلية العقلية الى العقل الفعال ؟ تأتى اليه من العقل الذى يعلوه مرتبة ، وهذا بدوره من الذى يعلوه وهو الله • وهكذا يكون كل عقل فعالا بالنسبة لما دونه ومنفعلا بالنسبة لما فوقه ؛والعقل

الفعال دائما ، والذى لا ينفعل لسواه أبدا هو الله • ونلخص الموقف بالنسبة للانسان فنقول ان العقل فيه ذو ثلاثة أوجه : فهو عقل بالقوة أولا لأنه يكون فى حالة الاستعداد للتحصيل قبل أن يحصل شيئا ، ثم هو عقل بالفعل ثانيا حين يدرك الانسان بحواسه شيئا ماديا ، وهو متأثر بالعقل الفعال ثالثا حين يدرك الانســان المعنى الكلى المعقول الذى ماكانت الصورة المحسوسة الا مثلا يندرج تحته ؛ والمهم هنا أن نلاحظأن ادراك المعانى الكلية ليس تحصيلامن الانسان يحصله من الأشياء التى تقع له فى تجربته الحسية ، بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للانسان والــذى يعلوه فى المرتبة •

والعمل عند الفارابى تــابع للعقل وليس العكس ؛ أى أن الذى يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو هو المعرفة العقلية ؛ ألم نقل ان الله عقل قبل أن يكون ارادة ، فالخلق انما يجىء نتيجة لتعقل الله لذاته ؟ وهكذا قل فى مجال السلوك الخلقى عند الانسان ، فهو صادر عن تعقل ، اذا للعقل الأولوية علىالعمل • وانالفارابى ليفضل رجـــلا يعلم العـــلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه ، على رجل يعمل العمل الصواب وهــو لا يدرى المبدأ النظرى الذى جاء ذلك العمل تنفيذا له •

هذا فيما يتصل بالأخلاق،وأما فى السياسة فقد تأثر بجمهورية أفلاطون وقال بفكرة أن يملك زمام الدولة رئيس فيلسوف؛وهو يصف مثل هذا الرئيس كمــا يتصوره وصفا يخلع عليـــه كل الفضائل التى تتوافر للأنبياء أو من يخلفونهم •

فتجنشـــــتين ، لودفيج جـوزيف جوهان : (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) نمسوى المولد ينحدر من أصل يهودى ، درس الهندسة بجامعة برلين ومنــذ عام ١٩٠٨ بجامعة مانشستر حيث اهتم اهتماما خاصا بدراسة مكنات الطائرة ومحركاتها ، ولقد أدت به الجوانب الرياضية فى عمله هذا الى أن يزداد اهتماما بالرياضة البحتة وبفلسفة الرياضة، ومن هنا أصبح على علم بعمل رسل وفريجه فى المنطق الرياضى ، وعلى اثر ذلك انتقل الى جامعة كيمبردج حيث أمضى الجزء الأكبر من ١٩١٢ ـ ١٣ عاملا مع رسل تلميذا له فى بادىء الأمر ثم شريكا له بعد ذلك بقليل • التحق فتجنشـــتين بخدمة الجيش النمسوى فى الحرب العالميــة الأولى وأسر فى ايطاليا فى نهاية الأمر ، وفى ذلك الوقت كان قد أنجز كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » الذى نشر فى ألمانيا فى عام ١٩٢١ ، وفى لندن فى عام ١٩٢٢ ؛ وقد اعتقد فتجنشتين عندئذ أن ذلك الكتاب كان بمثابة الحل الحاسم لمشـــكلات الفلسفة • ولقـــد تعرض كذلك لتجربة باطنية صوفية عميقة بينما كان يحارب فى الجبهة الشرقية فى أثناء الحرب ، وكانت هذه التجربة فيما يبدو نتيجة لقراءة تولستوى ؛ وعلى أثر اطلاق سراحه بعد الحرب تنازل عن الثروة الطائلة التى ورثها واشتغل بالتدريس فى مدرسة أولية بالنمسا ، وفى ذلك الحين أيضا بدأ يحيا الحيـــاة الشديدة البساطة التى لم يتخل عنها أبدا بعد ذلك•ومهما يكن من شىء ففى أثناء العقد الثالث من هـــذا القرن بدأ فتجنشتين يعيد اتصاله بالفلسفة ، وفى رعاية ج • م • كينز عــاود زيارته لكيمبــردج عام ١٩٢٥ وقام فى نفس الوقت تقريبا بتوثيق العلاقة الشخصية مع كل من شــليك وفايزمان وهما اثنان من زعماء الحركة الوضعية فى فيينا • وفى عام ١٩٢٩ عاد بصفة دائمـــة الى كيمبردج وأصبح رعية بريطانية عندما ضمت النمسا الى حـــكومة النازى ، وفى أثناء السنوات الثلاث أو الأربع التى تلت ذلك تأدى شيئا فشيئا ، وبخاصة عن طريق النقد الذاتى ، الى موقفه الجـــديد فى الفلسفة ؛ وهو الموقف الذى كان له تأثير عظيم فى الفكر الأنجلو سكسونى الحديث • وقد نشر أول مانشر فى الكتابين « الأزرق » و « البنى » اللذين هما عبارة عن المحاضرات التى امليت على تلاميذه فى ١٩٣٣ ـ ٣٥ ونشرت بعد وفاته فى عام ١٩٥٨ ، وفى عام ١٩٣٩ أصبح فتجنشـــتين أســـتاذا للفلسفة بجامعة كيمبردج خلفا للأستاذ

ج ۰ ۱ ۰ مور ، بيد أنه عندما نشبت الحرب ذهب ليعمل بوابا فى مستشفى بلندن ، وفى عام ١٩٤٧ اعتزل فتجنشتين منصب الأستاذية لكى يكرس حياته كلها للبحث ، ولكن صحته سرعان ما اعتلت ومات بداء السرطان فى عام ١٩٥١ ٠

كان فتجنشتين رجـــلا غير عادى ، وحتى عندما كان أســتاذا كان دائمـــا يرتدى قميصا مفتوح الرقبة ، وكانت غرفته فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج لا يزيد أثاثها كثـيرا على عدد قليل من الكراسى الطويلة المصنوعة من قماش ، ولم يحدث أبدا أن تناول العشـــاء على المائدة الرئيسية مع الآخرين من رؤساء الجامعة ٠ ولقد كانت صراحته متطرفة شـــديدة التطرف حتى لقـد كان يمكن بسهولة أن تعد فظاظة ، أما بالنسبة الى العالم الفلسفى بصفة عامة فقد كان الانطباع الذى يعطيه فتجنشتين هو الانطباع الذى يغلب عليـــه طابع الكاهن الأعظم لعقيدة من العقائد السرية أكثر منه انطباع الزميل المشارك فى العمل ٠

وعمل فتجنشتين الفيلسوف ينقسم انقساما واضحا الى فترتين: فالصياغة المحددة التى صيغت بها آراؤه الباكرة موجودة فى كتـــابه المســمى « رسالة منطقية فلسفية » والذى كتب فى الفترة بين ١٩١٤ ـ ١٩١٨ ؛ ولم ينشر فتجنشتين نفسه شيئا عن آرائه المتأخرة ، وان كان لدينا صورة أولى منهـــا فى الكتابين « الأزرق » و « البنى » اللذين يرجع تاريخهما الى عامى ١٩٣٣ ـ ٣٥ ، ثم صـــورة ثانية منها ظهرت فى كتاب « البحوث الفلسفية » الذى يشتمل على أفكاره التى ما انفك يراجعها منـــذ منتصف الثلاثينات حتى وفاته ٠ ويحتوى كتابه « ملاحظات على أسس الرياضة » الذى نشر بعد وفاته على معظم آرائه الناضجة فى فلسفة الرياضة ، وانه لمن المتوقع أن تكون هناك مؤلفات له ستنشر فيما بعد ٠

وليس ثمة شك فى أن كتـاب « رســـالة منطقية فلسفية » قد أصبح مرجعا فى الفلسفة الحديثة ، ولكنه كتاب على درجة كبيرة من الصعوبة كتب بأسلوب مركز ، وهـــو يعرض موقفا شبيها بالمذهب الذرى المنطقى عند رسل فى كثـــير من الوجوه ، لكنه ربما يكون قد بولغ فى تفسـيره من زاوية النظرة الرسلية ، ذلك لأن فتجنشتين اختلف عن رسل فى نقاط هامة واختار لنفسه مذهبا تجريبيا أشد تطرفا من تجريبية رســـل وأكثر اطرادا ؛ فقد اتخذ فتجنشتين فى بادىء الأمر موقفا ميتافيزيقيا بمقتضاه يتألف العالم كله من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل ، وهذه الوقائع هى بمثابة مادة موضوع البحث التى ينتهى اليها التحليل بالنسبة الى العلم التجريبى ٠ ولا يعطى فتجنشتين ، على العكس من رسل فى ذلك ، أية أمثلة لما قد رآه وقائع بسيطة أو وقائع أولية ، فلابد أن تكون هناك مثل هذه الوقائع البسيطة فى التحليل الأخير ، لكنه ليس على استعداد لأن يعين طبيعتها ؛ الا أنه فيما يظهر قد كان يعتبر واقعة مثل « جون يصوب سلاحه نحو جوهان » أقرب الى الواقعة البسيطة من قولنا ان « بريطانيا فى حرب مع ألمانيا » ، وعلى ذلك فهو يعد ما يقال عنه عادة انه وقائع ، يعده فى حقيقة الأمر حشدا من الوقائع البسيطة ٠ واللغة كمـــا ذهب فى « الرسالة » وهى ناقلة الفكر ، انما تهدف الى تقرير الوقائع ، وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع ؛ ولقد أراد فتجنشتين بصفة خاصة من قوله ان اللغة تصور الوقائع أن يقول ان اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية بما جاءت لتصوره ، فالجملة المثبتة تكون صورة لاحـــدى حالات الواقع الممكنة ، بنفس الطريقة التى يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة أو أن تصور بها ترتيب الأثاث فى الغرفة ٠ وهـــذا صحيح حتى على الرغم من شدة ازدحام اللغـــة الاصطلاحية العادية بالمصطلحات الاتفاقية الخاصة وبالقواعد الجزافية،وهى أمور من شأنها أن يتعذر معها تبين الجانب التصويرى من اللغة، تماما كما أن

خريطة استراليا قد ترسم بطريقة غريبة فى رسم الخرائط تجعلها لا تبدو لنا أنها استراليا عند النظرة الأولى • على أن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ ، وفى مثل تلك اللغة ، على سبيل المثال ، تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويرا واضحا تاما عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها ؛ فالاستعمال الوحيد للغة الذى يكون كامل الدلالة هو أن تصور الوقائع • وهناك بعد ذلك استعمال اشتقاقى للغة ولكنه استعمال مشروع ، وهو الاستعمال الذى نصوغ به تحصيلات الحاصل ، ونمثل لذلك بمثل بسيط فنقول « اما أن تكون السماء ممطرة واما غير ممطرة » وهو مثال – فى رأى فتجنشتين – يمثل المنطق والرياضة بأسرهما ، فهما علمان صحيحان صحة خالية من المعنى اذ هما لا ينبئان بشىء • أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى ، وتحصيل الحاصل المشروع مع خلوه من المعنى ، فلا يوجد استعمال مشروع للغة ، وكل محاولة تبذل لاستخدام اللغة على صور اخرى لن تكون الا هراء ، وبصفة خاصة لن تكون جميع الأقوال الأخلاقية أو الميتافيزيقية الا أشباه قضايا ، أى أنها انتهاك خال من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح ، مادامت أقوالا لا هى بالتجريبية ولا هى بتحصيلات حاصل (وهنا نجد لمحة واضحة لما سوف يطلق **الوضعيون المناطقة** عليه فيما بعد اسم مبدأ التحقيق من حيث أنه قاعدة للمعنى) • وبمفارقة شهيرة – لكنها مفارقة كان اتساق القول يقتضيها – انكر فتجنشتين فى « الرسالة » ميتافيزيقاه ونظريته فى اللغة اذ هى بمعياره هو كلام فارغ خال من المعنى ، ذلك لأننا حين نقول على سبيل المثال ان اللغة تصور الوقائع فاننا عندئذ انما نحاول أن نعطى صورة للعلاقة التصويرية التى تقوم بين العبارة والواقعة وهذا خلف ، لأن تلك العلاقة التصويرية انما تكشف عن نفسها ، وما يكشف عن نفسه لا يجوز الكلام عنه • ولقد نظر فتجنشتين الى ميتافيزيقاه على أنها هراء لا يخلو من النفع أو الأهمية من حيث انها تساعد الانسان على أن يتبين فيها هى نفسها ، كما يتبين فى كل أشباهها ، أنها كلام بغير معنى • والذى يميل بنا نحو أن نقول ما ليس بذى معنى، خصوصا فى الفلسفة ، هو ما تتصف به اللغة الجارية من تعقد وخلط ، ولقد خصص فتجنشتين قدرا كبيرا من العناية لمعالجة المشكلة الفنية الخاصة باقامة لغة مثالية لا يكون من شأنها اغراء أحد بأن يقول كلاما فارغا أبدا ، واخيرا فما أن يفهم الانسان « الرسالة » حتى لا يصبح أمامه بعد ذلك ما يغريه بأن يهتم بالفلسفة التى لا هى بالتجريبية مثل العلم ولا هى بتحصيلات حاصل مثل الرياضة، وسينبذ الفلسفة – مثلما فعل فتجنشتين فى عام ١٩١٨ لأنها كما عرفت على مر الزمن ، تنبت من الخلط •

ثم اتخذت فلسفة فتجنشتين فى الفترة المتأخرة صيغتها الأكثر وضوحا وبساطة وعمومية ولكنها ليست الصيغة الأكثر نضجا واكتمالا فى «الكتاب الأزرق» الذى صدر فى عام ١٩٣٣ ، ولقد وجهت الى حد كبير توجيها – وان لم يكن ذلك صريحا – من شأنه أن يظهر على نحو دقيق لماذا كانت طريقة التفكير كلها الموجودة فى « الرسالة » خاطئة على الرغم من أنها تميل كذلك الى هدم جميع المذاهب التقليدية فى الفلسفة • وأما أساس النظرة الجديدة فهو النظر الى اللغة من زاوية جديدة ؛ فقد نبذ الرأى القديم الموجود فى « الرسالة » عن اللغة ، والقائل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هى وصف العالم ؛ أما الآن فقد نظر الى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل منشط منها غرضا مختلفا عن سواه • هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة فى استخدام اللغة أسماها فتجنشتين بلعبة اللغة ، نعم انه لا شك فى أن احدى طرائق استخدام اللغة هى أن نصف بها العالم وربما كانت هناك طريقة ما لأداء ذلك ، وهى ما قد يطلق عليها تسمية معقولة فيقال عنها انها طريقة « تصويرية » كما قد أطلق عليها فى

«الرسالة» ، بيد أن هناك حشدا من الاستعمالات الأخرى للغة كالأمر والاستفهام والشكر واللعن والتحية والدعاء . ويقدم فتجنشتين قائمة طويلة لأمثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة (وهو يسمى كل استعمال منها لعبة اذ يتفق على قواعد استعمالها كما يتفق على قواعد اللعب) وذلك فى الفقرة رقم ٢٣ من كتابه « البحوث الفلسفية » الذى ينتهى بالملاحظة القائلة : «انه لمن الطريف أن نقارن فى اللغة بين تعدد الأدوات وبين الطرق الكثيرة التى تستخدم بها وتعدد أنواع الكلمة والعبارة ، وبين ما قد قاله المناطقة عن تركيب اللغة » . (بما فى ذلك مؤلف كتاب « رسالة منطقية فلسفية ») « كأنما للغة تركيب واحد هو الذى يتحدثون عنه » .

وعلى الرغم من أننا فى رأى فتجنشتين انما نتعلم فى الطفولة كيف نلعب كل هذه اللعبات باللغة لعبا صحيحا عن طريق التدريب أكثر منه عن طريق التعليم النظرى ، فنحن معرضون لان نصبح أكثر تأثرا بواحدة أو اثنتين من الوسائل الممكنة لاستخدام اللغة ، ثم نصور الأمر لأنفسنا تصويرا مبالغا فى تبسيطه حتى بالنسبة لهذه اللغة الواحدة أو اللغتين (كما كان وصفه هو نفسه للغة العلم وصفا مبالغا فى تبسيطه) فترانا نفكر فى الكلمة الواحدة على أنها دائما أبدا اسم لشىء ما، نتعلمها عن طريق التعريف بالاشارة الى الشىء المسمى (كقولنا « هذه قطة ») ، كما ترانا نفكر فى الجمل على أنها كلها من قبيل قولنا « القطة فوق الحصيرة » أو « توم رجل بدين » أعنى أننا ننظر الى الجمل كلها كأنما هى جميعا قد جاءت لتصف العالم وما فيه . وهكذا قد يحدث أننا حينما نفكر فى استعمالات اللغة التى هى فى الواقع مختلفة تمام الاختلاف ، وانك لترانا نتقن استخدام اللغة حين نستخدمها فى غير مجال العقل النظرى استخداما صحيحا ، أقول انه قد يحدث حين نفكر فى هذه الاستعمالات المختلفة كلها أن ندرجها فى نمط واحد . فقد نفكر مثلا فى لعبة اللغة حين يكون مجال القول هو الرغبة أو الأمل ، فنحاول أن نقحمها فى ذلك النمط الواحد المزعوم اقحاما بأن نفسر فعل الكينونة المضارع الوارد فيها على أنه « وصف لحالتى الذهنية الحاضرة » ثم نحاول بطريقة استبطانية أن نعزل الحادث الذهنى الخاص الذى هو حالة الرغبة أو الأمل . وهنا يرى فتجنشتين الجذر الرئيسى للبس الفلسفى والمفارقة الميتافيزيقية ، فالحيرة الفلسفية انما تنشأ عندما نسىء فهم وظيفة بعض أدواتنا الذهنية اساءة تامة، فترانا نتكلم كما لو كانت مشكلتنا هى تعريف الرغبة أو الأمل تعريفا دقيقا ، وكما لو كنا نعرف معنى الرغبة أو الأمل فيما يتصل بالأغراض العادية معرفة كافية ونريد الآن فى ميدان الفلسفة أن نعرفهما بدقة أكثر ؛ لكن فتجنشتين قد ذهب الى أن ما نحتاج اليه من الناحية الفلسفية هو أن نرى أننا انما نسىء فهم فكرة « الأمل » اساءة بالغة اذا ما أخذنا « الأمل » على أنه اسم لعملية من العمليات النفسية ، وعلى ذلك فقيام مشكلة فلسفية هو كعدم قدرتك على أن تجد طريقك فى بلدة ما لعدم فهمك لخريطتها ، أو هو مثل الذبابة فى الزجاجة تطن خابطة على الجدار بدلا من أن تطير الى أعلى خارجة من فوهتها . انه لنوع من الفتنة تفتن العقل عن نفسه ، فليس الذى نحتاج اليه فى مثل هذه الحالة هو الكشف عن المستور ، كلا ولا هو نظرية دقيقة أو تفسير دقيق أو تحليل دقيق ، لأن ذلك كله لا يزيل شيئا من حالة سوء الفهم التى بلغت أقصاها ، فهذه المفاهيم التى تسبب لنا الحيرة هى خارج نطاق دراستنا انما تكون خاضعة لسيطرتنا خضوعا تاما (ففى السفر بالسكة الحديدية لا تربكنا مسألة الزمن) وعلى ذلك فما نحتاج اليه هو منبهات بسيطة تنبهنا الى الأغراض التى من أجلها نستخدم هذه المفاهيم استخدامها الصحيح ، فنجمعها بعضها الى بعض تجميعا سديدا يزيل عن أبصارنا العمى « عما هو مطروح أمام البصر » . وان ترتيبنا لطائفة مختارة من هذه المنبهات ترتيبا حسنا ، مما يحتاج الى مواهب فلسفية وليس هو بالعملية الآلية ، من

شأنه أن يفتح أعيننا لترى كيف نستخدم الأفكار التى هى موضوع البحث ، ولترى الطبيعة العامة للعبة اللغة ، وما ان نرى ذلك فسوف نكف عن أن نكون ضحايا الحيرة الفلسفية ٠

ها قد رأينا أن فتجنشتين قد وجد مصدرا من مصادر الحيرة الفلسفية فى ميلنا لأن نحاول تفسير جميع استعمالات اللغة على غرار نموذج واحد يبالغ فى تبسيطه ، فهى محاولة ايجاد أوجه الشبه بين المختلفات ؛ كما وجد مصدرا هاما آخر من مصادر الحيرة الفلسفية فى البحث عن السمة المشتركة بين جميع الأشياء والتى يطلق عليها اسم واحد ؛ وهكذا قد نحاول أن نجد أو حتى نخترع سمة مشتركة بين جميع اللعبات تسوغ لنا أن نطلق عليها جميعا اسما واحدا هو « لعبات » ، بيد أن فتجنشتين يعتقد أنه لا يلزم أن يكون هناك مثل هذه السمة ، فاذا نحن أطلقنا على التنس اسم لعبة فانه يصبح من السهل علينا أن نجد أوجه شبه بينها وبين لعبة البريدج ثم بين لعبة البريدج وبين لعبة أخرى من لعب الورق، ويكون هذا كافيا لتفسير الاسم المشترك « لعبة » دون حاجة هنا الىالبحث عن سمة ماتكون مشتركة بين كل من كرة القدم ولعبة الورق ، وتصدق على جميع أنواع اللعب ، ولا شىء غير أنواع اللعب ٠ وفى مثل هذا الموقف تكلم فتجنشتين عن التشابه الأسرى ؛ وهكذا قد نتجه الى البحث عن حادث نفسى يكون مشتركا بين جميع حالات الأمل أو حالات النية لا لأننا نظن فقط أن الأفعال التى من قبيل « يأمل » و « ينوى » لابد أن تكون أسماء تسمى عملية ما ، بل كذلك لأننا نظن أنه لابد أن تكون هناك سمة مشتركة لكل حالة من هذه الحالات ، وعندئذ يقترح علينا فتجنشتين أنه ربما كان هناك تشابه أسرى فحسب بين جميع حالات النية ٠

ويحتوى كل عمل فتجنشتين الأخير على تطبيق هذا المنهج فى الفلسفة على عدد كبير من المشكلات وتتبع ما بينها من روابط ، فتراه يأخذ مجموعة من المفاهيم سواء من الرياضة أو من الحديث العادى ، ثم يبين المفارقات التى نميل الى نسبتها اليها متأثرين فى ذلك بالحيرة الفلسفية، ثم يحاول أن يزيل عنا هذه الحيرة بتذكيرنا بالاستعمال المألوف لهذه المفاهيم ، وذلك بابتكار لعبات لغوية جديدة تكونُ متشابهة تشابها كما تكون مختلفة اختلافا يبصراننا بحقيقة الأمر ،ويتم ذلك دائما عن طريق وصف الاستعمالات الفعلية والممكنة للغة فى مختلف سياق الكلام ٠

فاذا سلمنا بهذا الرأى عن الفلسفة وهو أنها سقوط فى حيرة ذهنية لا خلاص للانسان منها ـ أو لا تخليص لنفسه منها ـ الا بالمنبهات التى تنبهنا الى استعمال هذه المفاهيم فى سياقها الطبيعى من الكلام ، فان فتجنشتين لا يجد مكانا لأى من الآراء أو المذاهب أو النظريات الفلسفية ؛ فقد تصور مهمته على أنها تنبيه لنا بما هو قائم على السطح ، لا أن يعبر عن أى رأى من الآراء ولا أن يفسر لنا الأمور تفسيرات عميقة ؛ وهو يقول (البحوث ص ١٢٦ ، ١٢٩) : « تضع الفلسفة أمامنا كل شىء ثم لا تزيد ، دون أن تفسر شيئا أو تستنبط شيئا ٠٠ فطالما أن كل شىء مطروح أمام العين فليس هناك شىء يحتاج الى تفسير ٠٠٠ ان جوانب الأشياء البالغة الأهمية بالنسبة لنا انما تخفى علينا بسبب بساطتها وألفتها » ٠ وذلك مما يجعل المضمون الحقيقى لعمل فتجنشتين الأخير مستحيلا على التلخيص استحالة تامة ؛ فليس له مذهب ، كما أن المنهج الذى استخدمه لوصف الأمور الذهنية ليس بذى قواعد نظرية يجرى على سننها فما على الانسان سوى أن يصف الأشياء وكفى ، على نحو من شأنه أن يرفع عن الحيران السحر الذى يحيره ٠

كان تأثير فتجنشتين على الفلسفة الحديثة تأثيرا جد عظيم ، وبخاصة فى البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ؛ وكان كتابه « رسالة منطقية

فلسفية » على جانب عظيم من الأهمية كذلك بالنسبة الى نمو الوضعية المنطقية فى أقطار القارة الأوروبية ، وبخاصة فى النمسا ؛ وكثير من التجريبيين المناطقة المحدثين ممن تأثروا تأثرا قليلا بعمله الأخير هم مدينون لآرائه الباكرة ، وكان التأثير المباشر للرسالة على الفلسفة الأنجلو سكسونية قد ضعف بشكل واضح فى السنوات الأولى بسبب الاتجاه الى النظر اليها على أنها أقرب الى أن تكون صورة متطرفة ومتناقضة لفلسفة رسل ٠ وكذلك أسىء تفسيرها على نحو ايجابى ، وذلك فى ضوء المذهب الذرى المنطقى الذى قال به رسل ، وبسبب الترجمة التى فوق كونها غيردقيقة استخدمت مصطلحات رسل الفنية (من ذلك مثلا « الواقعة الذرية ») ٠

ومهما يكن من شىء فقد كان تأثير عمل فتجنشتين الأخير فى بريطانيا عظيما للغاية ، ولو أنه لا يزال مجهولا فى قارة أوربا ؛ أما فى أمريكا فلم يأخذ فى الانتشار الا فى السنوات الحديثة نسبيا ، على أنه من الخطأ أن ننظر الى الفلسفة البريطانية الحديثة على أنها قد صيغت كلها وفقا لفلسفة فتجنشتين لأن ذلك معناه أن نسىء اساءة بالغة الى تقدير أهمية مور ورسل ورايل بنوع خاص ٠ وان نفرا قليلا من الفلاسفة التحليليين المحدثين هم الذين يقبلون رأى فتجنشين بأنهدف الفلسفة الذى لا هدف سواه هو ازالة الحيرة ، وفضلا عن ذلك فان هناك فلاسفة آخرين يمضون مستقلين فى نفس الاتجاه الذى مضى فيه فتجنشتين فى نفس الوقت ؛ فبرغم أصالته العظيمة كان فتجنشتين مثل سائر الناس نتاج عصره ، لكنه لا ينازع ـ الا القليلون ـ فى أن فتجنشتين بين الفلاسفة التحليليين الذين لا يوجد بينهم من أوجه الشبه الا الشبه الأسرى ، يبرز مبتكرا عظيما وعبقريا من عباقرة الفلسفة ٠

فريجه ، جوتلوب : (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥) فيلسوف ألمانى ؛ وأهمية فريجة التاريخية ذات شقين : أهمية باعتباره مؤسسا للمنطق الرياضى الحديث ؛ وأهمية باعتباره فيلسوف **منطق ورياضة** ٠ ابتكر فريجه فكرة « النسق الصورى » هادفا بذلك الى بلوغ المثل الأعلى للدقة الرياضية ؛ وفى كتابه « ترقيم الأفكار » (١٨٧٩) قدم أول مثل للنسق الصورى ، وهو فى الوقت نفسه أول صياغة لحساب التفاضل والتكامل للجمل وللمحمولات ٠ وفرق لأول مرة بين البديهيات وبين قواعد الاستدلال ، وهو الذى اهتدى الى الطريقة التى بها نميز المنطق الحديث من سوالفه ونجعله متفوقا عليها ، الا وهى استخدام المتغيرات وأسوار الكم ٠

وانتقل فريجة بعد ذلك الى تطبيق نسقه الصورى على الحساب ؛ فاكتشف أثناء عمله هذا امكان احالة الحساب الى بناء صورى دون ادخال أية تصورات أو بديهيات غير منطقية ، هذا اذا اعترفنا على الأقل بأن فكرة الفئة أو المجموعة فكرة منطقية ٠ وهذا الامكان انما يرتكز على التعريف المشهور للأعداد الأصلية ـ وهو التعريف الذى اكتشفه **رسل** مرة أخرى فيما بعد ـ ومؤداه أن العدد فئة تضم جميع الفئات التى بينها وبين فئة ما معلومة علاقة واحد بواحد ؛ وكذلك تعريف الأصول المنتجة لعلاقة ما (أى تحويل تعريف متواتر الى تعريف صريح) ، وهو ما كان فريجه قد قدمه فعلا فى كتابه ، « ترقيم الأفكار » ٠ وان تعريف العدد الأصلى ليلزم لزوما طبيعيا عن اكتشافنا بأن الفكرة العددية الأساسية هى : « يساوى كذا » ٠

ولو سألنا شخصا منغير المفكرين عما يعنيه بقوله : هناك من أفراد نوع ما عدد مساو لأفراد نوع آخر لأجاب : أنه لو أحصى المرء المجموعة الأولى ،ثم أحصى المجموعة الثانية ، لبلغ الى العدد نفسه فى الحالتين ٠ بيد أن فريجه يلاحظ أنه من الممكن القول بأن لمجموعة ما عددا من الأفراد يعادل أفراد المجموعة الأخرى دون أن يكون فى

مستطاعه أن يحدد أفراد كل مجموعة منهما ، فاذا أيقن النادل من وجود سكين واحدة على يمين كل طبق ، فانه يعرف أن هناك عددا من الأطباق على المائدة يماثل عدد السكاكين ، اذ أنه قد قابل بين مجموعة الأطباق ومجموعة السكاكين مقابلة واحد بواحد عن طريق هذه الدالة « موضوع على اليمين المباشر لكذا » . وفضلا عن ذلك فان فعل العد نفسه هـــو مثل من أمثلة المقابلة بين مجموعتين مقابلة واحـــد بواحد ؛ فان ما أفعله في الواقع عندما أحصي مجموعة من الأشياء فأجد أن عددها « ن » معناه تعريف دالة عن هذه المجموعة قيمها هي الأعداد من ا الى « ن » . وأخيرا فلأن نشرح قولنا « مساو لكذا » شرحا يقـــوم على أساس مقابلة واحد بواحد ، فذلك انما يضفي معنى على قولنا عن مجموعة لامتناهية بأن فيها من الأفراد ما يعادل أفراد مجمـــوعة أخرى ، وان يكن من المستحيل بالطبع احصـــاء أية مجموعة لامتناهية بالمعنى المألوف .

وقد كتب فريجه كتابا بعنـوان « أسس الحســاب » (١٨٨٤) ليمهد به الطريق للعمل الرمزي ، بسط فيـــه نظريته دون الالتجاء الى الرمزية. ويعد هذا الكتاب عملا كلاسيا من أعمال العرض الفلسفي ، ويتضمن قضاء مبرما فعالا على التفسيرات الشائعة حينذاك عن الأعداد ، وعن علم الحساب . كما يحتوي الكتاب على عدد من اللمحات الفلسفية العميقة . ويقول فريجه إننا لكي نجيب على هذا السؤال : « ما هو العدد ا ؟ » فلابد أن نشرح معنى الجمل التي يقع فيها الرمز « ا » ؛ وينبغي ألا نقع في خطأ السؤال عن معنى كلمة ما بمعزل عن غيرها من الكلمات اذ الكلمة لايكون لها معنى الا وهي في سياق جملة ، فاذا سألنا عن معنى كلمة منعزلة عن غيرها اتجه ميلنا الى ان تجيء الاجابة وصفا للصـــور الذهنية التي يستدعيها سماع هذه الكلمة . غير ان هذه الصور الذهنية لا تمت بصلة الى معنى الكلمة ؛ وقد تستحضر نفس الكلمة صورا متباينة في عقول أناس مختلفين، كما أن الفاظا مختلفة قد تثير صورة بعينها في عقل فرد واحد ؛ وعلى أي حال فان الصورة الذهنية لا تحدد معنى الجمل التي تتضمن الكلمة . ويميز فريجه في موضع آخر بين سمتين لمعنى كلمة ما : احداهما هي الصور والارتباطات التي تستدعيها الكلمة ، وهو ما يطلق عليه فريجه اسم « تلوين » الكلمة ؛ والسمة الأخرى هي المعنى الذى تحمله هـــذه الكلمة في استعمالها الصحيح . والتلوين ذاتي ويجوز أن يختلف من شخص الى آخر ، أما معنى الكلمة فموضوعي ؛ وهذه السمة من سمات المعنى هي وحـدها التي تدخل في تحديد قيمة الصدق في الجملة التي تتضمن تلك الكلمة ، فاذا عرفنا كيف نحدد قيمة الصدق في الجمل التي تحتوي على الكلمة ، فاننا نعرف عندئذ كل ما يمكن معرفته عن معنى الكلمة ولا شيء آخر يطلب خلاف ذلك ؛ ومن أهم الجمل التي يمكن أن يرد فيها حد مفرد هي الجمل التي تعبر عن أحـــكام الذاتية . ويشير فريجه الى أن اشتراطنا للمعيار الذى نعين به أفراد المجموعة س هو أمر ضروري لتحديد معنى كلمة « س » . ومن الواضح أن الشطر الأول من كتـــاب **فتجنشتين** « بحوث » مدين أعظم الدين لأفكار فريجه هاتيك .

وفي مقال مشهور نشر عام ١٨٩٢ ، عرض فريجه تمييزا لم يكن قد ورد في كتابه « أسس الحساب » وهو التمييز بين معنى الكلمة ومشارها، فأما مشار الحد المفرد فهو الموضوع الذى نتحدث عنه حين نستخدم جملة تحتوي عليـــه . ولكن لا ينبغي أن نذهب الى ما ذهب اليه **ج . س . مل** من أنه حتى معنى اسم العـــلم لا يتألف الا من مسماه ، ذلك لأن معنـــاه لا يقتصر تحديده على مشاره . ولكي نستخدم مثلا يضربه فريجه في موضع آخر - نقول ان مكتشفا قد يكتشف جبلا رآه في الجنوب فيطلق عليه اسما ، بينما يكون مكتشف آخر قد أطلق اسما آخر على الجبل نفسه وقد رآه جهة الشمال ، وقد تنقضي أعوام عديدة قبل أن يدركا أنهما شاهدا الجبل نفسه ، وبذلك

يكون للاسمين معنيان مختلفان ولكنهما يشيران الى شيء واحد . ومعنى الجملة كلها هو « فكرة » (تماثل الى حد ما « القضية » عند رسل) ، والفكرة هي ما يقال عنها مبدئيا انها صادقة أو كاذبة . وهي شيء لا مادي وان تكن موضوعية ، ومن ثم فان ما تشير اليه الكلمة لا يمكن أن يكون أحد مقومات الفكرة ؛ فاذا كنت أتحدث عن جبل افرست فالجبل نفسه لا يمكن أن يكون جزءا من الفكرة التي أعبر عنها ، ومع ذلك فانني أنجح في الحديث عن الجبل نفسه لا عن قرين شبحي له ؛ فالمشار اليه عادة شيء غير لغوي اذ هو شيء « في العالم » .

والذي يقرر ان كان التعبير اسما من أسماء الأعلام أو لم يكن ، هو في نظر فريجه الوظيفة المنطقية التي يؤديها . فهكذا يمكن أن نعد كلمة « أحمر » وكلمة « خمسة » (اذا استخدمت باعتبارهما اسمين) اسمين من أسماء الأعلام ما دامت عبارة « الأحمر لون أولي » و « الخمسة عدد أولي » يساويان من الناحية المنطقية عبارة « خروشوف رجل ذكي » تمام المساواة من حيث الصورة ؛ فاذا كان تعبير ما يؤدي وظيفة اسم العلم وله معنى محدد ، فهو اذن اسم علم ويكون له معنى محدد اذا كنا قد حددنا معنى لكل جملة من الجمل التي يقع فيها . أما سؤالنا هل يشير التعبير المعين الى شيء أو لا يشير فمسألة تتوقف على ما اذا كنا نقول عادة ان هناك شيئا ما يقابل مثل هذه الاشارة ؛ ونضرب لذلك مثلا بقولنا : « العدد الكامل بين ١٠ و ٣٠ » عبارة تشير الى شيء ما نتيجة لتلك الحقيقة ــ وهي أننا نقول عادة ان هنـاك عددا كاملا وأنه بين ١٠ و ٣٠ ؛ أما فكرة أن هناك مسألة فلسفية أبعد من ذلك عما اذا كان يوجد « حقيقة » شيء تشير اليه هذه العبارة فانما تنشأ عن مغالطة « البحث عما يشير اليه حد منعزل » . ويطلق فريجه لفظة «موضوع» على أي شيء يمكن أن يشير اليه حد مفرد ؛ فيجوز في نظره الحديث عن الأعداد (وغيرها من «الكيانات المجردة») باعتبارها موضوعات ، تماما كما يجوز أن نتحدث عن الأشخاص أو المدن باعتبارها موضوعات . ومن ثم فان علم الحساب يعد مجموعة من الحقائق عن موضوعات كما هي الحال في أي علم آخر ، ومهمة الرياضي هي اكتشاف هذه الحقائق التي تظل صحيحة سواء اكتشفناها أو لم نكتشفها .

ويميز فريجه بين نمطين مختلفين من أنماط العبارات يسمى أحدهما « مشبعا » والآخر « غير مشبع » ؛ فالحدود المفردة مشبعة شأنها في ذلك شأن الجمل الكاملة ، أما العبارات غير المشبعة فهي المحمولات مثل « ... طويل » أو العبارات العلاقية مثل « ... يضايق ... » أو العبارات الدالية مثل « عاصمة ... » واختصارا كل العبارات التي تتضمن ثغرات ، ثم تتحول هذه العبارات الى النمط المشبع حين تملأ تلك الثغرات بعبارات مشبعة ؛ والعبارات غير المشبعة ليست مجرد تتابعات من الألفاظ يمكن أن تكتب قائمة بذاتها ، اذ من المطلوب أن نحدد أين تقع الثغرات، وأي الثغرات يجب ملؤها بالحد نفسه ، وأيها يمكن أن يملأ بحدود متميزة (المتغيرات وسيلة من وسائل تحديد ذلك) . وهكذا نجد أن العبارة غير المشبعة أقرب الى أن تكون « سمة » مشتركة لعديد من الجمل منها الى أن تكون جزءا قابلا للانعزال عن تلك الجمل ، وللعبارة غير المشبعة مشار اليه شأنها في ذلك شأن العبارة المشبعة ، غير أن مشارها شيء من نوع الأشياء غير المشبعة ، شيء لا يمكن التفكير فيه بوصفه قائما بذاته بأكثر مما يمكن التفكير في العبارة التي تشير اليه ، وبالتالي يختلف اختلافا كليا عن الشيء الكامل . ويطلق فريجه اسم « التصور » على مشار المحمول (وقد تكون كلمة « خاصية » أفضل في اللغة الانجليزية) ، أما مشار العبارات العلاقية والدالية فيسميها « علاقات » و « دالات » . وينبغي التفرقة بين العبارة غير المشبعة وبين معناها ، بنفس التفرقة الحادة التي نفرق بها بين مشار اسم

العلم وبين معناه·والتصورات والعلاقات والدالات هى الأخرى « فى العالم » شأنها فى ذلك شأن الأشياء ؛ فاذا قلنا ان كوكب المشترى أكبر من كوكب المريخ ، فان العلاقة هنا تقوم بين «مشارى» الكلمتين وهما « المشترى » و « المريخ » ولا تقوم بين معنييهما (فى الذهن) ، ومن ثم فلابد أن تكون تلك العلاقة سمة من سمات العالم (« مجال الاشارة ») كالكوكبين نفسيهما · ومع ذلك فانها كيان من نوع مختلف تمام الاختلاف ، فاذا كانت عبارة ما تدل على تصور ذهنى أو علاقة ، فلا يجوز لها أن تدل على شىء ؛ والحق أن ما هو ذو معنى عندما نتحدث عن شىء يصبح بغير معنى اذا تحدثنا به عن تصور ذهنى ، والعكس صحيح · وأيا كان الأمر فنحن انما نتحدث عن تصورات، فاذا قلت مثلا : « الله موجود » فاننى لا أضيف صفة الى موضوع جزئى ، بل أتحدث عن نوع بعينه من الأشياء ، عن صفة أو تصور ، وأقول عنه شيئا بحيث لا يكون للقول معنى الا اذا قيل عن صفة ، أى أن ثمة شيئا يتصف بها ، أعنى أن هنـــاك شيئا من ذلك النوع · والجمل التى تتحدث عن عدد ما ينبغى أن تفهم على هذا النحو نفسه ، فعبارة : «هناك ثلاث أشجار فى الحديقة» تقول شيئا عن التصور الذهنى « أشـــجار فى الحديقة » ، ولا يمكن أن تفهم على أنها قول قيل عن شىء ·

واذا أردنا أن نفهم طبيعـــة التصـــورات والعلاقات ، فيجب أن ننظر فى الدالات كما ترد فى الرياضيات ؛ فالعدد ٤ دالة بعينها للعدد ٢ ، وهى أنه مربعة ، ولكنه ليس هو نفسه هـــذه الدالة ؛ والواقع أننا لا نستطيع عزل الدالة ، كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعزل أعدادا بعينها تكون هى دالة أعداد أخرى بعينها · والحق أن فريجه قادر على النظر الى التصورات والعلاقات باعتبارها حالات تتمثل فيها الدالات ، طالما يعتقد أن للجملة باعتبارها كلا واحدا مشارا هو ما لها من قيمة الصدق ، ومن ثم فان التصورات والعلاقات دالات قيمتها هى دائما اما الصدق واما الكذب · وهـــذا الرأى يحسم الخلاف القديم بين الاسميين والواقعيين؛ فاللون الأحمرمثلا — فى رأى فريجه — هو شىء بكل ما لهذه الكلمة من قوة ، وهو مشار الاسم « أحمر » ولكنه ليس مشارا لكلمة «أحمر» عندما تكون هـــذه الكلمة دالة على صفة ، فليس هو ما يشار اليه فى الجملة : « زهور التيوليب حمراء » ·

وهـــذه النظرية تفضى فى نســق فريجه الصورى الى تمييز دقيق بين المحمولات من حيث نمطها ، على أن الفئات تعد «أشياء» (كيانات من النمط الأدنى) · وان هذا ليوضح الصلة بين فلسفة فريجه فى المنطق ومذهبـــه الصـــورى ؛ فلا ينبغى اقامة النسق الصورى على أساس نفعه فحسب ، بل ينبغى أن يعكس هذا النسق الملامح الجوهرية للغة (هـــذا هو ما رد به فريجه على اعتراض بيانو الذى يقـــول فيه ان الرمز الذى استخدمه فريجه للدلالة على أن شيئا ما موجود رمز زائد من الناحية الصورية) · وليس معنى هذا أن يجىء النسق الصورى صورة طبق الأصل من اللغة الطبيعية ؛ فاستخدام المتغيرات وأسوار الكم قد يحل مثلا مشكلة التعميم لا لأنه يفسر تفسيرا متسقا تلك الأدوات اللغوية التى ترد فى اللغات الطبيعية دالة على التعميم ، بل بابتكار طريقة جديدة تماما (يبدو أن نظرية الأســـوار الكمية أحق بأن تعد نموذجا للعمل الفلسفى من نظرية رســل فى العبارات الوصفية التى قال عنها رامزى انها نموذج العمل الفلسفى) وقد تكون اللغة الطبيعية غير متسقة ويمكن أن يوجه اليها النقد على هذا الأساس · ومن عيوب اللغـــة الطبيعية فى نظر فريجه أنها قد تنشىء الأسماء التى لها معنى وليس لها مشار ؛ وقد كان فريجه أول من بدأ البحث عن لغة مثالية ·

وفى عامى ١٨٩٣ و ١٩٠٣ أصـــدر فريجه جزأين من كتـــابه الأعظم « أســس الحساب » يعرض فيهما بناءه للحساب على أساس من المنطق



فشته، جوهان جوتلوب (١٧٦٢ - ١٨١٤).

وذلك فى رمزيته المنطقية ؛ وهذه النظرية تتضمن « النظرية الساذجة للمجموعة » أى افتراض أن لكل صفة فئة تقابلها ، أفرادها هى نفسها الأشياء التى تتصف بتلك الصفة · وقد كتب رسل الى فريجه قبل صدور الجزء الثانى بزمن وجيز شارحا له التناقض الذى وجـــده فى النظرية الساذجة للمجموعة ، فأضاف فريجه فى شىء من التسرع تذييلا يذكر فيه أنه كان من الممكن – فى رأيه – اجتناب هذا التناقض باضعاف احدى بديهياته ؛ لـــكن لزنفسكى أثبت فيما بعد أنه قد ينشأ تناقض آخر ، ولكن يشك فى أن يكون فريجه علم بذلك·وعلى أية حال فان كثيرا من البراهين كان ينهار نتيجة لتلك البديهية المعدلة ، لكن فريجه لم تعد له همة ليعيد ويكمل كتـــابه ذاك ؛ وفى ختام حياته أخذ ينظر الى نظرية الفئات بأكملها والى مشروع اشتقاق الحساب من المنطق على أنهما خطأ · ولم ينتج فريجه بعد سنة ١٩٠٣ الا قليلا ذا قيمة ، ولعله لم يتتبع ما كان ينتجه الآخرون عن الموضوع الذى شيد أسسه ، كما أنه لم يلق كثيرا من العرفان بفضله فى أثناء حياته ، وانتقل العمل الذى قام به الى المناطقة الآخرين عن طريق مؤلفات بيانو ورســـل **وهوايتهد** · ولم يعترف بفضله – الذى هو جدير به – غير ديديكند وزرملو ورســل ، فلم يكن فريجه معروفا لدى الفلاسفة الا قليلا،رغم أن ثلاثة من ذوى الأهمية البالغة قد تأثروا به تأثرا عميقا وهـــم : **هوسرل** ورســل وفتجنشتين · ولقد أخذ الاهتمام به فى العصور الحديثة يتزايد تزايدا عظيما ، وثمــة مناطقـــة يدركون قيمة عمله تمام الادراك ؛ وبعض هؤلاء من أمثال تشيرش **وكارناب وكواين** قد تأثروا به تأثرا مبـــاشرا · ونظرا لأن كثـــيرا من أفكار فتجنشتين الرئيسية يمكن ارجاعها الى فريجه ، فان الفلاســـفة فى انجلتـــرا وأمريكا يقرءونه ويناقشونه وان لم يفعل فلاسفة القارة مثلهم ؛ ولعل أعظم ما أداه فريجه فى الفلسفة – وهـــو ما تبعه فيه فتجنشتين وما لم يتبعه فيه رسل – هو رفضه للتقليد الديكارتى القائل بأن نظرية **المعرفة** هى نقطة البداية ، وجعله المنطق الفلسفى أساسا لها ·

فشته،جوهان جوتلوب:(١٧٦٢ – ١٨١٤)، فيلسوف ألمانى ينحدر من ســـلالة ســكسونية تشتغل بفلاحة الأرض ، استطاع بمعونة أحـــد أصحاب الأراضى المحليين أن يدرس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة فى يينا وليبزج ، والتقى **بكانت** عام ١٧٩١ وأصـــبح تلميـــذه ومريده المقرب اليه · وفى عام ١٧٩٤ عين أستاذا بجامعة يينا ، ولكنه فصل عام ١٧٩٩ بتهمة تدريس الالحاد · ولما كان وطنيا متحمسا ، فقد ألقى « خطاباته الى الأمة الألمانية » فى برلين بين عامى ١٨٠٧ و ١٨٠٨ فكان عميق الأثر فى احياء بروسيا اثر هزائمها على يدى نابليون · وصار فشته أستاذا بجامعة برلين الجديدة عام ١٨١٠ ·

كان فشـــته يعتقد أن هنـــاك منهجين ممكنين فى الفلســـفة : القطعية التى تستنبط الفكرة من الشىء ، أو **المثالية** التى تستنبط الشىء من الفكرة · ويتوقف المنهج الذى يتبعه المرء على تكوينه العقلى ، غير أنه يؤثر المثاليـــة ما دمنا لا نستطيع تفسير الوعى تفسيرا مرضيا بالكينونة وحدها كما تصنع القطعية ، لكننا نستطيع اقامة خبراتنا – لا الشىء فى ذاته – من الوعى باعتباره معطى مـــن المعطيات · وهكـــذا حـــذف فشته الشىء فى ذاته ، وبدلا من أن يشتق طبيعة الذات المفكرة من الخبرة ذات الأجزاء الكثيرة – كما فعل كانت – جعـــل يستنبط تكثر الخبرة من فاعلية الذات · ولعل أوضح عرض لهذه النظرية التى ليست على شىء كبير من اليسر هو ما تجده فى كتابه « مقدمة لنظرية المعرفة » (١٧٩٧) ·

وبسط فشته آراءه الأخلاقيـــة فى كتابه « نظرية الأخلاق »(١٧٩٨) ، وخلاصتها أننا قد نتصرف بما يسبب احترامنا لأنفسنا أو ازدراءنا لها ، واحترام النفس هو الضمير · وينبغى أن

ينبثق الفعل الأخلاقى عن الضمير لا عن الاذعان للسلطة • فالمبدأ الأخلاقى الأساسى هو أن نتصرف وفقا لتصورنا للواجب وتصورنا للفعل الذى نعترف دون تحفظ بأنه فعلنا خلال الزمان كله ؛ وهكذا تتألف الحيـــاة الأخلاقية من سلسلة من الأفعال المؤدية الى الحرية الروحية الكاملة للذات • وينشأ الشر الأخلاقى من عجزنا البليد عن امعان الفكر فى أفعالنا امعانا يكشف عن كل ما تنطوى عليه ، ولبعض الأفراد قدرة على الفعل الأخلاقى يمتازون بها ، وان هـؤلاء ـ بما يضربونه من مثـل ـ ليصبحون بمثابة الهام للآخرين • وفى هــــذه الحقيقة يكمن أساس الدين ؛ وما الكنيسة غـير اتحـــاد من أفراد اجتمعوا ابتغاء شحذ العقيــدة الأخلاقية وتقويتها •

ومهمة الدولة ـ فى نظر فشته ـ هى أن تضمن أن يحد الأفراد جميعا من حرياتهم رعاية لحرية الآخرين ، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا اذا حاولت أيضا ضمان الحقوق نفسها للجميع، وهى لا تستطيع تحقيق ذلك الا اذا ضمنت لجميع الناس الملكية والاستقلال الاقتصادى • وقد أدى الأمر بفشته على ضوء هذا الرأى الى بعض النظريات الاشتراكية فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية ، بما فى ذلك تحويل التجارة الخارجية كلها الى الدولة ؛ بيد أنه ـ على عكس الرواية التى يتناقلها الرواة ـ لم يعتنق النظرة العضوية الى الدولة ، تلك النظرة التى تعد سمة مميزة لكثير من المثاليين الألمان •

فقه القانون : تدل هذه الكلمة فى الانجليزية على طائفة من الدراســات التى ترتبط فيما بينها ارتباطا واهيــا ، والتى تهتم ببحث بعض مسائل عامة عن القـــانون حين لا تكفى معرفة النظم القانونية الخاصـــة للاجابة عنها • ومن الأسئلة العامة فى الفقه هذه الأسئلة : ما هو القانون ؟ وهل يمكن أن يكون ثمة قانون بلا ارغام ؟ هل القانون الدولى قانون حقا ؟ فيم يختلف القانون عن الأخلاقيــــة والعدالة ، وكيف يرتبط بهما ؟ كيف يفكر القضـــــاة حين يتخذون قراراتهم فى القضايا الخاصة ؟ كيف تؤثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية على القانون وكيف تتأثر به ؟ هل هناك مبادىء ثابتة يمكن أن نحكم بها على القوانين بأنها حسنة أو سيئة ؟

وعلى هـــذا النحو يمكن التمييز بين الفقه والدراسة القانونية العادية باعتباره نظاما معنيا بتقدم فهم القانون ونقده نقدا قائمـــا على الحجة العقليـــة ، متميزا بذلك عن معرفة القـــانون بتفصيلاته • وقد استعان الفقه ـ فى سعيه وراء هذه الأهداف العامة ـ بنظم أخرى استعانة كبيرة وخاصة بالفلسفة ؛ وتوضع فى بعض الأحيـــان تمييزات تفرق بين الفقه ، وفلســفة القانون ، والنظرية القانونية ، غير أن هــــذه التمييزات لا تعنى شـــيئا كثيرا ، ومن الأفضل التمييز بين الأنماط المختلفة من البحث كما يلى :

١ ـ الأبحاث التحليلية :

يعد الآن توضيح لفظة « القانون » والحدود التي تنطوى على تصـورات قانونية أســاسية (كالحقوق والواجبات ، والشـخصية القانونية ، والملكية ، ومصادر القانون) أقول ان هـــذا التوضيح يعد اليوم دراسة مستقلة هامة وخاصة فى انجلترا • وقد بدأ التحليل المنظم للمفاهيم القانونية على يد **بنتام** فى كتبه «نبذة عن الحكومة» (١٧٧٦) و « مبـادىء الأخـلاق والتشريع » (١٧٨٩) و (مجال الفقه وحدوده » (١٧٨٢)• وتوسع فيـــه تلميذه جون أوسـتن فى كتابيه « مجال الفقه وتحديده » (١٨٨٢) و « محاضرات عن فلســـفة القانون الوضـــعى » (١٨٦٣) • وتطورت الأشكال الحديثة لدراسة القانون دراسة تحليلية فى « النظرية الخالصـــة » للقانون التى وضعها هانز كلزن ، ووصفها فى كتابه « النظرية العامة للقانون والدولة » (الترجمة الانجليزية صدرت سنة ١٩٤٧) ، وكذلك تطورت على أيدى الفقهاء الذين تأثروا بالفلسفة اللغوية • ويقترن الفقه التحليلى عادة « بالوضعية القانونية » (وان

يكن مستقلا عنها من الناحية المنطقية) ؛ وهى المذهب القائل بأنه لا وجود لرابطة ضرورية بين القانون والأخلاقية ، وانما الرابطة بينهما تاريخية فحسب •

٢ ـ الأبحاث النقدية والتقييمية :

كونت نظريات القانون الطبيعى التى توسع فيها المدرسيون(وخاصة **توما الأكوينى**)علىأساس الميتافيزيقا الأرسطية واللاهوت المسيحى •• كونت هذه النظريات تقليدا باقيا فى نقد القانون؛ وسمتها المميزة هى الحاحها (١) على أن هناك مبادىء ثابتة لهداية السلوك الانسانى ، وهذه المبادىء لم يصنعها الانسان وانما يستطيع أن يميزها بعقله • (٢) على أن هذه المبادىء تؤلف قانونا « طبيعيا » يمكن بوساطته الحكم على سائر القوانين التى وضعها الانسان • ويذهب بعض النظريين الى أن الاخفاق فى التكيف مع القانون الطبيعى يجعل القانون الانسانى باطلا ؛ بينما ينظر البعض الآخر الى القانون الطبيعى لا باعتباره اختبارا للصحة القانونية ، وانما باعتباره معيارا للنقد فحسب •

ولقد كان نقد القانون (على أسس **نفعية**) الشغل الشاغل لبنتام وأوستن على الرغم من الحاحهما على الدراسات التحليلية ، ومعارضتهما لنظريات القانون الطبيعى • ويقوم معظم الفقه النقدى الحديث على صنوف من السياسات الاجتماعية ، وهو مستقل عن نظرية القانون الطبيعى ، وان تكن أساسياته قد أعيد توكيدها فى ألمانيا منذ الحرب العالمية الأخيرة ، وعلى يد التوماويين الجدد فى غير ألمانيا من البلدان •

وقد شجعت دراسة الاجراءات القضائية ـ وخاصة فى أمريكا ـ على قيام شكلين من أشكال الفقه أحدهما بنائى والآخر متشكك ، وكلا النوعين يؤكد هذه الحقيقة ألا وهى أنه ما دامت جميع القواعد القانونية ليس لها الا محور رئيسى واحد مقرر المعنى ، حين تطبق المحاكم القواعد العامة على كثير من القضايا الهامشية ، فان التفكير الذى تنطوى عليه ليس استنباطيا (رغم كل المظاهر) ، ولكنه يمثل اختيارا بين القيم الاجتماعية. وتهتم احدى الحركات ـ التى يتزعمها روسكو باوند (وتسمى فى كثير من الأحيان بالفقه الأدائى) بتحديد المصالح الاجتماعية التى ينبغى أن ترشد المحاكم فىالمنطقة التى لم تشملها القواعد القانونية. ولقد أكدت الحركة الشكية التى نشأت على يد ا •و • هولمز «طريق القانون» ١٨٩٧ ، و ج • س • جراى « طبيعة القانون ومصادره » ١٩٠٢ ، تباين المؤثرات غير القانونية على القرارات القضائية الكامنة تحت الأشكال القانونية • وتحدى الكتاب «الواقعيون» فيما بعد ، التصور التقليدى للقانون باعتباره مؤلفا من قواعد متميزة من عمليات المحاكم التى يمكن التنبؤ بها بدرجة كبيرة أو صغيرة (انظر مثلا كتاب جيروم فرانك « القانون والعقل الحديث» ١٩٣٠) • وهذه التطورات كانت قد سبقت اليها الدعوة الى ترك الأمر فى القضاء مرهونا بحكمة القاضى ، وهى دعوة نادى بها فقهاء القارة المنتمون الى مدرسة « القانون الحر » ومنهم مثلا ايرليش فى كتابه « القانون الحر » ١٩٠٣) وكذلك الكتاب الاسكندنافيين (وخاصة آكسل هجشتروم ١٨٦٨ ـ ١٩٣٩) •

٣ ـ الأبحاث الاجتماعية :

وتقع تحت هذا العنوان نظريات عامة متعددة تتعلق بتفاعل القانون مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية • ولقد توسع الكتاب الروس من أمثال اى • ب • باشوكانيس فى كتابه « النظرية العامة للقانون والماركسية » (١٩٢٤) فى النظرية **الماركسية** القائلة بان القانون تحدده الظروف الاقتصادية وأن مآله الى الاختفاء ؛وقد قضت النظرية القانونية السوفيتية الرسمية على الجانب الفوضوى من هذه النظرية • وتلح النظريات اللاماركسية (مثل نظرية ايرليش فى كتابه «المبادىء الأساسية لعلم اجتماع القانون» ١٩١٣ ، وترجم سنة ١٩٣٦) على أن القانون

«الصورى» الذى نجده فى التشريعات أقل أهمية ــ من حيث تأثيره الاجتماعى ــ من المعايير الأخلاقية واللاقانونية الأخرى (« القانون الحى ») • ومع أنه قد أعلنت فى كثير من الأحيان برامج عامة « للفقه الاجتماعى » الا أن أفضل عمل تم فى هذا المجال يتألف من الدراسات الخاصة بعلاقة المؤسسات القانونية الخاصة بالظروف الاقتصادية أو الاجتماعية المعينة ، مثل كتاب بيرل ومينز تحت عنوان « الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة » (١٩٣٢) •

٤ ــ الأبحاث التاريخية :

يوصف كتاب سافينيى « رسالة عصرنا فى التشريع والفقه » (ظهرت الترجمة الانجليزية عام ١٨٣١) ، وكتابا سير هنرى مين « القانون القديم » (١٨٨١) و « تاريخ المؤسسات فى مرحلتها الأولى » (١٨٧٥) هذه الكتب توصف عادة بأنها من كتب الفقه التاريخى ، غير أنه ما من شكل واحد من أشكال البحث يمكن تمييزه تحت هذا الاسم • وكان سافينيى يعتقد أن القانون المتطور تطورا طبيعيا فى مجتمع ما ينبغى ألا نتدخل فى تطوره الا بما يتمشى مع العبقرية الطبيعية التى يمكن أن ندركها أفضل ادراك ممكن فى أقدم أشكالها القانونية • أما مين فكان يريد أن يحرر فهم القانون القديم من التصورات الحديثة التى تصاغ مقدما عن طبيعة القانون ، وأن يكشف عن المراحل المميزة من التطور القانونى التى اجتازتها المجتمعات « التقدمية » •

الفلاسفة قبل سقراط : يستخدم مصطلح « الفلاسفة قبل سقراط » للاشارة الى ما يقرب من اثنى عشر مفكرا من اليونان الأولين فيما قبل زمن **سقراط** ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع • وهم يتدرجون من **طاليس** الذى نشط فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد ، الى **ديموقريطس** فى النصف الأخير من القرن الخامس • وفد أول الفلاسفة قبل سقراط من أيونيا وكانت مستعمرة يونانية تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى ، وكانت دول المدينة مثل ملطية فى رخاء مادى فى النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ، وعلى اتصال وثيق ــ عن طريق التجارة ــ بالثقافات الأجنبية فى مصر وليديا (وبالتالى فى بابل) كما كانت على اتصال بالمستعمرات اليونانية على البحر الأسود وفى الغرب ؛ وبالاضافة الى ذلك كانت أيونيا نفسها وريثة ثقافة أدبية قديمة ترجع الى ما قبل هوميروس • وتلك كانت الظروف التى شجعت ، ولو أنها لا تفسر لنا قط ، الموجة الطاغية من التفكير التأملى التى ظهرت فى ملطية وافسوس وقولوفون وساموس ؛ وسرعان ما انتشر الاهتمام بالفلسفة عبر البحار فقد نزح **فيثاغورس** من ساموس الى احدى المستعمرات اليونانية فى ايطاليا الجنوبية ، بينما طوف **اكسانوفان** حول العالم اليونانى بأجمعه • وكان **بارمنيدس وزينون** من أهالى ايليا فى جنوب غربى ايطاليا • وكان **أمبادوقليس** ينتمى الى اغريغنته فى صقلية ، وهكذا كان معظم الفلاسفة قبل سقراط ينتمون اما الى شرق العالم اليونانى واما الى غربه ، ولم تدخل أثينا فى هذا المجال الا عندما انتقل اليها **انكساغوراس** وافدا من أيونيا فى السبعينات من القرن الخامس قبل الميلاد •

وعلى الرغم مما بين الفلاسفة قبل سقراط من اختلاف فيما بين الواحد منهم والآخر ، فهم يؤلفون جماعة على أساس منطقى وليست هى جماعة يربط بينها الترتيب الزمنى وحده • ولقد حول سقراط التفكير التأملى اليونانى الى اتجاه جديد كل الجدة وذلك برفضه الفيزيقا وتركيزه على المسائل الأخلاقية ، وفيما عدا **السوفسطائيين** الذين الى جوهم الفكرى ينتمى سقراط من ناحية بحثه فى المسائل الأخلاقية ، فان « الفلاسفة » الأولين أو « محبى الحكمة » قد أخضعوا الانسانية الى النظر فى الواقع الفيزيقى الخارجى ؛ وعلى ذلك أطلق **أرسطو** على أولئك الذين نطلق عليهم اسم « الفلاسفة قبل سقراط » أطلق عليهم اسم

«الباحثين فى الطبيعة» أو «أصحاب الفسيولوجيا»، ذلك لأنهم درسوا طبيعة أو تركيب الأشياء من حيث انها كل • ومع ذلك فقد كان لكثيرين منهم اهتمامات أمعن فى التخصص فى البحث الفيزيقى ، بل ان بعضا من المفكرين الأولين مثل طاليس وانكسيمندر الملطيين كانا من أصحاب العقول المتعددة الجوانب حتى لقد اكتسبا شهرة بين معاصريهم لا من أجل دراساتهما النظرية للواقع ـ التى ربما كانت فى بعض الحالات ذات أهمية ثانوية فحسب حتى بالنسبة الى أصحابها ـ بل من أجل مقدرتهما على حل المشكلات العملية مثل قياس بعد السفينة فى البحر ، وانتقال جيش عبر النهر ، أو تحديد الفصول تحديدا دقيقا • ولقد حاول جميع الفلاسفة قبل سقراط ان يصفوا طبيعة الأجسام السماوية ، وكان لبعضهم ـ مثل طاليس وفيثاغورس بشكل أكثر وضوحا ـ اهتمامات رياضية خاصة بغض النظر عن الاهتمام بالفلك ، وكان امبادوقليس وأنكساغوراس وديوجين الأبولونى مهتمين بدراسة الطب وعلم الأجنة • ويبدو أن أغلبهم قد تناول المشكلات الطبيعية الشائعة عندئذ مثل أسباب الزلازل وأقواس قزح والمغنطيسية أو فيضان النيل • وانه لمن الأهمية بمكان الا نغفل ـ باى حال من الأحوال ـ عن هذا الاهتمام العملى القوى الذى امتزج امتزاجا يدعو الى الدهشة بمذهب القطعية غير التجريبى ، وذلك عندما اتجه هذا الاهتمام ليعالج المشكلات الأكثر ضخامة وهى التى تتعلق بطبيعة العالم • والذى أعطى هؤلاء الرجال الحق فى أن ينظر اليهم على أنهم فلاسفة،بخلاف غيرهم من الفلكيين والجغرافيين والأطباء ممن كان لهم نشاط وبخاصة فى النصف الأخير من تلك الفترة ، هو الزعم المشترك فيما بينهم بأن العالم يتضمن نوعا من الحتمية والوحدة الكاملة التى يمكن فهمها وشرحها للآخرين على أساس معقول•

والجزء الأول من هذا الزعم يمكن رؤيته فيما كان قد سبق ذلك من بحوث خاصة بأصل الكون ، وبالآلهة المسيرة للكون ، وهى بحوث شبه أسطورية • بيد أن معالجة هذه المشكلات فى عبارات وصفية مباشرة ورفض التشخيص ، هو الذى أعطى طاليس وخلفاءه ـ بالنسبة الى متأخرى اليونان والينا ـ لقب « فيلسوف » •

وعلى الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط نبذوا الكثير من اللغة الأسطورية ، الا أنهم ظلوا متأثرين فى بعض النقاط بما ورثوه من مزاعم عصر ما قبل الفلسفة • فطاليس فى اعلانه أن جميع الأشياء صدرت عن الماء كان على الأرجح يقدم تعبيرا عقليا عن فكرة مصرية أسطورية ، وهى فكرة لها أيضا ما يشابهها فى بابل ، مؤداها أن العالم نشأ عن نن ربة المياه الأولى على الرغم من أن هذه كانت هى نفسها انعكاسا لعودة الأرض كل عام الى الظهور فى حالة انحسار النيل؛ وهو كذلك مدين بدين أهم مما ذكرناه للأساطير ، وذلك فى الزعم الرئيسى القائل بأن العالم متسق الأجزاء ومعقول ، وأنه بوجه ما وحدة على الرغم من تنوع ظواهره • ولقد وجد هذا الزعم سبيله الى الصياغة فى الاتجاهات التناسلية التشبيهية الواردة فى الميثولوجيا التقليدية ؛ وهكذا نجد أنه فى « مبحث آلهة الكون » عند هزيود ، وهى قصيدة ربما تم نظمها فى أوائل القرن السابع قبل الميلاد ، نجد أن أسرة الآلهة ترد الى الوراء حتى بداية العالم الأولى عندما تظهر جيا ـ وهى أمنا الأرض ـ تظهر مع أجزاء العالم السفلى المتنوعة على أنها أول كائن كونى متميز ، وكان ظهورها من خليج خلاق يقال له كاوس (وهو لا يعنى الفوضى ولكنه يعنى مجرد « الثغرة ») • وفى نفس الوقت يظهر الايروس أو الحب الجنسى على مسرح الحوادث ، وايروس هو الدافع التشبيهى المؤدى الى مزيد من التمايزات ، فتلد جيا اله السماء المذكر أورانوس كما تلد أيضا الجبال والبحار الداخلية ، ثم يقترن اله السماء باله الأرض لكى ينتجا معا النهر الدائرى الذى يصل ما بينهما وهو الأوقيانوس ، ومن

نفس هذين الأبوين يظهر نسل آخر ، وتذهب روايات أخرى الى أن المطر هو البذور التى ترسلها السماء لتخصب الأرض لكى تنتج النباتات والمحاصيل • وهذا البحث شبه الأسطورى الخاص باصل الكون يزداد تعقدا بالأخلاط الناتجة عن التاليف فى (مبحث آلهة الكون) بين روايات كثيرة مختلفة • والقصة الأكثر فجاجة واكتمالا من الناحية الأسطورية الشعرية ، وهى التى وردت مؤخرا فى القصيدة وفيها يظل أورانوس مضاجعا جيا ويرفض السماح لها بان تنجب ذرية حتى يتصدى له كرونوس فيفصله عنوة ، تقدم على الأرجح صورة أكثر بدائية فيها أن الكاوس الأصلى أو الثغرة هى التى أحدثها اول انفصال وقع بين الأرض والسماء • وعلى كل حال فان الفكرة الأسطورية القائلة بان أجزاء العالم المختلفة فيما بينها بوساطة آلهة ذوى أسلاف يمكن تتبعهم الى أصولهم كما هى الحال فى الكائنات البشرية ، هذه الفكرة تفضى الى الرأى القائل بان العالم من حيث انه كل يمكن أن يصدر عن سلف واحد أو زوج من الأسلاف،على سبيل المثال الأرض أو الأرض والسماء • ولقد أثرت هذه الدعوى عن الوحدة التناسلية فى العالم ، والتى يمكن تحديدها بوساطة وصف التسلسل الوراثى بالنسبة الى خروج مكونات العالم الكثيرة من المحرك الكونى الواحد ، أقول ان هذه الدعوى قد أثرت تأثيرا عميقا فى أوائل الفلاسفة قبل سقراط الذين استبدلوا بجيا أو كاوس اللذين قال بهما هزيود مادة ابداعية واحدة مثل الماء عند طاليس والهواء أو الضباب عند **انكسيمانس** • وحتى حين نبذ البحث عن أصل الكون ، كما فعل **هرقليطس** على سبيل المثال الذى أعلن أن قانون العالم لم تضعه الآلهة ولا وضعه البشر وانما هو قد وجد هكذا دائما أبدا ، بقيت الدعوى القائلة بالوحدة الجوهرية فى العالم وقابلية العالم للحتمية ؛ وربما كان هذا الزعم العام الهام الذى لم يتعرض اليونان أنفسهم لمناقشة مسوغاته العقلية ، أقول ان هذا الزعم ربما يعزى فى بعض وجوهه الى ملاحظة الانتظام الطبيعى فيما يتعلق بالشمس والفصول وهلم جرا ، مما شجع اقامة العقيدة المرضية القائلة بان العالم يعمل وفقا لقوانين لا تخالف تمام المخالفة تلك القوانين التى تحكم المجتمعات الانسانية • ولقد كانت النظرة الضيقة الى المكونات الطبيعية الأساسية ، وهى نظرة جعلتها كأنما هى ناس من عنصر الهى ، ترتد كلها الى سالف واحد بعيد ، أقول ان تلك النظرة كانت بمثابة مظهر واحد بعينه من مظاهر الموقف التشبيهى •

وبقاء النزعة التشبيهية يمكن رؤيته كذلك فى الحيل التى استخدمها بعض الفلاسفة قبل سقراط ليفسروا بها المصدر الأول للتغير الفيزيقى ، فلقد وجد الايروس أو الحب الجنسى عند هزيود ما يقابله فى فكرة القصاص الشرعى عند أنكسيمندريس ، وفى فكرة الحرب أو الكفاح عند هرقليطس ، وفى فكرة الحب أو المجاهدة عند أمبادوقليس • والواقع أنه حتى المفكرين الأقل بدائية من ذلك قد ارتدوا هنا الى المجاز ؛ فأرسطو مثلا استخدم الايروس لكى يفسر كيف أن المحرك الأول يمكن أن يحرك دون أن يتحرك • وهناك نقطتان أخريان كان الفلاسفة قبل سقراط فيهما متأثرين بالتصورات التى ورثوها من عصر ما قبل الفلاسفة وهما متعلقتان بتصوراتهم للألوهية والنفس ، فلقد تخلوا الى حد كبير عن البانثيون الأولمبى ، ومع ذلك ظلوا محتفظين بالفكرة القائلة بان ما قد كان قويا كل القوة ومستعصيا على الفناء هو الهى ؛ وهكذا يبدو أن الملطيين طبقوا ذلك الوصف على أنواع المادة الأولية التى قالوا بها • أما عن النفس فان أوائل الفلاسفة قبل سقراط قد تجاهلوا تكوينها تجاهلا تاما ، ولكنها بالنسبة الى الفيثاغوريين والى هرقليطس وأمبادوقليس كانت بمثابة حلقة فيزيقية بين الانسان والعالم الخارجى ؛ وهنا كان هؤلاء المفكرون يعيدون تفسير الفكرة الشائعة القائلة بان النفس ذات صلة بالأثير وهو المادة التى يتكون منها الهواء العلوى الخالص والنجوم • وفى نفس

الوقت نشأ لدى الفلاسفة قبل سقراط خلط فى علم النفس لعجزهم عن التمييز بين الادراك الحسى وبين الذكاء أو العقل ؛ وهنا تبدو الآثار واضحة لما ورد عن النفس عند هوميروس ، فقد كان كلامه فى هذا ذا أثر وان لم يكن متسقا ، اذ كانت « النفس » تعنى عنده مادة الحياة أحيانا ، ومادة الوعي أحيانا أخرى ، والذكاء أحيانا ثالثة ٠

وقبل أن نجمل التطورات الأساسية لتفكير الفلاسفة قبل سقراط يجب أن نؤكد أن معرفتنا بهؤلاء المفكرين معرفة ناقصة نقصا شديدا ؛ فليس لدينا ما يقرب من أن يكون كتابا كاملا واحدا عن أى فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط، وكل ما لدينا انما هو فى صورة شذرات قصيرة منفصلة تتفاوت فى الطول من كلمة واحدة الى عبارات قليلة،وهي ماتبقى لنا لكونها كانت موضع اقتباس عن المؤلفين الأقدمين فى العصر المتأخر ٠ فيكاد لا يوجد شيء عن فلاسفة ملطية اللهم الا عبارة أو جملة لكل منهم ، ولا يوجد شيء عن فيثاغورس ، وعن هرقليطس ما يربو بقليل على مائة قول من الأقوال الصحيحة ، وهى أقوال قصيرة جدا فى الغالب (يحتوى أطولها على خمس وخمسين كلمة) ، وبقى لدينا من بارمنيدس حوالى مائة وخمسين من الأسطر السداسية ، وحوالى ثلاثمائة وأربعين من أمبادوقليس وربما كون هذا القدر اليسير ثلث المؤلفات الأصلية أو أكثر من ذلك قليلا ، تلك المؤلفات التى كانت فى الأغلب مختصرة اختصارا شديدا ٠ ولدينا عن أنكساغوراس حوالى عشرين شذرة تصل فى مجموعها الى ما يقرب من ألف كلمة ، وهى تكون فى الغالب مالا يقل عن ثمن كتابه الأصلى ومالا يزيد على نصفه ٠ وعن ديموقريطس ــ الذى عرف بكثرة تآليفه كثرة غزيرة ــ لم يبق الا ما يقع بين مائتين وثلاثمائة شذرة،كلها تقريبا ذات طابع أخلاقى وغير مرتبطة الى حد كبير بنظرياته غير العادية فى الفيزيقا ٠ غير أن الفقرات المقتبسة من المؤلفات الأصلية هى بطبيعة الحال مصدر واحد فقط من مصادر علمنا بأفكار مفكر من عصر سلف، وانما نعتمد اعتمادا كبيرا فى معرفتنا بالفلاسفة قبل سقراط على الشروح والملخصات التى كتبها مؤرخو الفكر فى الأزمنة القديمة ؛ من ذلك أن **أفلاطون** نفسه قد ساق أحكاما موجزة هنا وهناك، كان أكثرها ذا طابع تهكمى أو متفكه ، وأعنى الأحكام التى ساقها عن بعض أسلافه من أمثال هرقليطس وبارمنيدس وأنكساغوراس بصفة خاصة ؛ ويبدو أن أفلاطون أخذ الفيثاغورية مأخذا جادا ولكنه نظر الى الآخرين من الفلاسفة قبل سقراط على أنهم رموز لأنواع مختلفة من انحراف الرأى ٠ ومن ناحية أخرى اعتقد أرسطو فى القيمة المذهبية لأسلافه من الفلاسفة ، ذلك لأن الطبيعيين قبل سقراط كانت لهم أهمية خاصة لأنهم على الرغم من سوء فهمهم الخطير للسببية ، فقد أدوا ــ فى رأيه ــ ما أسماه « باللعثمة » التى هى محاولات لا تخلو من قيمة بالنسبة الى التعبير عن الحقائق التى كشف عنها هو ٠ وهناك خلاف بين نقاد القرن العشرين حول قيمة آراء أرسطو التفصيلية عن أسلافه السابقين ؛ فلقد أقيم البرهان الحاسم على أنه كان قادرا فى كثير من الحالات على تحريف آراء أسلافه تحريفا خطيرا لا عن قصد ولكن عن افتقار الى الموضوعية التاريخية ، ولأنه كان ينظر الى الفلاسفة قبل سقراط من زاوية فلسفته هو ٠ ومع ذلك فان معلومات أرسطو وأحكامه ذات قيمة دائما ، وهى صحيحة فى الغالب صحة لا يتطرق اليها الشك ، ولا يمكن رفضها ــ ونحن بمنجاة من الزلل ــ الا فى الحالات التى يكون لدينا فيها من الشواهد المضادة ما يمكن الوثوق به ؛ وهذه ــ فى الأغلب ــ لا تأتينا الا من الشذرات الأصلية المتعلقة بما نكون بصدد تحقيقه ، والا حيث يمكن الكشف عن الدوافع التى تدفع أرسطو الى التحريف ٠

والتقدير الصحيح لأحكام أرسطو مسألة على جانب خاص من الأهمية ، لأن جميع من عرض بعدئذ للفلاسفة قبل سقراط من الأقدمين كانوا

فى الحقيقة متاثرين بارسطو تأثرا شديدا ، فكان كتاب « آراء الطبيعيين » هـــو مصدر المعلومات الرئيسى لدى الكتاب المتأخرين ، وهو عبارة عن تاريخ جمعه ثاوفراسطوس ـ رفيق أرســطو ـ باعتباره جزءا من موســوعة المعرفة المشـــائية الكبرى ؛ وعلى الرغم من أن ثاوفراسطوس نفسه ـ فيما يبدو ـ قد راجع المصادر الأصلية فى كثير من النقاط الا أنه كان كذلك متأثرا تأثرا شديدا بآراء ارسطو التى أعيد كتابتها فى بعض الأحيان بلغة استعيرت فيما يبدو من « فيزيقا » ارسطو و «ميتافيزيقاه».ويبدو أنه لم يستطع فى كثير من الحالات اثبات النقاط المتنازع عليها ، ولا شك فى أن ذلك كان سببه ـ الى حد ما ـ أن الفلاسفة قبل سقراط لم يكونوا جميعا فى متناول الباحث بنصوصهم الأصلية ، والواقع أنه على الرغم من أن اليونانيين أنفسهم قد زعموا أن كل فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط (باستثناء فيثاغورس) ألف كتابا واحدا على الأقل كانوا يضعونه تحت عنوان أطلقوه على الكتب كلها وهو عنوان « فى الطبيعة » ، فمما يشك فيه أن يكون بعض الأولين قد كانت لهم كتابات واسعة الانتشار حتى فى زمنهم ، وربما اعتمدوا على النشر الشفوى أكثر من اعتمادهم على أى شيء آخر ؛ فالاقتباسات التى اقتبست من هرقليطس بصفة خاصة قد صيغت فى الأصل على أنها أقوال شفوية مأثورة • وحتى فى حالة وجود كتب من عصر ما قبل سقراط،فان لغتها المجازية والشعرية ـ فى أغلب الأحوال ـ لم تصادف دائما نظرة عطف لدى ثاوفراسطوس العـالم ، وهكذا فان تاريخ ثاوفراسطوس حتى ولو كان قد بقى كاملا لاحتـاج الى الكثـيـر من التفسير والتعديل ؛ ومع هذا كله فلم يكن ليعود بنا فى الغالب الى ما وراء ارسطو • بيد أن هذا التاريخ ـ فيما عدا القسم الخاص بالاحساس ـ لم يبق منه هو كذلك الا شذرات ، ومن حسن الطالع أن أحـــد الرواقيين المجهولين فى القرن الثانى قبل الميلاد قام بتلخيصه ، ثم قام شخص يدعى ايتيوس باعادة نسخ ذلك الملخص وتوسيعه بعد ثلاث أو أربع مئات من السنين • ومن فقرات بقيت من عمله أعاد كاتبان ـ جاءا بعـــد عصره بقليل ـ كتابة مؤلفه ذاك ، وما زال عملهما باقيا• ومصـــدر آخر ينبغى ذكره وهـــو سمبلقيوس الأفلاطونى الجديد الذى يعد ذا أهمية كبرى لأنه على الرغم من مجيئه بعد الف عام من الفلاســفة قبل سقراط الا انه أراد تحقيقا لأهدافه ، وهى أن يعلق بشروح على رسالتين من رسائل أرسطو ـ أن ينشر آراء بعض أسلاف أرسطو فى لغتهم الخاصـــة ، ذلك لأنه فى عصر سمبلقيوس كان الكثير من كتابات الفلاسفة قبل سقراط ـ وحتى الملخصات المتأخرة لهـــذه الكتابات ـ كان قد أصبح شـــديد الندرة ؛ ومن ثم فنحن مدينون بمقدار كبير بما لدينا من الكلمات الأصلية لكل من بارمنيدس وامبـادوقليس وأنكســاغوراس وديوجين الأبولونى •

وكذلك نحن قليلو العلم بتاريخ الفلاسفة قبل سقراط وبسيرهم ،وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يثيروا اهتمام معظم اليونانيين بدرجة كبيرة لمدة مائة عام كانت حاسمة الأثر ، وهى التى تقع بين قيام الحركة السوفسطائية وتاسيس اللوقيون ؛ ولما كان أرسطو مهتما بأفكار هـــؤلاء الفلاســفة لا بحياتهم الخاصـــة ، فقد آل الأمر فى ذلك الى أكاذيب كتاب التراجم الاسكندرانيين من القرن الثالث الى الأول قبل الميـــلاد فراحوا ينشئون حـكايات مشكوك فيها مثل تلك التى تقـول بأن هـــرقليطس دفن نفســـه فى الروث ، أو أن أمبادوقليس ألقى بنفسه من جبل اطنة • والذى بقى هو قليل من الحقائق الأكثر وضوحا والتى تعتمد على مصادر أكثر احتراما ؛ وكذلك ترجع معظم المعلومات التاريخية الى دراسات اسكندرانية قام بها من هم أكثر احتراما ، لكنهم كذلك أمعن فى التـأمل النظرى • ولقـد صنف سوتيون الفلاسفة قبل سقراط الى مدارس شرقية ومدارس غربية، واتبع ثاوفراسطوس فى نسبة بعضهم الى بعض

نسبة تبين فيهم المعلم والتلميذ ، ثم ترك المؤرخ أبولودورس دراسة معيارية كتبها شعرا لتواريخ وآراء الفلاسفة وغيرهم ، زاعما أن فترة النشاط العظيم لدى أى مفكر من المفكرين قد جاءت فى سن الأربعين التى جعلها أبولودورس بحيث تتوافق مع أقرب حلقة من سلسلة الفترات الزمنية أو الحوادث التاريخية الثابتة التاريخ ؛ وعلاوة على ذلك جعل التلميذ فى جميع الحالات أصغر بأربعين عاما من معلمه الشهير • وانه لمن حسن الحظ اننا نعرف القليل من التواريخ الموضوعية التى نستطيع بوساطتها أن نراجع أبولودورس ؛ فمثلا الكسوف الذى تنبأ به طاليس لابد أن يكون قد حدث فى عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وكذلك كان مليسيوس - تابع بارمنيدس - أميرالا لساموس ضد أثينا فى عام ٤٤١ قبل الميلاد • وبالجملة فان التاريخ الأبولودورى - على الرغم من أنه كان ممعنا فى المنهجية - يجوز الركون اليه على وجه التقريب•

والتمييز القديم بين مدارس اليونان الشرقية والغربية مفيد الى حد ما ؛ فالغربيون كانوا اقل مادية فى بحثهم عن الوحدة حتى لقد رفض الايليون العالم المحسوس رفضا تاما ، وكان هناك لدى فيثاغورس وأمبادوقليس اتجاه دينى أو صوفى لم يكن ليقبل فى التفكير الشرقى الأيونى الذى كان أكثر تسليما بالأمر الواقع وان لم يكن أقل دوجماطيقية من التفكير الغربى • لكن هناك استثناءات كثيرة ، فقد كان فيثاغورس أيونيا بالتنشئة ولو أنه انتقل الى ايطاليا الجنوبية ، واكتشف هرقليطس الأيونى أن الوحدة فى التركيب أكثر منها فى المادة ، ومليسيوس ولو أنه كان من أتباع بارمنيدس الا أنه كان أيونيا من ساموس ، واذا استثنينا أمبادوقليس الصقلى وجدنا معظم الايليين القائلين بالتعدد جاءوا من الطرف الشرقى للعالم اليونانى(مثل أنكساغوراس والذرين لوقيبوس وديموقريطس) ومالوا الى الرجوع الى التفسيرات الأيونية التقليدية للظواهر الكونية فى تفصيلاتها •

أما طاليس وخليفتاه أنكسيمندريس وأنكسيمانس فيضمون معا فى بعض الأحيان على أنهم « الملطيون » ، اذا اعتبروا أن الوحدة التى افترضوا وجودها فى العالم انما توجد فى المادة التى منها صنع العالم أو التى منها نشأ • ولقد رأى طاليس أن الماء هو تلك المادة ؛ وكتب أرسطو الذى كان غامضا هنا لسوء الحظ ، كتب ما يأتى : « يقول طاليس انه (يقصد عنصر الأشياء الموجودة ومبدأها الأول) الماء ، وعلى ذلك أعلن أن الأرض « فوق » الماء ، وربما أخذ فرضه من أنه يرى الأشياء جميعا تغتذى على الرطوبة ...»• نعم ربما كان طاليس متأثرا بذلك وبمشاهدات أخرى مماثلة ؛ لكن الدافع الأول لاختياره الماء كان على الأرجح قصة الشرق الأدنى القائلة بأن العالم نشأ عن فيضان عظيم محيط • ولا شك فى أن طاليس كان شغوفا بمصر ، كما سنحت له عن طريق ساردیس فرصة الاتصال بالمدونات البابلية التى لابد أن يكون أشهر مآثره - وهو التنبؤ بالكسوف ابان سنة بعينها - قد اعتمد على هذه المدونات • وانه لمن الصعب لسوء الحظ أن نقول الى أى حد سار طاليس بنظرياته التى أقامها على تجريبية الشرق الأدنى: فهل قامت وحدة العالم - على غرار النمط التوليدى القديم - على أصل بعيد بمثابة الناسل الأوحد ، ألا وهو المادة ؟ أم هل لا يزال العالم بطريقة ما مصنوعا من الماء ؟ • وبطبيعة الحال ذهب أرسطو الى افتراض الرأى الثانى لأنه يلائم فكرته الخاصة عن الجوهر المادى ذى الوجود الثابت ، والأرجح أن طاليس لم يميز بين هذين البديلين تمييزا واضحا ، فاذا كانت الأشياء قد صدرت عن الماء فلابد أن تظل مائية بطريقة ما ، وعلى كل حال فانها ما تزال مستندة الى ومحوطة بكتلة مائية ليس لها حدود ، كما أنه فى الغالب لم يعن بالدقة كيف صار العالم الى ما هو عليه الآن من كثرة • ويقول أرسطو ان طاليس أعلن ان جميع الأشياء مملوءة بالآلهة ، وأن الحجر المغنطيسى لابد أن يكون محتويا على روح لأنه قادر على تحريك الحديد ، فاذا كان للأشياء الجامدة فى

الظاهر مثل الحجر روح ومن ثم فلها حياة ، فان العالم من حيث انه كل لا يبعد أن تكون الروح أو الحياة منبثة فى ثناياه ؛ ولكونها روحا واسعة المدى وشديدة القوة فلابد أن تكون الهية ، ومن ثم فهى علة تطور الكثرة الحالية ·

كان انكسيمندريس أصغر قليلا من طاليس الذى لابد أن يكون قد عرفه ، ويبدو أن انكسيمندريس رأى أنه اذا كانت المادة المنشئة متطابقة مع أحد مكونات العالم الحاضر مثل الماء الذى قال به طاليس ، فان المكونات الأخرى ـ مثل النار التى هى على النقيض من الماء فى كثير من النواحى ـ لم تكن لتستطيع أن تحقق هويتها ، فقد قبل انكسيمندريس فكرة المادة المنشئة الواحدة، الالهية المحيطة ، ولكنه أسماها « باللامحدود » قاصدا الى أنها لامتناهية فى الحجم وليست متطابقة الهوية مع أى مكون آخر فى عالمنا مما يمكن أن يطلق عليه اسم من الأسماء · وقد أخذ الكون فى الظهور عندما انفصلت عن اللامحدود نواة صدرت عنها النار والضباب المعتم ؛ ثم تجمد الضباب فى مركزه فاصبح أرضا أحيطت بكرة من اللهب انفجرت لتكون الأجرام السماوية ، وكانت هذه الأجرام السماوية بمثابة عجلات من اللهب مغلفة بالضباب ، وكل منها يضىء خارج غلاف الضباب خلال ثغرة واحدة ، وأما الأرض وهى أسطوانة عريضة مسطحة القمة فتبقى فى مكانها لانها أبعاد متساوية من أى شىء آخر ؛ وفى ذلك تقدم رائع على فكرة طاليس أو أنكسيمانس بأن الأرض تطفو اما على الماء واما على الهواء · وتنقسم الأشياء داخل نطاق العالم الى جواهر متعارضة مثل الحرارة والبرودة ، والشتاء والصيف ، والليل والنهار ، وانما يثير التفاعلات فيما بينها وينظمها مبدأ يوصف بمجاز من علم الاجتماع : فأولا ترى كلا منها يفتات على الآخر ، « ثم يقع الغرم والقصاص على كل منها تجاه الآخر جزاء ما اقترفه من جور تبعا لتقدير الزمن » ، (وربما كانت التشبيهية هنا كامنة نوعا ما فى اللغة ، بيد أن استعمال اللغة الشعرية التقليدية وغياب الألفاظ المجردة كان بمثابة الشكيمة الدائمة التى قيدت التقدم الفلسفى فى تلك الفترة) وكان الاطراد الكونى مشتقا من الجوهر الالهى غير المحدود الذى خلع وحدته على العالم المتطور ·

وفى الجيل الذى تلا ، رجع أنكسيمانس الى فكرة الجوهر النوعى ، فقال انه الهواء / الضباب أو النفس ، وأما الاعتراض الذى ربما كان انكسيمندريس قد شعر به فقد ذللته الفكرة الهامة القائلة بأن المادة المنشئة يمكن أن تتخذ أشكالا أخرى ، وبذلك تتحول الى ما فى عالمنا من مواد أخرى عن طريق التكاثف والتخلخل،أى عن طريق تغيير مقدارها فى المكان المعين · وتفسير التغير الفيزيقى على هذا النحو الذى أيدته ـ ولو تأييدا خاطئا ـ الملاحظة القائلة بأن درجة حرارة النفس فى الزفير تتفاوت بحسب ضغط الفم ؛ نجح فى جعل الواحدية المادية شيئا أمكن للمرة الأولى أن يؤخذ به منطقيا · وأما ما تبع ذلك من بحث فى أصل الكون وعلم الكون فلم يكن بعيدا كل البعد عن القبول، ذلك لأن الضباب ـ كما لابد أن يكون طاليس قد لاحظ عن الماء ـ يبدو أنه يتخلل تغيرات كثيرة فى الطبيعة ، فبالتخلخل يتحول الى نار (ذلك لأن الصاعقة تنبثق من السحاب) ، وبالتكاثف يصبح أرضا مارا بمرحلة الماء الذى يبدو أنه يتحول الى أرض عندما ينحسر البحر مثلا · لكن اختيار انكسيمانس للمادة الأولى لم يكن كله قائما على أساس علمى ، ذلك لأن المادة الكونية وتسمى أيضا « النفس » كانت عنده تشبه النفس الانسانية التى تلازم النفس فى الغالب وعلى ذلك فلها قوة توجيهية حيوية محركة فى العالم ؛ وهكذا كان الباعث على التغير ما يزال تشبيهيا الى حد كبير ·

ولما كان انكسيمانس فى اكتمال نضجه حوالى ٥٣٥ قبل الميلاد ، انتقل فيثاغورس من ساموس الى ايطاليا وهناك أنشأ جماعة مقفلة على

نفسها شـــبه دينية وشبه فلسفية • ولم يكتب شيئا بنفسه ، كلا ولا اطرد الرأى فى تقديره ؛ ولقد علم فيثاغورس أن الروح تنتقل من جسد الى جسد آخر ، ومن نوع الى نوع آخر ، وعلى ذلك تكون جميع الأشياء الحية مرتبطة براوبط القربى، ولابد من مراعاة الامتناع عن أكل اللحوم وغيرها من المحرمات • وقد اعتقد فيثاغورس ، مع أولئك الذين يعرفون بالأورفيين ، أن النفس ينبغى أن تبقى طاهرة ، وكانت الموسيقى وسيلة هامة من وسائل التطهير ، وهنا تلتقى الاتجاهات الصوفية والعلمية؛ذلك لأن فيثاغورس اكتشف ــ عن طريق تجربة ايقاف وتر واحـــد ــ ان السلم الموسيقى عددى وأن الفواصل النغمية الكبرى يمكن التعبير عنها فى نسب الأعداد الصحيحة ؛ واذا كانت الموسيقى ذاتالصلة بالنفس عددية،فان العالم كله حينئذ لابد أن يكون بطريقـــة ما عدديا كذلك • ويبـــدو أن أتبـــاع فيثاغورس طوروا هـــذا الاســـتقراء المفرط فى الجرأة افراطا يتناسب مع نوع تفكيرهم ، تطويرا بحيث جســـدوا النقط (وكان التجسيد ما يزال مميزا للوجود الفعلى) فأصبحت النقط ــ من حيث هى وحدات ــ هى التى يتكون منها الأعداد ، كمـــا أنها هى التى تحدد أبعاد الخطوط والأسطح والحجوم حتى ان الأشياء المادية مادامت مكونة من أشكال هندسية يمكن تحديدها ، فانهـــا تكون قابلة لأن ترد الى كميات تتألف من وحدات النقط المجسدة • وعلاوة على ذلك فان العالم يمكن تحليله الى عشرة أزواج من الأضداد ، نموذجها الأعلى هـــو المحدود فى مقابل اللامحدود،وهما ضدان منهما تتكون عناصر الأعداد أيضا ، فالأعداد الفردية أعدادا محدودة ، والأعداد الزوجية (لأنه من الممكن أن تنقسم الى ما لانهاية غير محدودة • ولقد خرج العالم الى الوجود عندما شدت الوحدة باعتبارها حدا،شدت اللامحدود اليها وأخضعته الى التمايزات المنوعة• وانه ليرجح أن يكون معظم هذه الأفكار قد ظهر بعد عصر فيثاغورس ، بيد أن المعلم نفسه كان قد علق أهمية خاصة على العدد عشرة ، وليس هناك من سبب يدعونا الى حرمانه من النظرية الشهيرة المرتبطة باسمه • على أنه ربما كان أحد أتباعه هو الذى انتزع النتائج الخطيرة التى تلزم عمـــا قد لوحظ بعدئذ من عدم قابلية وتر المربع للقياس المضبوط،ومؤدى ذلك أن بعض الأطوال الطبيعية، على رغم كونها مؤلفة من وحدات نقطية ، لا يمكن تحويلها الى أعداد صحيحة أبدا •

خصص أكسانوفان معاصر فيثاغورس الذى كان أطول منه حياة والذى هاجر كذلك من أيونيا، خصص الكثير من شعره لمهاجمة الوصف الهوميرى التقليدى للآلهة من حيث خلودها ، ومن حيث الأساس نفسه الذى بنى عليه تشبيهها بالانسان؛ ذلك لأن كل نوع من الأنواع لابد له ــ بناء على هـــذا الرأى ــ من أن يتصور الآلهة على هيئته الخاصة وهـــو ما بدا لأكسانوفان محالا ؛ فأحل أكسانوفان محل الآلهة الكثيرة الها واحدا ساكنا « يحرك الأشياء جميعها بقوة تفكيره العقلى » • وربما أثرت هذه الفكرة عن المصدر العقلى الالهى للتغير فى أمبادوقليس وانكساغوراس ؛ وربمـــا كان مذهب أكسانوفان العقلى الهدام أوسع تأثيرا بصـــفة عامة • ولو غضضنا النظر عن مهاجمته للتشبيهية،فقد سخر أيضا من النظرياتالفيزيقية الأيونية المتميزة بالقطعية والمغالاة،فاقترح ساخرا أن تكون حركة الشمس كل يوم فى خط مستقيم. وعلى الرغم من أن أكســـانوفان لم يهتم أصـــلا بالفيزيقا وكان شاكا صريحا فيما يتعلق بتحصيل المعرفة اليقينية ، فانه لا يخلو من أهمية علمية اذ استدل من وجود القواقع البحرية على اليابس أن الأرض لابد أن قد كانت على هيئة الطين؛وهو مثل نادر اذ ذاك على استخدام الاستدلال العقلى من المشاهدة المحققة تحقيقا سليما ، والمقدرة بقدرها الصحيح •

قام هرقليطس الذى ازدهر فى افسوس على الأرجح حوالى ٥١٠ ــ ٤٨٠ قبل الميلاد ، قام بزيد

من التعديلات فى نظرة المدرسة الملطية ؛ وكان ذا نزعة فردية متطرفة فى الفلسفة وفى المجتمع ، فقوض الفكرة التوليدية برفضه البحث فى أصل الكون ، وفى ذهابه الى أن وحدة الأشياء انما تلتمس فى بنيتها الأساسية ، أى فى الطريقة التى رتبت بها الأجزاء ، أكثر مما تلتمس فى مادتها • وهذا التركيب المشترك أو اللوجوس الذى لم يكن ظاهرا على السطح ، كان متجسدا بصفة خاصة فى مادة متحركة أولى هى النار ، واليها يرجع اطراد الأشياء الطبيعية كما يرجع اليها كذلك الاتصال الجوهرى بين الأضداد ــ ذلك لأن هرقليطس قد أخذ بهذا التحليل التقليدى لتمايز الأشياء ــ وعلى ذلك فالأضداد يرتبط بعضها ببعض بفعل التفاعل المتوازن بين الأشياء • ولقد علق هرقليطس أهمية دلالية خاصة على الاطراد الكامن وراء التغير بيد أنه ، شأنه فى ذلك شأن سائر شعراء اليونان ، قد أصر على أن التغير موجود فى كل شىء (فوقع نتيجة لذلك فى الاسراف فى التأويل ، انظر **اقراطيلوس**) وهو ما أسماه بالحرب أو المجاهدة ، ذلك لأنه بدون التفاعل بين الأضداد وبين أشياء العالم يزول اللوجوس ويزول العالم الموحد • فلم تكن الفلسفة نوعا من التسلية اذ كانت معرفة الفيزيقا شيئا جوهريا من الناحية الأخلاقية ما دام الانسان جزءا من بيئته ، وعندما تكون روحه على فطرتها ، أى عندما تكون نوعا من النار ، فانها من خلال الاحساس والتنفس تتصل بالجانب النارى من اللوجوس الذى هو جزء من مقومات العالم الخارجى ، وذلك هو ما ساعد على التمييز بين الفهم ومجرد الادراك الحسى •

ثم وقف تطور هذه الأفكار المثمرة بسبب انبعاث فلسفى ظهر فى الجانب الآخر من العالم اليونانى ، فلقد كتب بارمنيدس قصيدة زعم فيها أن كلامنا لا يكون ذا معنى الا اذا قلنا عن الشىء « انه موجود » ، فالمحمول « غير موجود » كلام فارغ من المعنى بالمعنى الحرفى لهذه العبارة ؛ فاللاوجود لا يمكن أن يوجد ولا أن يتصور ولا أن يعبر عنه • ولما كان اللاوجود مساويا للخلاء عندئذ ، فقد كانت الحركة محالا ، ولكن بارمنيدس رفض القول بالتغير بناء على أسس ميتافيزيقية أكثر مما رفضه على أسس فيزيقية ما دام كل تغير يتضمن أن الموضوع المتغير « ليس هو » نفسه ما كان قبل التغير ؛ ذلك أن التفرقة بين « فعل الكينونه is » بمعناها الحملى ومعناها الوجودى لم تتضح حتى جاء أفلاطون • فمن المقدمة الواحدة « انه موجود » تدرج بارمنيدس الى النتيجة القائلة بأن الحقيقة أو « الوجود » متجانس ساكن صلد غير قابل للانقسام ، « ولما كان هناك حد أقصى فهو (أى الوجود) محدود من كل جانب مثله مثل الكتلة تامة الاستدارة » ذلك لأن بارمنيدس كان لا يزال مرغما على استعمال اللغة المادية ، وليس ثمة شك فى أنه لو جودل لقال ان الحقيقة عنده فردية متعينة • وعلى كل حال فقد ظهر منذ ذلك الوقت تقدم تدريجى نحو لغة أكثر تجريدا استطاعت أن تنسب الى الأنواع الغريبة والجديدة من الحقيقة الفلسفية منزلة تختلف عن مجرد كونها ظواهر،ويبدو أن بارمنيدس ، متجاهلا هرقليطس فى هذا الصدد ، بدأ من المشكلة القديمة الخاصة بالوحدة الأولى وكيف أمكنها أن تتحول الى عالم متعدد ، وان تأكيده على « الحد » ليدل على أنه كان يرفض « اللامحدود » عن عمد ، واللامحدود هو أحد جانبى **الثنائية** الفيثاغورية • وكذلك ظن الكثيرون أن تلميذه **زينون** الايلى وجه مفارقاته (التى يبين بها أن المكان متصل وليس مكونا من نقط منفصلة) ضد رأى الفيثاغوريين فى المادة• وهناك ملحق غريب و « خادع » خديعة لا شك فيها ، يوجز فيه بارمنيدس نظرية فى الكون تقوم على جوهرين لا على جوهر واحد ، والأرجح أن هذا الملحق فضلا عن كونه رد فعل ضد الفيثاغورية فهو كذلك يعكس شكوك بارمنيدس فيما يتعلق برفضه لعالم الخبرة الظاهر ، وليس ثمة شك فى أنه يوعز بأن التعددية طريق ممكن للهرب من المشكلة الاحراجية التى وقع فيها •

ولكى يواجه أمبادوقليس هذه المشكلة وضع مالا يقل عن أربعة « أصول » أو أنواع دائمة من المادة هى : النار والماء والتراب (وهو ما يقابل الكتلات المادية عند هرقليطس) بالاضافة الى الهواء ؛ وهى كلهـــا عناصر أثبت أمبـادوقليس وجودها العينى بالمشاهدات الخاصة • والى هذه الأصول الأربعة أضيف عاملان محركان هما الحب والكفاح، وهما الباعثان على التجاذب والتنافر اللذان برغم كونهما ذوى طابع تشبيهى بالانسان ، الا انهما قد وصفا وصفا ماديا صريحا بأنهما « متساويان فى الطول والعرض » مع الأصول الأربعة والجواهر المختلفة فى الطبيعة بغض النظر عن العنـــاصر الخالصة من تراب وماء الخ ، هى عبارة عن مركبات من الأصول امتزجت برباط الحب • ولقد شعر أمبادوقليس بأنه مضطر الى القول بمرحلة يكون فيها الوجود متجانسا ، فلم يأخذ بفكرة انبثاق الكون من أصل ما ، لأن ذلك يضمن « صيرورة » غير مشروعة ، بل هى مرحلة تعاود الظهور فى دورة الكون فيها تمتزج الأشياء جميعا بوساطة « الحب » فى كتلة متجانسة تعادل « كرة » الوجود عند بارمنيدس ؛ وفى هذه المرحلة يختفى الكفاح وحده بأن يرسب بطريقة مبهمة بعض الابهام الى «أدنى أعماق الدوامة» ، ثم يأخذ الكفاح فى التسلل شيئا فشيئا فتأخذ الأصول فى الانفصال انفصالا تتكون منـــه مركبات مختلفة حتى يستبعد الحب بدوره فى آخر الأمر ؛ ويكون الكفاح قد فصل الأصول الى كتل منعزلة ، ولا يتكون العالم الا فى احدى المرحلتين الواقعتين بين أن يسود « الحب » ســـيادة مطلقة أو أن يسود « الكفاح » ســـيادة مطلقة • وان عالمنا لهو المرحلة التى يزداد فيها « الكفاح » تدريجيا ، وكل مرحلة كونية متوسطة تصدر عنها مراحل مختلفة من التطور الحيوانى التى تنشأ عنها الكائنات الأمســـاخ كمـــا تنشأ الكائنات المزدوجة الجنس ؛ وكذلك تنشأ الأنواع الأكثر كفاية فى عالمنا الحاضر • ويمكن الركون الى الاحساس لأنه انما ينشأ عن سيال دافق من مادة تنبعث من الأشياء لتدخل خلال المسام التى فى أعضاء الحس ؛ وان كل شىء ليدرك بما يقابله من عناصر أجسادنا فالنار تدرك بالنار كما هو الحال فى الابصار وهلم جرا • وكذلك كتب أمبادوقليس قصـــيدة أمعن فى الطابع الصـــوفى أســـماها « التطهيرات » ؛ ذهب فيها الى أن النفس ــ وهى الهية فى الأصل ــ قد دنسها الكفاح وقذف بها فى عالم الأضـــداد ؛ وقد تنجح بتوالى التناسخ عليها فى أن تطهر نفســـها حتى تسترد عوالم « الحب » •

وأنكساغوراس الذى ازدهر مثل أمبادوقليس فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميـــلاد ؛ ذهب مثله الى أن التغير الفيزيقى ــ الذى هو مجرد تجمع وافتراق الأنواع المختلفة التى هى من المادة الدائمة الوجود ــ لم يكن يعنى أن «ما هو موجود» لابد أن يتحول الى ضده الفاسد وهو « ما ليس بموجود » • بيد أنه بالنسبة الى أنكساغوراس لم تكن هذه الأنواع من المادة أربعة أو ستة وانما كانت من الكثرة بقدر ما كان هنالك من الجواهر الطبيعية المختلفة ، وفى الأصل كانت هذه جميعا ممتزجة معا فى نوع من الواحد البارمنيدى ثم بدأ الجوهر المحرك ــ وهو ما قد أصبح عندئذ يوصف بأنه العقل، كما يوصف بأنه «أدق الأشياء وأكثرها نقاء » ــ بدأ هذا الجوهر المحرك ينشىء دورة من الانفصال ثم اعادة الاتصال ، وبذلك نشأ الكون • وتتكون الأشياء التى فى العالم من قطع أو جزئيات تسمى « بذورا » ؛ « ففى كل شىء جزء من كل شىء » أى أنه ربما كان فى كل بذرة جزء من كل جوهر طبيعى (فيما عدا العقل الذى يوجد فى بعض الأشياء دون بعضها الآخر) ، وتحتوى كل بذرة من البذور على الطابع الظاهر للجزء الذى يكون له الغلبة على بقية الأجزاء ، وعلى ذلك تحفظ الوحـــدة الأصلية فى العالم المتطور ؛ ومع ذلك فيمكن تفسير التغيرات الواضحة بكونها تغيرات فى نسبة الأجزاء بين مختلف البذور • ولقـــد اقام أنكساغوراس البرهان ضد كل من الفيثاغوريين

وزينون الايلى على أن المـادة يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، ولكنه بغير شك لم ينتبه الى التناقض الكائن بين هذا المبدأ وبين المبدأ القائل بأنه فى كل شىء يوجد جزء من كل شىء . ومهما يكن من أمر فان نظرية أنكساغوراس ، ولو أنهـا معقدة ومتناقضة تناقضا ذاتيا فى بعض الأحيان ، الا أنها تحتفظ بالظواهر دون أن تتناقض مـع المقـدمة الايلية ؛ وهى علاوة على ذلك تتجنب الوقوع فى صـعوبات الخطـة الدائرية التى ذهب اليهـا أمبادوقليس ، كما تتجنب الاعتراض القائل بأن تكوين الجـواهر الطبيعيـة من « الأصـول » الأمبـادوقلية يتضـمن تضمنا صريحا ضربا من الصيرورة .

وفى ذلك الوقت تقريبا بدأ السوفسطائيون ــ وهم معلمو الحكمة المحترفون ــ يشعرون الناس بوجودهم ؛ وهم يعتقدون أن المذاهب الفيزيقية السائرة ورفض الايليين للعالم الظاهرى انما هى أمور اما أن تكون معقدة تعقيدا شديدا واما أنهاغير معقولة واما كلا الأمرين فى آن واحد . وهى على أية حال مذاهب لا تمت بصلة الى الحياة العملية ، وتقـوم البينة على بطلانها ؛ فأما **بروتاجوراس** وجورجياس وهما أكثرهم أهمية فقد علما الناس أن معرفة بنية العالم بعيدة عن منال الانسان ، وأن الانسان لابد له من أن يقدر الأشياء بناء على خبرته الفردية الخاصة . على أنه قد ظهر عندئذ تفسـير فيزيقى للعالم وتغيراته أكثر بساطة من غيره من التفسـيرات ، وأعنى به المذهب الذرى الذى ابتكره فى حوالى ٤٤٠ ــ ٣٣٠ قبل الميـلاد **لوقيبوس** الذى لا نعرف عنه الا النذر اليسـير ؛ وفصله وهذبه **ديموقريطس** (وكذلك ذهب اليه **أبيقور** فيما بعـد بطبيعة الحـال ، وشرحـه **لوكريتيوس**) . بدأ الذريون بانكار النتيجة التى تترتب على المذهب الايلى ، وهى أن الفراغ أو الخلاء محال ، وبهذا المعنى يكون اللاوجود « موجودا » فضـلا عن وجود مادة صلدة متجانسة وليست متصلة (كما كان « الوجود » عند بارمنيدس) ولكنها تحتوى على عدد لامتناه من الذرات التى لا تنقسم ولا ترى . ومن ثم تتألف الحقيقة الخارجية من الذرات ومن الخلاء ، وتظل الذرات فى حركة دائمة بسبب تصادم كل منها بالآخر ، وارتداد كل منها عن الآخر ؛ وليس بنا حاجة الى القول بسبب مجازى لتفسير الحركة . ولا تختلف الذرات فيما بينها الا فى الوضع والشكل ، وأحيانا تلتقى الذرات المختلفة الشكل بعضها ببعض لكى تكون المركبات ، وينشأ العالم عندما يحدث التصادم والارتداد فى مجموعة منعزلة من مجموعات الذرات دوامة تدفع بمركبات الذرات الثقيلة نحو المركز ، وبمركبات الذرات الخفيفة نحو المحيط . والانسان نفسه عبارة عن مركب من الذرات حيث تتكون نفسـه من ذرات كروية متحركة . ولقـد عدل لوقيبوس من نظرية الاحسـاس الأمبادوقلية ، فالأشياء تبعث دفقات أو « أغشية » من الذرات ــ وقد يحدث أحيانا أن ينحرف مجراها ــ لكنها تتصل فى أكثر الأحيان اتصالا فيزيقيا بالذرات التى فى عضو الحس ثم بذرات النفس بعد ذلك ، مما يترتب عليه أن لا توجد هناك كيفيات حقيقية وأن تكون الظواهر ثانوية (ولكنها ليست ممـا يستهان به لذلك السبب ، اذ أن ديمقريطس كان لديه مذهبا متقدما فى الأخلاق يهدف الى تحقيق السعادة الخلقية) على أنه لا يوجد فى الحقيقة سوى الذرات والخلاء . وهكذا حقق المذهب الذرى فى وقت واحد شروط المنطق الايلى وأهداف الواحدية المادية عند المدرسة الملطية ؛ وهذا المذهب الذرى بناء قبلى خالص ، لا يكاد يشـترك فى شىء مع النظرية الذرية المعاصرة على الرغم من أن هـذه نفسها قد نشأت مبـاشرة عن احيـاء جاسندى للمذهب الذرى عند ديموقريطس .

ومنذ منتصف القرن الخامس قبل الميـلاد ظهرت نظريات أخرى متنوعة ذات طبيعة تلفيقية قدمهـا أمثـال هيبـون وأرخلاوس ، وبالغ أقراطيـلوس فى المذهب الهرقليطى بذهابه الى القول بأن كل شىء فى جريان مستمر ، بينما قدم

ديوجين الابولوتى مذهبا واحديا متماسكا على الأسلوب القديم ، كان الهواء فيه جوهره الأساسى وكان الهواء الدافىء هو الجانب الالهى العاقل الذى يوجه الأشياء جميعا نحو ما هو أفضل ؛ وتلك الغائية هى التى أرادها سقراط ، بيد أن سقراط رفض البحث فى الفيزيقا وركز البحث فى النفس والأخلاق اذ أصبحت النفس أو العقل عنده بمثابة العامل الغائى الذى لا شك فيـــه ، فى نظرته الى الأمور نظرة كانت لا تزال تشبيهية · ومن نواح كثـــيرة أدى رد الفعل عند سـقراط ، وساعده السوفسطائيون كما ساعدته الأفكار الاجتماعيـة والطبية والأنثروبولوجية التى كانت سارية فى ذلك الحين ، أدى بالتـــامل الفيـزيقى الى توقف مفاجىء محزن ، ولـــكن **سقراط** بفضل اهتمامه بالتعريفات بدأ دراسة أعمق للمنطق ، بدونها لم تكن لتستطيع الفلسفة أن تحقق مزيدا من تقدم حقيقى ·

ولا شك أن الفلاسفة قبل سقراط ، وهم الذين لم يصادفوا عند معاصريهم الا قليـــلا من القبول ، كان لهم تاثير كبير على من جاءوا بعدهم من الفلاسفة وكان تأثيرهم سلبيا فى الأغلب على **افلاطون** ولكنه كان تأثيرا ايجابيا على **ارسطو** فى احيائه للفيزيقا ؛ وعـلاوة على ذلك فقـد عاشت **الذرية** لعدة قرون عن طريق **ابيقور** بينما كانت الرواقية مدينة دينا كبيرا الى **هرقليطس** · وليس ثمة شك فى أن الفلاسفة قبل سقراط لهم أهمية تاريخية كبرى فى تقدم الفكر ، وان كان لنا أن نسأل ما اذا كانت فلسفتهم وعلمهم المؤلفان من شـــذرات ينطويان على أية قيمة أكثر من كونهما مرحـــلة بدائية ضرورية فى الطريق الى التأمل الجاد · فالنقائص التى لم يكن منها بد بالنسبة الى هؤلاء المفكرين المتلئين بالحيوية هى مما يلفت النظر ، ولكنها مفيدة لنـــا مثل حبهم للاستدلال غير المؤيد بالملاحظة الى حـــد كبير ودع عنك أن يكون مؤيدا بالتجـــربة العلميـــة ، واحتفاظهم بالتفســـيرات الأسطورية والمجـــازية للتغير ، ومصادرهم اللغوية القاصرة التى أخرت أو أفسدت صـــياغة المفاهيم المجردة ، ونفورهم من اختبار ما قد كان متضمنا فى المعرفة ، ومنطقهم البدائى. ومع ذلك فقد كانت لهم أيضـــا فضائل عظمى ، وبصرف النظر عن روعة التقدم العقلى تقدما منهجيا سريعا من طاليس الى ديموقريطس ، أو عن شمولية المذاهب كما نرى فى مذهب هرقليطس ، بصرف النظر عن هـــذا أو ذاك قد أوضح الفلاسفة قبل سقراط فى صورة تتميز بجلائها بعض مشكلات الفلسفة المادية ، كما أوضحوا نواحى القصور فى بعض الحلول القديمة لتلك المشكلات ؛ ومن قبيل هذه المشكلات مشكلة الوحدة المفروض قيامها فى الكثرة المشاهدة ، ومشـــكلات المصدر الفيزيقى للتغير ، ومشكلات تقويم الادراك الحسى، ومشكلات العلاقة المتبادلة بين الفيزيقا والأخلاق ؛ وربما أمكن القول ان فكر الفلاســـفة قبل سقراط فى هـــذا المجال انما ينطوى على قيمة تاريخية بقدر ما ينطوى على قيمة فلسفية ·

الفلسفة السـياسية : كانت الفلســـفة السياسية من الناحية التقليدية موضوعا واسعا غير متبلور ، ينطوى فى داخله على مسائل شديدة التباين ، فكان من الواضح أن الفلسفة السياسية يجب أن تشتمل بطريقة ما على النظر فى الدولة ، لكن مسائل متباينة أشد التباين يمكن أن تثار فى موضوع الدولة هـــذا ، فهناك السؤال المنطقى والتحليلى حول معنى كلمة « دولة » ، وهو سؤال قد يكون أو لا يكون هو نفسه السؤال الميتافيزيقى عن نوع الكيان الذى يطلق عليه اسم « الدولة »، وهناك مسألة تصنيف الدولة الى أنماط مختلفة منها الديمقراطيـــة بأنواعها والأرستقراطيـــة بأنواعها ·· الخ ، وهناك مسألة القيمة النسبية التى نقوم بها أنواع الدول المختلفة ، وهنـــاك مسألة الولاء الذى يدين به الفرد للحكومة وسبب ذلك الولاء · وليس ثمة شك فى أن هذه المسائل كلها ، ومسائل أخرى ، قد نوقشت فى الماضى على أنها جزء من الفلسفة السياسية ؛ ولسوء الحظ لم

يميز بعضها من البعض الآخر تمييزا كافيا • وبخاصة كان العمل النظرى الخاص بالتحليل والتصنيف نادرا ما ينفصل أو حتى يتميز على نحو مرض من المسائل الخاصة بتقييم كل صنف بقيمته وذلك منذ الوقت الذى عرف فيه **افلاطون** فى « جمهوريته » الأوليجاركية والديمقراطية على أنهما نوعان من الانحراف الفاسد الذى يصيب الأرستقراطية بسبب النزعة التقدمية • وليس ثمة شك فى أن قدرا كبيرا من الدعاية السياسية التى تكون على مستوى عام جدا يتنكر خلف قناع التحليل النظرى ؛ وهكذا قصد **روسو** فى « العقد الاجتماعى » الى اظهار أنه لا يمكن أن يكون هناك واجب الطاعة للقانون الا فى حالة الديمقراطية الشديدة التطرف ، وهى نظرة ما كان على الأرجح ليأخذ بها لو لم يكن قد اعتبر الديمقراطية أفضل صورة للنظام السياسى • ولهذا فانه من المستحيل علينا أن نعرض وصفا موجزا لما يدرس تحت عنوان الفلسفة السياسية ، أو أن نقدم صورة موحدة لمناهجها وأهدافها •

ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون هناك اتفاق على أن أكثر مشكلات الفلسفة السياسية أهمية وأغلبها ظهورا اثنتان يمكن أن نوليهما هنا بعض العناية ؛ فهناك أولا مشكلة أساس واجب الطاعة للسلطة المدنية ، وهذا هو سؤالنا : لماذا ينبغى علينا أن نطيع القانون والحكومة ؟ ويجب أن نميز هذا السؤال تمييزا واضحا عن السؤال : لماذا يطيع الناس القانون والحكومة فى الواقع ؟ وكذلك عن السؤال : لماذا يكون من الحكمة اطاعتهما ؟فأما السؤال عن لماذا يطيع الناس القانون بالفعل فينتمى الى علم الاجتماع وعلم النفس،والجواب هو أن الناس يطيعون القانون لأسباب شتى غير معقولة ، كما يطيعونه لأسباب أكثر معقولية أيضا ؛ والسؤال عن لماذا يكون من الحكمة اطاعة القانون يمس جانب الحذر اذ نجد أن جزءا من الاجابة أن طاعة القانون تعود علينا بالنفع ، لأننا اذا لم نطعه تعرضنا للعقوبات على أيدى أولئك الذين يستخدمون قوة أعلى من قوانا • ولكننا عندما نواجه بالقوة العليا فليس علينا واجب الطاعة لذلك السبب ، فالحذر كما أشار روسو يقتضينا أن نطيع عندما لا يكون من الطاعة مناص والا نطيع عندما نستطيع ذلك • والفلسفة السياسية لا تختص بالمسألة الاجتماعية ولا بمسألة الحذر ، وانما تختص بأسس واجبنا فى الطاعة •

واذا ما سألنا كيف كان من الواجب علينا أن نطيع فردا ما ، فالاجابة التى تمليها البداهة هى أنه يجب علينا أن نفعل ذلك ما دمنا قد وعدنا بذلك • وقد يبدو مقبولا أن نقول ان ذلك هو الطريق الوحيد الذى نستطيع أن نحصل فيه على واجب الطاعة نحو شخص بعينه ؛ وهذا هو نوع التفكير الذى يؤدى الى نظرية « **العقد الاجتماعى** » من حيث هى اجابة عن مشكلة واجب الطاعة • ونظرية العقد الاجتماعى لها عدة صيغ ليس بينها جانب مشترك سوى أن من عليه واجب الطاعة المدنية انما يكون عليه ذلك الواجب بناء على عقد أبرمه بأنه انما يطيع فى مقابل المنافع التى يتوقع الحصول عليها من الاشتراك فى عضوية المجتمع • وفى رأى **هوبز** أن العقد يكون بين جميع المحكومين الذين تجىء بهم الأجيال المقبلة ، فهؤلاء جميعا بمثابة الذين تعاقدوا على طاعة حاكم ذى سيادة لا يكون طرفا فى أى عقد طالما أن صاحب السلطان ينجح فى حمايتهم ؛ وفى رأى **لوك** أن هناك عقلا سياسيا فرعيا يقوم بين الحكومة والمحكومين يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ، وفى رأى روسو أن العقد يكون بين الناس الذين سينظمون أنفسهم فى مجتمع ذى سيادة بحيث يكون الناس أنفسهم هم الحاكم والمحكوم فى آن واحد • والنقطة الجوهرية التى تخلع على العقد الاجتماعى وجاهته هى أن واجب الطاعة فى السياسة انما يفسر بفكرة الوعد ، وهى فكرة بسيطة معقولة •

ونظرية العقد الاجتماعى سرعان ما تصبح هدفا للنقد الشديد على أساس أنه من المخالف

للواقع التاريخي أن نذهب الى أن الدول تقوم بناء على عقد ، وأنه حتى اذا كان أعضاء الدولة عند نشأتها قد التزموا بواجبهم بناء على عقد ، فان خلفهم ليس مقيدا بذلك العقد ، لأن هذا الخلف لم يشترك في التعاقد.وغالبا ما يرتد القائل بنظرية العقد ـ اذا ما واجهه هـــذا الاعتراض ـ فيلوذ بفكرة العقد المفهوم ضمنا سواء كان ذلك التضمين حقيقيا أم كان نتيجة لازمة منطقيا ، فمثلا كثيرا ما يقال ان البقاء في البـــلاد والافادة من المنافع المدنية والاجتماعية التي نجنيها من تلك الاقامة ، فاننا بذلك نضـــمر وعدا بأن نطيع القوانين ؛ ويجيب **هيوم** على ذلك في مقاله الشهير عن « العقد الأصلي » بأن ذلك أشبه بأن نقول ان فردا مختطفا على ظهر سفينة يكون وجوده عليها متضمنا لوعد منـــه بأن يطيع الربان ، والا فله أن يقفز من السفينة الى البحر .

أما الاعتراض الأكثر جدية على نظرية العقد فهو الذي يؤدي مباشرة الى نظرية المنفعة في الطاعة؛ فاذا ما سئلنا لماذا كان من الواجب علينا أن نعد بأن نطيع السـلطة المدنية ، فان الاجابة الأكثر صوابا هي ـ كما قال هيوم ـ أننا بعمل ذلك انما نسهم في ضمان الرفاهية العامة ما دام النـــظام المدني ضروري للسعادة الانسانية . ولكن هيوم يمضي في حديثه فيقول ان الوعد في هذه الحالة يكون غير ذي ضرورة ، اذ نستطيع عندئذ أن نعد الرفاهية العامة أساسا مباشرا للطاعة المدنية . وهذه هي الاجابة بحسب مذهب المنفعة الذي أخذ به هيوم:انه من واجبنا أن نطيع لأن الولاء للقانون والسلطة القائمة يكون ضروريا اذا ما أردنا ألا نقع في الفوضى ؛ وهي حالة ـ أعني حالة الفوضى ـ نفضل عليها أي مجتمع مستقر أونكاد ، وليس هناك واجب نحو الطاعة خاص بالمجال السياسي وانما الطاعة وسيلة ضرورية لكي نؤدي لرفاقنا ما علينا نحوهم من واجب أخلاقي . وان هـــذا لرأي يأخذ به ـ في جوانبه الجوهرية ـ الفلاسفة المثاليون أنفسهم من أمثال **ت . هـ . جرين** .

وكلتا النظريتين : نظرية العقد الاجتماعي ، ونظرية المنفعة في التماس أسس للطاعة،تتمشيان تمشـــيا طبيعيا مع اجابة بعينها يجاب بهـا عن سؤالنا الرئيسي الثاني عن طبيعة الدولة . ففي كل من هذين الرأيين تكون الدولة بمثابة الأداة التي تجد ما يبررها في رفاهية الأفراد الذين منهم تتألف الدولة ؛ فهي في نظرية العقد الاجتماعي مجرد آلة اخترعت لهذا الغرض ، فالدولة في كل من الرأيين ليست كائنا يضاف الى الأفراد الذين تتألف منهم . بيد أن هنـــاك نظرية أخرى عن طبيعة الدولة وغالبا ما تسمى بالنظرية العضوية، وهي نظرية يسايرها رأي آخر عن واجب الطاعة؛ فبناء على هـــذا الرأي تكون الدولة وحدة عضوية طبيعية ، ويكون الانسان حيوانا سياسيا بالمعنى الذي يكون فيه أصلا جزءا من الجماعة وليس فردا قد يشارك وقد لا يشارك بقية الأفراد . فالدولة أشـــبه بالأسرة حيث يكون لكل من الأب والأم والأولاد دوره الطبيعي الذي يقوم به . أو نستطيع أن نشبه وضع الفرد في علاقته بالدولة بوضع اليد في علاقتها بالجســـم ؛ فنحن لا نستطيع أن نفرق بين رفاهية اليد وحقوقها وبين رفاهية الجسم وحقوقه ، ذلك لأن اليد تكون يدا فقط بمقدار ما تؤدي وظيفتها باعتبارها عنصرا في وحـــــدة الجسم . ولا يجب أن نحاول التفرقة بين رفاهية الفرد ورفاهية الدولة ، ذلك لأن رفاهية الفرد القصوى هي رفاهية الكيان العضوى السـياسي الذي لا يستطيع الفرد أن ينمو نموا كاملا الا في كنفه ؛ فاذا سلمنا بهذا الرأي عن الدولة يصبح من الخلف أن نسأل عن لماذا يجب على المواطن أن يطيع السلطة المدنية لأن ذلك شـبيه بأن نسأل عن لـــماذا يجب على اليد أن تطيع ارادة الجسم . والواقع أن الفرد لا يكون موجودا حقا ولا حرا حقا الا عندما يؤدي وظيفته داخل نطاق الدولة ؛ ولقد أشير من حين الى حين الى رأي كهذا عند **افلاطون وارسطو** وان لم يتعرضا لاثبات صوابه قط ، وقد كان هو أشيع المذاهب في المانيا في أوائل القرن التاسع عشر عندما كان من شأن النزعة الوطنية

التى نشأت عن الحرب مع فرنسا ، ومن شأن الحركة الرومانسية والنزعة العامة نحو الواحدية، وهى نزعة الفلسفة المثالية ، أقول عندما كان من شأن هذا كله أن يؤدى بمفكرين من أمثال **هيجل وفشته** الى قبول آراء من هذا الطراز ، وهى آراء بدورها تستطيع بسهولة أن تؤدى عمليا الى مذهب السياسة الجماعى ·

وانه لخطأ كل الخطأ ـ كما أشير الى ذلك فيما سبق ـ أن نظن أن ذلك الاجمال يعطى صورة كاملة أو حتى صورة مختصرة لميدان الفلسفة السياسية ، لكنه ربما ينفع فى الاشارة الى النقاط المركزية التى تبدأ منها النظريات السياسية كما يشير الى أسس هذه النظريات ·

فلسفة العصر الوسيط : ترجع دلالة العصور الوسطى فى تاريخ الفكر الى أنها الفترة التى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما · واشترك فى هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء ، وكان العامل الفلسفى الرئيسى فى كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيار غامض من **الأفلاطونية الجديدة** التى أثرت على تفسير أرسطو ، والتى استطاعت أحيانا أن تعبر عن نفسها تعبيرا مستقلا · ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعا الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وامكان وضع مركب منسجم منهما ؛ وتمثل الجهود التى بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرافة فى تلك الفترة ·

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية حين امتدت غزواتهم الى آسيا الصغرى متجهة صوب أبواب القسطنطينية · وقد نجح **ابن سينا** (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) فى الوصول الى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطونى جديد لنظرية صدور الأشياء جميعا عن الله ، مصوغة فى المصطلح الأرسطى · ويعد **ابن رشد** (١١٢٦ ـ ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع خلال العصور الوسطى ، غير أن تأييده لنظرية قدم المادة وانكاره للخلود الشخصى كان خروجا على أصول الدين الاسلامى · وعقب وفاته ، وضع رد الفعل اللاهوتى الذى مهد له تفكير **الغزالى** الصوفى (١٠٥٨ ـ ١١١١) حدا للفترة الخلاقة فى الفلسفة العربية ·

وخضع المفكرون اليهود الذين يعيشون فى البلاد الاسلامية ـ ولا سيما أسبانيا ـ لمؤثرات فلسفية مماثلة · وقد كان سليمان بن جبرول (١٠٢١ ـ ١٠٥٨) مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » متأثرا بالروح الأفلاطونية الجديدة تمام التأثر · وكتب **موسى بن ميمون** (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) «دلالة الحائرين» الذى يعد أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودى ، وكان له تأثير ملحوظ على **الأكوينى** وهنا أيضا حدث رد فعل لاهوتى فقضى على النظر الفلسفى اليهودى فى العصر الوسيط ·

وشاهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، التى تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر ، برءا تدريجيا ـ وان لم يكن متصلا بأى حال من الأحوال ـ من همجية العصور المظلمة · ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل دراسة آباء الكنيسة ، وخاصة **أوغسطين** ، ومن خلال قراءة **بويس** · وكانت الأجزاء الأكثر أولية من المنطق الأرسطى تدرس تحت اسم الجدل ضمن الفنون الحرة السبعة ، ولفتت ملاحظات فورفوريوس فى « ايساغوجى » الأنظار الى مسألة علاقة المعانى الكلية بالواقع ، وكان مذهب **اريجينا** الأفلاطونى الجديد الذى ظهر فى القرن التاسع نتاجا فريدا للعبقرية الفردية ·

وكان القرن الثانى عشر هو فترة التحرر من النصوص الأرسطية ، غير أن الحاجة الى مزيد من المواد للدراسة كانت قد اتضحت فعلا فى الحافز التأملى الجديد عند **أنسلم** (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) ،

مبتكر الدليل الوجودى (لاثبات وجود الله) . وكاد ذهن **ابيلارد** (١٠٧٩ ـ ١١٤٢) ذلك الذهن التأملي الوقاد أن ينضب معينه لافتقاره الى مادة لتأمله ونقده . ومهما يكن من أمر ، فخلال هذا القرن والشطر الأول من القرن التالى ، أصبحت كتابات أرسطو ميسرة فى الترجمة اللاتينية ، وأمسى بذلك مفهوما . وينبغى أن نضع فى أذهاننا ان أرسطو كان بالنسبة للعصور الوسطى هو المصدر الرئيسى لما ينبغى أن نسميه الآن بالعلم ، كما كان مصدرا رئيسيا لما ينبغى ان نميزه الآن على أنه فلسفة . وقد كان ظهور الجامعات ـ كما هى الحال فى باريس واكسفورد ـ منشطا للدراسة المنظمة أيضا .

ويعد القرن الثالث عشر أهم فترة فى فلسفة العصر الوسيط ، لأنه كان فترة الاستيعاب النقدى لأرسطو . وقد استخدم اللاهوتيون الأشد رجعية الذين ينعتون أحيانا باتباع أوغسطين ـ لأن أوغسطين كان لا يزال هو المرجع الرئيسى بالنسبة اليهم ـ المعرفة الأرسطية والمنهج الأرسطى الجديدين مع اخضاعهما فى الوقت نفسه اخضاعا صارما لتقليد اللاهوت المسيحى ؛ وعلى هذا النحو كان **بونافنتورا** (١٢٢١ ـ ١٢٧٤) . أما **البرت الكبير** (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) فقد كرس نفسه قلبا وقالبا للعلم الجديد ، ووضع تلميذه **توما الاكوينى** (١٢٣٥ ـ ١٢٧٤) تركيب العصر الوسيط الخالد الذى ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحى ، غير أن طريقته المسالمة تخفى أحيانا حقيقة كونه على استعداد لاقتراح التعديلات على كلا الجانبين حيثما اعتقد أنها مطلوبة . واقرب مركب يمكن مقارنته بمركب توما الأكوينى هو المركب الذى وضعه **جون دونس سكوت** (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) فى الجيل التالى . وفى الوقت نفسه وصل أتباع أرسطو الأشد تطرفا ، الذين يسمون أحيانا بالرشديين بسبب تمسكهم ـ الذى يخلو من النقد الى حد ما ـ بتأويلات « الشارح » ابن رشد ، وصلوا الى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت . ويبدو ببساطة أن سيجيه البرابانى (١٢٣٥ ـ ١٢٨٤) قد عرض الصعوبات التى واجهها عرضا أمينا ، أما الآخرون فتحيط بهم ريبة لاهوتية من حيث انهم استبدلوا النتائج الفلسفية بمعتقدات الايمان .

وبينا يظل **توما الأكوينى** شخصية هامة لأنه حاول اقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس تجريبى ، فان هذا الأساس التجريبى كان يفتقر الى مزيد من التحليل . وفى القرن الرابع عشر استطاع نقد **وليم الأوكامى** (١٢٩٠ ـ ١٣٤٩) أن يصل بالفلسفة الى نقطة للبداية ذات طابع تجريبى أكمل ؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة الى ميتافيزيقا أكثر نقدية ، بيد أنه لم يكن ثمة عقل عظيم ليتصدى لهذا التحدى . ولم تلبث فلسفة العصر الوسيط أن انحدرت الى ذلك المنحى المنطقى العقيم فى تشقيق المسائل ، وهو منحى عد فى عصر تال ـ يمثله **هوبز** خير تمثيل ـ سمة مميزة للمدرسيين . وقد كان مذهب نقولا القوساوى (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) الأفلاطونى الجديد هو أيضا عملا فرديا .

ويقع احياء الفلسفة المدرسية الذى حدث عقب عصر النهضة ، وارتبط فوق كل شىء باسم فرانشسكو سواريز (١٥٤٨ ـ ١٦١٧) ـ يقع هذا الاحياء خارج العصور الوسطى ، بيد أنه احياء أخفق فى الاستمرار لأنه لم يستطع مسايرة نهضة العلم الحديث . أما فيما يتعلق بأحدث احياء للفلسفة المدرسية ، فتستطيع أن تراجع المقال الخاص **بالتوماوية الجديدة** . وتتلخص روح فلسفة العصر الوسيط أحيانا فى الجملة التى تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما للاهوت ، غير أن هذه جملة قالها لاهوتى محافظ هو بطرس داميانى (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢) ، وكان حريصا على الحد من ادعاءات النظر العقلى ؛ وانما يلخصها **أنسلم** تلخيصا افضل حين يقول ان الايمان يسعى الى أن يفهم على أساس عقلى . وكان كبار فلاسفة

العصر الوسيط فى الوقت الذى يفترضون فيه سلفا صدق المسيحية، يبحثون فى حماس واصرار عن أى ضوء يمكن القاؤه على رأيهم عن العالم بما يمكن أن يستعيدوه من الفلسفة اليونانية .

فن ، جون : (١٨٣٤ - ١٩٢٣) ولد فى هل بانجلترا ، وبعد أن درس الرياضيات بجامعة كيمبردج - حيث كا نالسادس بين طلاب الرياضة المتفوقين فى عام ١٨٥٧ - أختير زميلا بكلية جونفيل وكايوس . وحصل على رتبة الكهنوت فى كنيسة انجلترا (وقد تخلى فيما بعد عن رتبته الاكليروسية) وعاد الى كيمبردج فى عام ١٨٦٢ على اثر تعيينه محاضرا فى علم الأخلاق . أما بقية حياته الطويلة فقد قضاها فى الكتابة والتعليم ، وكان رئيسا لكليته منذ عام ١٩٠٣ حتى وفاته . الف فن ثلاثة كتب هامة فى المنطق هى : « منطق المصادفة » (١٨٦٦) و « المنطق الرمزى » (١٨٨١) و « مبادىء المنطق التجريبى أو الاستقرائى » (١٨٨٩) ؛ وأولها هو اهمها لأنه شرح دقيق لنظرية «التكرار» فى **الاحتمال** وكانت قد شرحت لأول مرة فى هذا الكتاب . ومؤلفاته على قدر كبير من الأصالة على الرغم من أن فن قد اعتمد على اقتراحات قدمها اليه الرياضى ر . ل . اليس ؛ على أن نظرية فن فى الاحتمال قد أصابها تطور واسع ووجه اليها النقد فى القرن الحاضر .

وعلى الرغم من أن كتابه « المنطق الرمزى » يحتوى على جانب صغير من الأصالة ذات الأهمية الا أنه بمثابة استعراض دقيق وكامل لما كتب من قبل فى المنطق الرمزى ، وانه ليحتوى على ثبت مفصل غاية التفصيل لمراجع المنطق الرمزى ، وهو يوجه الانتباه الى كتاب **فريجه** « ترقيم الأفكار » الذى أهمل زمنا طويلا رغم خصوبته الغزيرة ، والذى كان عندئذ قد نشر لتوه ، وانه لمن المدهش حقا - بالنظر الى المام فن الماما دقيقا بمؤلفات فريجه وشرودر **وبيرس** - أنه لم يدفع بتطور المنطق مرحلة أبعد مما فعل . أما « مبادىء المنطق التجريبى أو الاستقرائى » فكتاب أقل أهمية اذ يعتمد اعتمادا كبيرا - ولو أنه لم يخل من نظرات نقدية - على كتاب ج . س . **مل** . والغريب أن آراء فن الخاصة فى الاحتمال قليلا ما ترد فى هذا الكتاب .

فيتوريا ، فرنسيس دى : ولد بين عامى (١٤٨٣ - ١٤٨٦) فى كاستيل القديمة بأسبانيا ؛ أحد المعلمين الدمينيكان فى باريس وسلامنكا (شلمنقة) وبلد الوليد . أدخل على تعليم الفلسفة المدرسية شيئا من الوقار والحرارة وذلك فى كتابه « محاضرات » . كان مؤسسا « لمدرسة التوماويين الأسبانيين » الكبرى ، وقام بدور رئيسى فى حركة الجامعة من أجل اقامة العدالة بين أهالى أمريكا الأسبانية ، وهى الحركة التى ظفرت بتقدير الدكتور جونسون ورضاه . انتقد **المذهب الاسمى** الذى كان سائدا فى الفلسفة ولكنه اشتهر فوق كل شىء بأنه « أب القانون الدولى » ، فلقد ارتقى بعلم القانون كما وجده عند **توما الأكوينى** موسعا من « قانون الأمم » الذى ورد ذكره فى النصوص القانونية الرومانية حتى صيره أداة فعالة فى احداث التوافق فى « المجتمع البشرى » بأكمله ، اذ جعله يفسح مجالا للمعاهدات بين الدول ولكنه يحتكم كذلك الى سيادة أعلى من سيادات الدول .

فيثاغورس : ولد فى ساموس ، وهو فيلسوف يونانى ازدهر فى حوالى عام ٥٣٠ قبل الميلاد . غادر ساموس هاربا من طغيان بوليكراتس وأقام فى كروتون بجنوبى ايطاليا حيث كان له لفترة ما نفوذ سياسى كبير ؛ اذ أسس هناك جمعية من المريدين جزء من نشاطها دينى والجزء الآخر علمى . ولم يدون المعلم بنفسه شيئا ، ولما كان اتباعه قد نسبوا اليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فان تقييم أفكاره هو من الصعوبة بمكان . وتدل بعض السطور التى جاءت فى كتب أكسانوفان على أن فيثاغورس اعتقد فى تناسخ الأرواح حتى بين الأنواع المختلفة ما دامت هناك قرابة فى النسب

بين جميع الكائنات الحية • وقد ذاع صيته كذلك لمعلوماته العلمية والرياضية ، وليس ثمة داع لحرمانه من النظرية التي تحمل اسمه • كما قام – على الأرجح – بالاكتشاف الهام القائل بأن السلم الموسيقى يقوم على أسس عددية ، ومؤداه أن الفواصل النغمية الرئيسية فى السلم الموسيقى يمكن أن يعبر عنها فى نسب من الأعداد الأربعة الأولى ، وهذه الأعداد مجتمعة تشكل العدد عشرة الذى كان له عند الجمعية دلالة مقدسة ، أما هل كان فيثاغورس نفسه قد اعتقد مثل خلفائه فى أنه ليست الموسيقى فحسب بل العالم كله هو على نحو ما عددى ومركب من «الحد» و «اللامحدود» فأمر غير مؤكد • انظر أيضا **الفيثاغوريين** ، **والفلسفة قبل سقراط** •

الفيثاغوريون : الجماعة التى أسسها **فيثاغورس** فى كروتون بجنوبى ايطاليا ، وكانت تنقسم الى جانب رياضى وجانب دينى ، أما الجانب الثانى فكان يعيش تبعا للمحارم التى اقيمت على فكرة فيثاغورس فى روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح • أما « الرياضيون » فبينما لم يرتضوا هذه الأفكار على الأرجح ، تراهم يربطونها بما نشأ عن اكتشاف فيثاغورس من أن السلم الموسيقى يقوم على العدد • ولما كانت الموسيقى لها قوة خاصة على الروح وهى التى تتخلل الكون ، فان العالم كله لابد أن يكون على نحو ما مؤلفا من العدد ، وعناصر العدد وبالتالى عناصر العالم هى العدد الزوجى ويمثل اللامحدود ، والعدد الفردى ويمثل الحد • أما قائمة الأزواج العشرة المؤلفة من الاضداد السياسية والتى توجد داخل العالم فقد وضعت بحيث يأتى الفردى والمذكر والمستقيم والخير والساكن الخ •• تحت « الحد » ، وتأتى أضدادها تحت «اللامحدود» ، وهناك لسوء الحظ برهان يسير مع صرف النظر عن الدراسة الغامضة نوعا ما التى قام بها أرسطو ، والتى لم تميز الفيثاغورية فى مرحلتها الأولى منها وهى فى مرحلتها المتأخرة • ومعظم هذه الآراء قد صيغ على الأرجح فى زمن **بارمنيدس** الذى يبدو أنه قد هاجم الثنائية الفيثاغورية ، وفى هذا الزمن أيضا (ولو أن شاهدا قديما واحدا قد يدل على أن هذا التطور جاء بعد ذلك) يرجح أن الوحدات التى منها يتألف العدد قد فهمت على أنها ذات جرم مكانى حتى ان الخطوط والسطوح والأجسام يمكن ترجمتها الى مقادير من الوحدات ، كما فهمت الأشياء على أنها مؤلفة من العدد بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة • وربما تطورت النظرية الفيثاغورية الخاصة بنشأة الكون فيما بعد تطورا جزئيا مؤداه أن واحدا منذ البداية قد « تسلل » الى اللامحدود ، وكان على صورة الخلاء ، فانقسم بطريقة ما الى وحدات أخرى منفصل بعضها عن بعض « باللامحدود » ، ثم نمت هذه الأجزاء التى هى وحدات نقطية حتى أصبحت خطوطا وسطوحا وأجساما ، وفى مركز الكون تكمن النار ، وأما النجوم – والأرض واحدة منها – فكل نجم منها يحدث صوتا تبعا لسرعة الدوران ، وتؤلف هذه الأصوات « نغمة الأفلاك » التى تدق عن سمع الانسانى • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط وزينون** •

(ق)

قانون : انظر فقه القانون ، حرية الارادة ، استقراء ، منطق •

القانون الطبيعى : انظر فقه القانون وجروتيوس وهوبز •

قبلى : عبارة لاتينية معناها « مما ورد قبل » فى مقابل « بعدى » التى معناها « مما يرد بعد » • وقد ادخل هذان المصطلحان فى الفترة الاسكولائية المتأخرة لترجمة عبارتين اصطلاحيتين فى فلسفة **أرسطو** فى المعرفة ، فقد فرق أرسطو بين ما هو أسبق فى نظام الطبيعة أو ما هو أكثر أولية مما هو أسبق فى ترتيب الكشف ، أو ما عرفناه قبل

غيره ، فهناك حقائق كثيرة ــ مثل « النار تحرق » أو «الماء لايجرى من أسفل التل الى أعلاه» ــ نعرفها عن طريق الخبرة قبل أن تتوافر لدينا القدرة على أن نفسر لماذا يتحتم أن تكون كذلك ، والى أن نستكشف أسبابها لا مناص من أن تعد معرفتنا بها تجريبية وليست علمية بالمعنى الصحيح · والبرهان « البعدى » هو البرهان الذى ينتقل من المعلولات المشاهدة الى العلل المجهولة ، لأنه على الرغم من اننا عرفنا المعلومات أولا ، الا أن العلل أسبق من الوجهة المنطقية ، وأما البرهان « القبلى » فهو البرهان الذى ينتقل من العلل الى المعلولات ، أو لنقل من المقدمة الى ما يلزم عنها ، لأن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة حاسمة بين علاقة العلة بالمعلول وبين علاقة المقدمة المنطقية بتاليها الذى يلزم عنها، وكان الرأى هو أن البراهين القبلية تزودنا بمعرفة علمية يقينية فى مقابل الاعتقاد الاحتمالى ·

ومنذ القرن السابع عشر ، أخذت كلمة « قبلى » تعنى الكلى ، الضرورى ، المستقل تماما عن الخبرة ، كما هى الحال عند **ديكارت وليبنتز** على سبيل المثال · أما لفظ « البعدى » فقد أهمل استعماله واصبحت كلمة « قبلى » تقابل كلمة (تجريبى) أى ما هو متوقف على الخبرة ، وباتت كلمة « قبلى » تطلق على : (١) الاستدلالات (٢) القضايا (٣) الأفكار ·

١ ــ فالاستدلال القبلى هو ما تترتب فيه النتائج على المقدمات بالاستنباط كما هو الحال على سبيل المثال فى البرهان الرياضى ، فاذا كانت المقدمات صادقة والبرهان سليما ، فلسنا فى حاجة الى خبرة تؤيد النتيجة ، وليس هناك من خبرة يمكن أن تدحضها · أما الاستدلال المعتمد على الخبرة (الاستدلال التجريبى أو الاستقرائى أو الاحتمالى) ، فهو على العكس من ذلك استدلال لا تترتب النتيجة فيه بالضرورة على المقدمات بالغا ما بلغت قوة تدعيمها للنتيجة ؛ فاذا استنتجنا ــ على سبيل المثال ــ أن السماء ستمطر فى منطقة ما من انجلترا فى يناير المقبل على أساس أنه ما من يناير قد مر بانجلترا دون شىء من المطر ، فان هذا الاستدلال ليس قاطعا رغم وجاهته ، فقد يأتى يناير دون مطر حتى ولو لم يحدث هذا قط من قبل · وقد بات من المعتقد بصفة عامة منذ هيوم أن العلم الطبيعى بأسره يتضمن عنصرا تجريبيا ، وبناء على ذلك لا يمكن أن يكون قبليا ·

٢ ــ والقضية القبلية قضية (فيما يزعمون) مستقلة عن الخبرة الا بقدر ما يلزم الخبرة لفهم حدودها ، فنحن نعرف قبليا أن الكل يساوى مجموع أجزائه ، لأننا ما ان نفهم الحدود التى تتضمنها هذه القضية حتى نتبين أن هذه الحقيقة صادقة على نحو عام وبصورة ضرورية ، وانه ما من خبرة يمكن أن تدحضها ·

٣ ــ رأى الفلاسفة التجريبيين ــ وقد سموا تجريبيين لأنهم يميلون الى تأكيد دور الخبرة فى المعرفة على حساب العناصر القبلية ــ نقول ان هؤلاء الفلاسفة رأوا فى بعض الأحيان أن جميع « الأفكار » مستمدة من الخبرة ، فيستحيل (فيما يقولون) أن تكون لدينا فكرة ما لم نكن قد صادفنا مثلا من أمثلتها الجزئية كما هى الحال فى افكار مثل « أحمر » أو « جواد » ، أو ما لم نكن قد لفقناها ــ كما هى الحال فى فكرة التنين ــ من عناصر صادفناها (فى عالم الخبرة) · بيد أن فى الفلسفة أفكارا على قدر كبير من الأهمية ، من العسير أن نفسر مصدرها بهذه الطريقة ، من بين هذه الأفكار فكرة الجوهر (الشىء) ، والعلة ، والوجود ، والتساوى ، والتشابه ، والاختلاف هذه الأفكار فيما يرى بعضهم هى أبعد ما تكون عن أن تستقى من الخبرة اذ محال علينا أن نحصل خبرة بدونها ؛ ولا يعنى هذا أننا نولد مزودين بهذه الأفكار ، بل الأحرى أن نقول ان مجرد قدرتنا ذاتها على أن تكون لنا خبرة على الاطلاق تفترضها مقدما · (محاورة « مينون » لافلاطون ،

وكتاب « مقالات جديدة فى العقل الانسانى » **لليبنتز** عرضان كلاسيان لهذا المبدأ الذى يدعى فى بعض الأحيان مبدأ الأفكار الفطرية ؛ ولكى تطلع على وجهة النظر التجريبية انظر **لوك وهيوم** ·

القضايا القبلية التركيبية : من الواضح أن جميع القضايا **التحليلية** قبلية ، فاذا كانت كلمة « أعزب » تعنى « الرجل الذى لم يتزوج » ، فلسنا فى حاجة الى أن نفحص أية حالة جزئية لنقنع أنفسنا بصدق القضية التى تقول « ليس هناك أعزب متزوج » · لكن السؤال عما اذا كان من الممكن أن تعرف قضية **تركيبية** على نحو قبلى هو سؤال من أهم وأصعب الأسئلة ، فقد اعتقد **العقليون** أن مبادىء العلم الأساسية يمكن أن تعرف بطريقة قبلية كمبادىء المنطق والرياضة البحتة ؛ بينما رأى هيوم (وهذا هو مؤدى رأيه) أن مبادىء المنطق والرياضة البحتة قبلية حقا ، لكن لا لشىء الا لأنها تحليلية · بيد أنه راى أن كل معرفة بأمور الواقع ــ سواء كانت من معارف الادراك الفطرى أو معرفة علمية ــ انما تتوقف على مبادىء سببية من قبيل أن لكل حادثة سببا وأن الأسباب المتشابهة لابد أن يكون لها نتائج متشابهة ، وزعم أن باستطاعته أن يبين أن هذه المبادىء تركيبية وأنها لا يمكن أن تعرف قبليا ، ولابد أن تستقى من الخبرة ·

ورأى **كانت** ما فى حجة هيوم من قوة ومن ميل نحو التشكك فكرس أهم كتبه وهو « نقد العقل الخالص» لاثبات امكان المعرفة القبلية ومداها، فرأى أن هذا النوع من المعرفة ممكن فى الرياضة (التى لم يعدها تحليلية) وفى الفيزيقا · أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا فقد وافق هيوم من حيث الأساس ، لكنه أخذ على عاتقه أيضا أن يثبت كيف أن بنى الانسان لا مناص لهم من أن يواصلوا القاء أسئلة ميتافيزيقية من المحال أن يجيبوا عنها ·

وفى القرن الحاضر يتابع **الوضعيون المناطقة** وكثير من الفلاسفة الذين تأثروا بهم ــ أقول انهم يتابعون هيوم فى انكاره المعرفة القبلية التركيبية؛ لكن أعوص مشكلة تواجههم هى فيما يتعلق بوضع الرياضة البحتة ، ذلك أن قضايا الرياضة تعد عادة تحليلية ، وقليل جدا هم الفلاسفة الذين يمكنهم فى الوقت الحاضر أن يتابعوا **ج · س · مل** فى عدها مجرد تعميمات تركيبية مستمدة من الخبرة لها ما يدعمها على نحو لا نظير له ، لكنها مع ذلك قد لا تكون صادقة فى جميع الأحوال · الا أن امكان قيام معرفة قبلية تركيبية قد كان أخيرا موضع نقاش كثير ، ومرجع هذا الى حد ما شكوك ثارت حول سلامة التفرقة بين ما هو تحليلى وبين ما هو تركيبى بحيث لا يمكننا أن نعد الموضوع قد انتهى الى الكلمة الفاصلة ، وبالرغم من أن أصحاب مذهب **علم الظواهر** لا يستخدمون اصطلاح المعرفة القبلية التركيبية ، الا أن شيئا شبيها بهذا النوع من المعرفة يلعب دورا هاما فى فلسفتهم ·

قضاء وقدر : انظر حرية الارادة ، الحتمية·

القورينائية : مدرسة تقول **بمذهب اللذة** فى الأخلاق ، أسسها **أرستبس** القورينائى صديق **سقراط** ، أو أن حفيده الذى يتسمى بنفس الاسم هو الذى اسسها ؛ ازدهرت القورينائية فى أواخر الربع الرابع والربع الأول من القرن الثالث ق·م وذلك فى الفترة التى كان فيها تيودورس ، وهيجيزياس ، وانيسيريس يتزعمون فرقا فرعية من المدرسة ؛ أما بعد ذلك فقد اندثرت المدرسة قبل مقدم **الأبيقورية** ·

كانت **الأخلاق** فى نظر القورينائية هىالفرع الوحيد المفيد من بين فروع الفلسفة ؛ وغاية الأخلاق هى الاستمتاع باللذة الجزئية بنت ساعتها، والاستمتاع فى نظرهم هو الخير الأوحد الذى ينبغى أن يشتهى لذاته · وأساس هذا الرأى هو ــ من ناحية ــ أنهم لاحظوا أن الغريزةالطبيعيةالرئيسية فى جميع الكائنات الحية هى طلب اللذة وتجنب الألم ، وهو ــ من ناحية أخرى ــ نظرية فى المعرفة

تنكر معرفة الموضوعات الخارجية وتقصر المعرفة على مجال الاحساسات ؛ فأنا أحس بالحلاوة لكنني لا أستطيع أن أعرف أن العسل حلو ؛ واللذة والألم حركتان وهما من هذه الناحية احساسان موجبان ، أما مجرد غياب الألم فليس لذة ولا ألما • والماضى والمستقبل كلاهما لا يثير الحركة المباشرة ، واذن فلا ينبغى للفيلسوف أن يشعر بأى أسى على الماضى ولا أن يكد فى سبيل المستقبل ، كلا وليس له أن يقر باطل الرأى أو الحسد أو الخرافة مادامت احساساته المباشرة هى المعرفة الوحيدة • وبناء على ذلك كان اشباع اللذة فى الحال هو الهدف الوحيد ، وجميع الأفعال والحالات والفضائل الاجتماعية والأخلاقية لا تتصف فى ذاتها بخير ولا شر ، وهى ليست خيرا الا بقدر ماتتيح لنا هذه الغاية • لكن القورينائيين قد رأوا ـ بالاضافة الى ذلك ـ أن السعادة ليست فى الخضوع للذة ولكن فى السيطرة عليها ؛ وتختلف اللذات من حيث الدرجة، وقد يعقب اللذة الحاضرة ألم أقوى منها، ومن هنا لا يجوز لنا أن نغفل ما يترتب على الفعل من نتائج • وسلاح الفيلسوف ـ اذا ما كان عليه أن يختار ـ هو الذكاء العملى الذى يمكن أن يعلم ويدرب ، وفن الحياة هو معالجة الظروف على نحو ذكى ، وهو تكيف المرء تكيفا بصيرا بهذه الظروف لكى ينال اشباعه فى الحال • من هنا لم تكن اجابة الفيلسوف القورينائى عن مشكلات عصر مضطرب هى التخلى والانفصال كما رأى **الكلبيون** ، ولكن هى أن نسلم بتقلبات الحظ وأن نحاول التحكم فيها على نحو ذكى من أجل غاية شخصية هى اللذة ؛ فرب الحصان أو السفينة ـ فيما قالوا ـ ليس هو من يتنحى عن استخدامه (أو استخدامها) ، بل هو من يعرف كيف يقوده (أو يقودها) فى الاتجاه الصحيح •

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجى والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية بان يعيد تحديد غاية الأخلاق بانها ـ وان كانت حسية ما تزال ـ حالة من حالات العقل ، هى السرور الناتج عن الحكمة•وقال تيودورس بالاكتفاء الذاتى على الطراز الكلبى ؛ اذ يمكن تحصيل الاشباع عن طريق أى فعل من الأفعال على أساس منفعته لفاعله • أما هيجيزياس ، فقد أكد أن اللذة والألم يتوقفان الى حد كبير على موقفنا من الظروف الخارجية من فقر وثروات وسلالة ٠٠ الخ ، وهى التى ليست بذاتها لذيذة أو مؤلمة ؛ لكنه أثبت على نحو بين أن التشاؤم هو على الأرجح ما قد ينتج عن الموقف الأصلى الذى نسلم فيه بأن اللذة مستحيلة التحقيق ، وأن ليس فى استطاعة الفيلسوف الا أن يخفف من وطأة الألم • أما أنيسريس ، فقد لطف من حدة الموقف المشكل على نحو آخر ، وذلك بأن أباح الى حد ما لذائذ الصداقة والوطنية ، وبهذا أثار مشكلة المشاعر الايثارية التى سبق أن انكرتها المدرسة على أساس نزعتها الى اللذة الأنانية • على أن الأهمية الرئيسية للمدرسة ترجع الى كونها قد مهدت لفلسفة **أبيقور** التى تفوقها احكاما وتوفيقا •

(ك)

كاجيتان ، توماس دى فيو:(١٤٦٨ـ١٥٣٤)، ولد فى جايتا بايطاليا ، وتوفى فى روما ؛ كان رئيسا عاما فى سلك الرهبنة الدومينيكانية ، ثم صار كاردينالا فيما بعد ؛ ولما كان هو الشارح الكلاسى « للمجموعة اللاهوتية » **لتوما الأكوينى** ، فقد مزج بين النزعتين الاسكولائية والانسانية ، وكان يتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق وذوقا فطريا قويا • وقد انتهى به نقده لمذهب سكوت الى مشكلة التمثيل ، وهو استخدام نفس الاسم للاشارة الى موضوعات مختلفة استخداما يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازى ؛ وقد فرق كاجيتان بين نوعين من التمثيل : أولهما هو

تمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذى يقوم على رابطة سببية ، وفى هذا النوع من التمثيل يحمل المدرك العقلى حملا صوريا وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذى يمثل به ، وأما بالنسبة الى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية • أما النوع الثانى من التمثيل فهو تمثيل التناسب، وفيه يحمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملا صوريا ؛ وهذا النوع وحده - فيما يرى كاجيتان - هو الذى يفى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى • ووافقه فى ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتمى للقديس توما (١٥٨٩ - ١٦٤٤) صاحب النفوذ الكبير • لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيرارى (١٤٧٤ - ١٥٢٨) الذى خلفه فى منصب الرئيس العام،ومؤلف الشرح الكلاسى على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) » ، والذى يتزعم الآن أقلية تتزايد عددا ممن يدافعون عن قيمة التمثيل الحملى فى ضوء السببية •

كارناب ، رودلف : (١٨٩١ -)،

ولد فى ألمانيا ؛ درس الفلسفة فى جامعة فيينا ، ثم فى الجامعة الألمانية ببراغ ، لكنه رحل عن أوروبا فى سنة ١٩٣٦ الى الولايات المتحدة ، وهناك صار أستاذا للفلسفة بجامعة شيكاغو وبجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس منذ عام ١٩٥٤ • وهو يعد-باعتراف الجميع-الامام الأكبر الذى ما زال على قيد الحياة للتجريبية (أو الوضعية) المنطقية ، تلك الحركة الفلسفية التى يمتد نفوذها الى أنحاء العالم والتى بدأت فى الأصل **بجماعة فيينا** • وكانت هذه الجماعة تضم فريقا من المفكرين - ممن ينزعون فى تفكيرهم منزعا علميا - يجتمعون ليديروا فيما بينهم مناقشات حرة ، وكان هذا الفريق من المفكرين يجمع بين مناصرتهم للوضعية المعادية للميتافيزيقا التى كان ينادى بها عالم الطبيعة الفيلسوف النمسوى **ماخ**،وتنمية التحليل المنطقى كما مارسه **رسل** **وفتجنشتين** فى مرحلته الفلسفية المبكرة • وكان كارناب عضوا فى هذه الجماعة لبضعة سنوات ، ثم عمل فى آخر الأمر محررا لمجلة « المعرفة » التى كانت الأداة شبه الرسمية الناطقة بلسان التجريبية المنطقية الى أن سقطت صريعة الحرب العالمية الثانية ؛ على أنه ما زال يعمل محررا « بالموسوعة الدولية للعلم الموحد » ، وهى سلسلة لم تكتمل من البحوث الفردية ، وقد قصد بها الراحل أوتو نويرات أن تعرض الوحدة المنهجية الجوهرية التى تضم العلوم الرئيسية ، وأن تشرح أسسها من وجهة نظر التجريبية المنطقية •

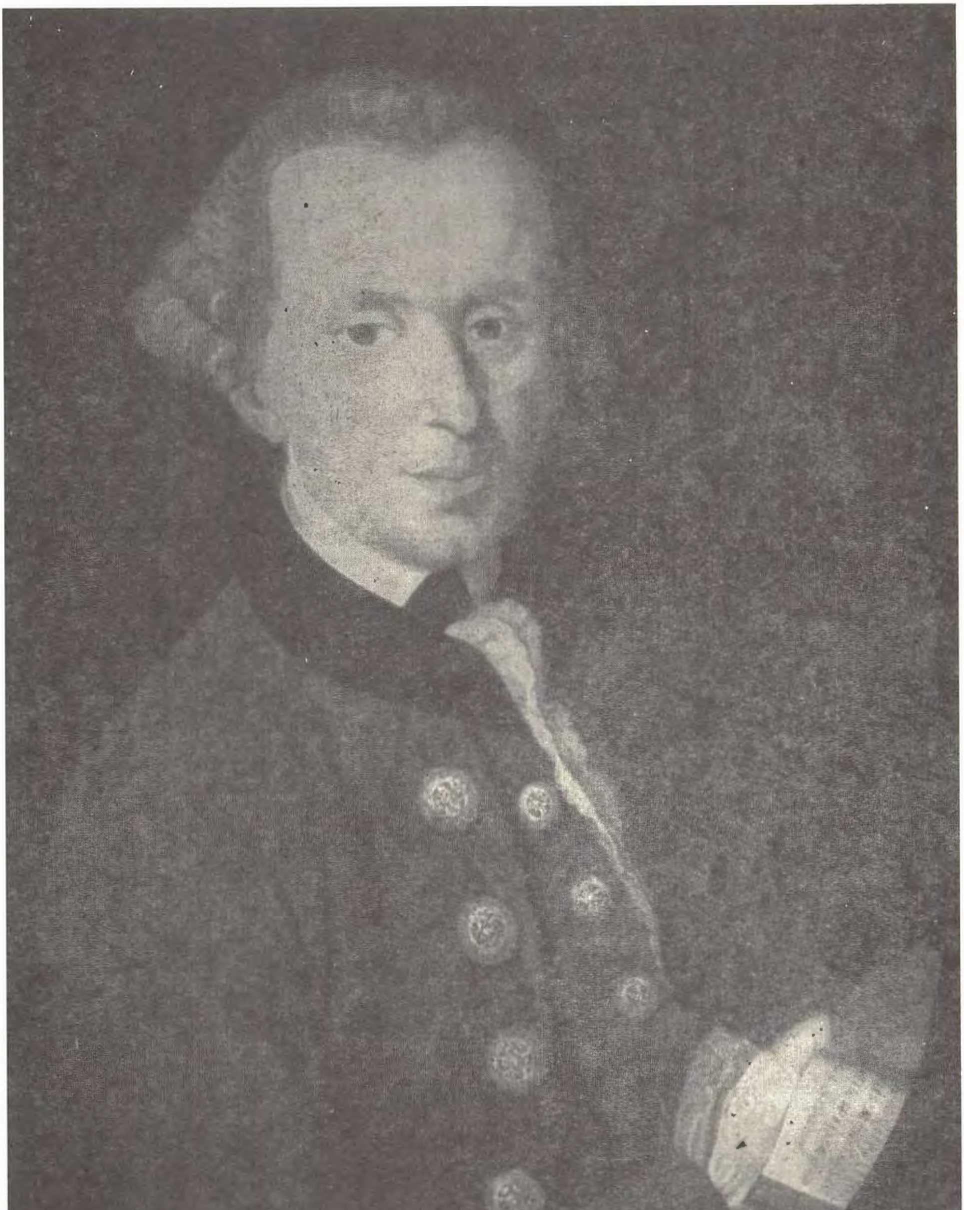
وقد كان كارناب كاتبا غزير الانتاج فى نظرية المعرفة ، والمنطق الرياضى ، وفلسفة العلم ، وأسس الاحتمال والاستقراء ؛ وكتاباته مستودع ضخم ملىء بالتحليلات الفنية البارعة والتجديدات ، وهى تكشف عن موهبة غير عادية فى القدرة على البناء الهندسى ، وهى نماذج تحتذى فى الدقة والوضوح الصورى ، كما يتجلى فيها استعداد كارناب لأن يراجع أفكاره المرة تلو المرة • فلئن كان طابع تفكيره الأساسى - ذلك الطابع العلمى المعادى للميتافيزيقا - لم يتغير على مر السنين ، فان آراءه فى تفاصيلها بصدد كثير من المسائل قد تعرضت لتعديلات هامة •

ومن الاهتمامات التى وقف كارناب عندها طويلا اهتمامه بوضع معيار محكم للكلام الذى له معنى من الوجهة المعرفية ؛ فقد بدأ باعتناقه وتطويره لصورة صارمة لما يسمى عادة « نظرية قابلية التحقيق فى المعنى » • وكان مؤدى رأيه أن قوام معنى العبارة من العبارات هو المعطيات الحسية أو الاستبطانية التى تثبت صدق العبارة مباشرة وعلى نحو قاطع؛لكن على الرغم من أنه من الممكن أن تثبت على الفور أن الأقوال الميتافيزيقية التى يتجاوز مضمونها المزعوم نطاق الخبرة الممكنة - بناء على هذا المعيار - فارغة من المعنى (وليست حتى كاذبة) ، الا أن كارناب سرعان ما تبين أن

هذا المعيار يقضي ببطلان معظم العبارات العلمية ان لم يكن جميعها باعتبارها غير ذات معنى ؛ فقد انتهى أيضا ـ لأسباب فنية شتى ـ الى أن يعد المهمة التى أخذها على عاتقه (فى كتابه الأول الضخم « البناء المنطقى للعالم » ١٩٢٨) ، وهى أن يبين على نحو مستفيض كيف أن كل عبارة تقريرية ذات دلالة يمكن أن تترجم الى عبارات عن المعطيات الحسية ـ أقول انه انتهى الى أن يعد هذه المهمة غير مجدية ، ثم انتهى آخر الأمر الى أن يشك فى امكان القيام بمثل هذه الترجمات حتى ولو كانت فى لغة الحياة اليومية والفيزيقا التجريبية ؛ وأخذ منذ ذلك الحين يسعى الى تطوير صورة متساهلة من معيار قابلية التحقيق الخاص بالدلالة المعرفية، صورة يمكن أن تكون هاديا لنا فى تاليف نسقات رمزية يتطلبها العلم النظرى ، ولكنها يمكن أن تعيننا أيضا على أن نفرق بين الوهم الميتافيزيقى والفروض العلميـــة الأصــليــة • ومؤدى معيار كارناب كمـــا يقترحه فى صــورته المتداولــة ، وهو أن العبارة تكون ذات معنى فى حالة واحدة فقط وهى اذا كان من الممكن أن تمحص هى ذاتها أو أن تمحص بعض نتائجها المنطقية عن طريق الملاحظة الحسية •

على أن أفـكار كارناب فيما يتعلق بمجال الفلسفة قد تعرضت لتساهل مماثل ؛ فهو فى كتابه الهام « البناء المنطقى للغة » (١٩٣٤) الذى صاغ فيه بعض آرائه التى يتميز بها فى المنطق وفى الرياضــة وفلسفة العــلم على نحـــو غنى بالتفاصيل ، قد عرف عـــلم البناء بأنه دراسة الكيفية التى يتم بها ربط العلامات فى لغة من اللغات بعضها ببعض بفضل خصائصها البنائية المحضة • وذهب الى أن قوانين المنطق والرياضة لا تدلى بخبر عن أى موضوع ، فهى ليست سوى بناءات منطقية تستمد ضرورتها القبلية بأكملها ـ فى نطاق اللغة التى ترد فيها ـ من القواعد البنائية التى استقرت بحكم العرف والتى تضبط استخدام هذه اللغة ؛ وقد أعلن بالاضــافة الى ذلك أن مصــدر الخلافات الفلسفية عادة هو الخلط بين العبارات « شبه الشيئية » (كزعمنا أن الزمان يمتد الى ما لانهاية فى الاتجاهين ، هذا الزعم الذى عده مرادفا لعبارة بنائية تقال عن العلامات اللغوية ، وهى أن أى رمز دال على عدد حقيقى موجب أو عدد حقيقى سالب يمكن أن يستخدم بوصفه احداثيا زمانيا) ، قول ان مصدر الخلافات الفلسفية هو الخلط بين العبارات شـــبه الشيئية والعبارات (الشيئية) الحقيقية التى تقال عن موضوع يقع خارج نطاق اللغة ؛ ومن هنا استنتج أننا ينبغى أن نعد الفلسفة دراسة للبناء المنطقى للغة العلم• وكان من جراء هــذه التوصية فيما يبدو أن عد كارناب أى بحث للعلاقات القائمة بين العلامات اللغـــوية وما جاءت تلك العلامات لتمثله ، بحثا غير مشروع ؛ وأن حكم بالبطلان بصفة خاصة على كل تحليل لما عســاه أن يكون مقصودا بالحقيقة المطابقة للواقع • الا أنه من الممكن ـ كما اتضح ذلك بفضل دراسات الفرد تارسكى ـ أن نطور نظرية دقيقة فى الدلالة اللغـــوية تعنى بعلاقات العلامة اللغوية بما تعنيه ، والواقع أن كارناب قد أسهم أخيرا باضافات هامة فى هذا الفرع من التحليل المنطقى • وهو على أية حال قد وسع فى الوقت الحاضر من تصوره لمجال الفلسفة ، وأصبح يعده ـ اذا استخدمنا تعبير **تشارلس موريس** ـ مطابقا للتحليل السيميوطيقى (أى تحليل اللغة من حيث هى رموز) لبناء الكلام المعرفى •

وقد كان اهتمام كارناب منصبا بصفة خاصة طيلة العقد الســـابق على التطوير الفنى لمنطق الاستدلال الاستقرائى ؛ ففى رأيه أن عبارات من قبيل « من المحتمل الى درجة عالية بناء على ما تحت أيدينا من شواهد أن سميث مذنب فيما اتهم به»، لا يمكن أن نشرحها بناء على نسب التردد التى يمكن التحقق منها تجريبيا فى فئة من الأحداث التى بعد تتكرر ، كما هو الحال فى عبارة مثل « نسبة احتمال الحصول على وجه العملة بقطعة نقد تلقى لعدد كاف من المرات تبلغ النصف » (وهى عبارة تقرر فى حقيقة الأمر أنه فى سلسلة طويلة من



كانت، عمانوئيل (١٧٢٤ - ١٨٠٤).

الرميات التى تلقى فيها قطعة من النقد ، تسقط القطعة على ظهرها فى ما يقرب من نصف عدد الرميات) • ففى عبارات من النوع الأول ، يعتقد كارناب أن كلمة « محتمل » تشير الى علاقة منطقية بين الشواهد والفرض الذى أقمناه على أساسها • ولما كان هذا المعنى المنطقى للاحتمال هو ــ فيما يعتقد كارناب ــ المعنى الذى نقصده فى تقديرنا لقوة الشواهد التى تنهض على صدق نتيجة ما فى البحوث الاستقرائية ، فقد حاول أن يضع جهازا رمزيا واضحا لتمثيل هذه العلاقات المنطقية ، وابتكر أيضا أنواعا مختلفة من المقاييس العددية لقياس درجات الاحتمال المنطقى.لكن على الرغم من أن كارناب قد اقام بالفعل بناء مهيبا من الأفكار والنظريات فى هذا الموضوع ، الا أن البناء لم يكتمل بعد ، ولم تزل قيمته النهائية بالنسبة للبحث العلمى مسألة لم يقطع فيها برأى •

كاسيرر ، ارنست : (١٨٧٤ ــ ١٩٤٥) ، أقام شهرته الأصلية باعتباره مؤرخا للفلسفة ، وفلسفة القرن السابع عشر بصفة خاصة، وباعتباره فيلسوفا من فلاسفة العلم ؛ لكن فلسفته الأصيلة قد حظيت فى سنواته الأخيرة التى قضاها فى الولايات المتحدة بتقدير كبير هناك ، وبمقدورنا أن نتعقب تأثيره فى كتابات الفلاسفة الأمريكيين مثل س • ك • لانجر ، و س • و • هيندل • ولقد كان كاسيرر نتاجا لمدرسة ماربورج الشهيرة التى تناصر الكانتية الجديدة ، وقضى معظم حياته التدريسية ببرلين وهامبورج ، ولكنه ــ بتولى النازيين للسلطة ــ رحل الى انجلترا فى بادىء الأمر ثم الى السويد ، وانتهى به الأمر أخيرا الى الولايات المتحدة • على أنه لم يتخل مطلقا عن الفلسفة الكانتية التى تعلمها فى ماربورج ، وان كان قد طورها ؛ فقد قال **كانت** بأن الخبرة الانسانية مشروطة بالمقولات ، وهى صور الفكر التى تندرج تحتها جميع الظواهر ، أما كاسيرر فقد ذهب فى كتابه « فلسفة الصور الرمزية » الى أن هناك ، بالاضافة الى المقولات الكانتية التى تشكل التفكير العلمى ، صورا للتفكير الأسطورى والتفكير التاريخى ولتفكير الحياة اليومية العملية يمكن أن نكشف عنها بأن ندرس صور التعبير فى اللغة ؛ وكل من هذه الأنواع من التفكير سليم فى ميدانه الخاص ، فالتفكير الأسطورى ليس مجرد علم بدائى على الرغم من أن التفكير العلمى هو تطور متأخر للتفكير الأسطورى • على أن فكر كاسيرر عسير ، وقد عبر عنه على نحو مستفيض غاية الاستفاضة ، ومؤلفاته تتضمن مناقشات رفيعة لمؤلفات سابقيه اللغوية والأنثروبولوجية والفلسفية •

كانت ، عمانوئيل : (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) ، ولد بكونجسبرج وكان أبوه سروجيا ، تلقى تعليمه باحدى المدارس الثانوية بالمدينة ، ثم بجامعتها التى قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرا أولا ثم أستاذا بعد ذلك لعدة أعوام ، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضة والطبيعة الى جانب الفلسفة ، وظل طيلة حياته مهتما بهذين الموضوعين • وما يعرف بنظرية «كانت ــ لابلاس» عن أصل المنظومة الشمسية يقوم فى جزء منه على مقاله عن الكون من مقالاته الأولى • وكانت حياته من الظاهر حياة العالم الأعزب الهادئة الخالية من الأحداث ، والمكرسة لعمله وأصدقائه القلائل ؛ ولم يكن يميل ميلا خاصا الى الموسيقى أو الفنون الجميلة ، ولكنه كان يحيط احاطة جيدة بالأدب القديم والحديث • وكان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية شديدا ، وقد تعاطف مع الثورتين الأمريكية والفرنسية على السواء ؛ ويعد كانت اليوم من أعظم الفلاسفة جميعا •

أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوربية : أحدهما النزعة **العقلية** التى وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التى صاغها بها **ليبنتز** وفولف ؛ والتيار الآخر هو النزعة **التجريبية** التى شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات **هيوم** فى ترجمتها الألمانية • وتبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به بكتاب « نقد العقل

الخالص » (١٧٨١) واشهر تسمية لها هي « الفلسفة النقدية » ؛ وهي تأليف ـ وليست مجرد جمع ـ من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، فكلتاهما قد قدمت ـ في نظره ـ تفسيرا مشوها ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها.

وربما كانت أفضل طريقة نتناول بها لب مذهب كانت الفلسفي ـ وان لم تكن هي الطريقة الوحيدة ـ هي أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ؛ ففي رأيه أن كل حكم (١) اما أن يكون تحليليا أو تركيبيا (٢) واما أن يكون « قبليا » أو « بعديا » . والحكم يكون تحليليا اذا نتج عن سلبه استحالة منطقية مثل « الوالد ذكر » و « الشيء الأخضر ملون » ، فهذه أحكام تحليلية ، لأننا اذا قلنا : « الوالد ليس ذكرا » و « الشيء الأخضر ليس ملونا » كان كل حكم من هذين الحكمين محالا من الوجهة المنطقية . وتتضح حقيقة كل حكم من الأحكام التحليلية من مجرد تحليل الحدود التي يتألف منها ، والحكم الذي « لا يكون » تحليليا يكون تركيبيا ؛ والأحكام التركيبية هي جميع الأحكام التي تطلق على وقائع التجربة ، وخاصة تلك التي تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة مثل « النحاس موصل للكهرباء » ؛ وهذه الأحكام ـ سواء كانت صادقة أم كاذبة ـ يمكن بغير شك انكارها دون الوقوع في تناقض . ويكون الحكم « قبليا » اذا كان « مستقلا عن كل خبرة ، بل مستقلا عن انطباعات الحواس جميعا » ؛ وهكذا تكون عبارة « للانسان روح خالدة » التي لا يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق الخبرة ، حكما « قبليا » ، هذا ان كانت ذات معنى . وجميع الأحكام التحليلية « قبلية » ، ويمكن اظهار صدقها بل وضروزتها المنطقية دون الالتجاء الى التجربة أو الملاحظة ، وذلك بمجرد تحليل حدودها .

فاذا جمعنا هذين التصنيفين ولاحظنا أن كل الأحكام التحليلية لابد أن تكون « قبلية » أيضا ، رأينا أن هناك فئات ثلاث من الأحكام تمنع كل منها الأخريين ولكنها معا تكون جامعة ، وهذه الفئات هي : (١) التحليلية (والقبلية) (٢) التركيبية البعدية (٣) التركيبية القبلية . وجدير بالذكر هنا أن ليبنتز يعتبر الأحكام جميعا تحليلية ، أي أنه حتى الأحكام التجريبية في نظره يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية من الوجهة المنطقية . ويذهب هيوم واتباعه المحدثون الى أن الأحكام جميعا اما أن تكون تحليلية (وبالتالي قبلية) أو تركيبية بعدية ، ولا وجود لأحكام تركيبية قبلية .

أما كانت فيعتقد غير ذلك ، اذ يعثر على أحكام تركيبية قبلية (١) في الرياضة والعلم في عصره (٢) في الاخلاق . ومن أمثلة ذلك هذا الحكم : « لكل حادثة سبب » ، اذ يمكن انكاره دون الوقوع في استحالة منطقية ، ومع ذلك فان في عموميته الكاملة شيء لا يمكن تأييده أو تكذيبه بالخبرة الحسية (فاذا لم نعرف سببا لحادثة ما فاننا نستطيع دائما أن نمضي في البحث عنه، لكننا لو اعتقدنا من ناحية أخرى أن لكل الحوادث المعروفة أسبابا فقد تكون هناك حوادث أخرى بغير أسباب. والحق أن الشكل السائد لميكانيكا الكم في يومنا هذا قد وفق في رفض مبدأ السببية) .

وجود الأحكام التركيبية القبلية يفرض اذن واجبين فلسفيين : الأول هو عرض هذه الأحكام عرضا واضحا وتاما ان أمكن ذلك ؛ والثاني هو البرهنة لا على أن هذه الأحكام تصدر في سياق أي بحث نظري وكذلك حيثما ألقيت واجبات أخلاقية على عاتق شخص ما فحسب ، بل البرهنة كذلك على أن للانسان مبرراته حين يصدر تلك الأحكام . ويصوغ كانت هذه المشكلة بأن يسأل : « كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ » وهذا هو السؤال الرئيسي في الفلسفة النقدية ، وقد تطلبت الاجابة عنه نقدا لكل المعرفة النظرية والأخلاقية ، كما تطلبت

تمحيصا لدعوى الميتافيزيقا بأنها تعطى معرفة عما هو مفارق للطبيعة ، أى أنها تعطى معرفة عما يجاوز تطاق كل خبرة ممكنة ٠

١ ــ نقد العقل الخالص :

مهمة هذا النقد الأول هى (ا) عرض ما يدخل من الأحكام التركيبية القبلية فى الرياضة البحتة والعلم الطبيعى ، وبيان « كيف تكون تلك الأحكام ممكنة » ، و (ب) تمحيص دعاوى **الميتافيزيقا** ٠ ومن المهم اذا أردنا أن نميز فى فلسفة كانت بين ما هو أدخل فى باب التاريخ الخالص وبين ما يمت الى القضايا المعاصرة ، أن نلاحظ أن كانت كان مقتنعا بأن الرياضة فى عصره وفيزيقا نيوتن والمنطق الأرسطى ٠ كلها كاملة الى الحد الذى يجعل تحليلها بمناهج الفلسفة النقدية يعطى كل تلك القضايا الأساسية التركيبية القبلية التى يمكن أن نستنبط منها ف يسر ــ قل أو كثر ــ أى قضايا أخرى بطرائق التدليل المألوفة ٠ والخبراء منقسمون حول هذه المسألة ألا وهى الى حد يرغمنا تطور الهندسة اللااقليدية والنسبية ونظرية الكم والمنطق الرياضى الجديد ــ على الاعتراف بأن كانت ما كان لينجح فى وضع تخطيط كامل للمعرفة القبلية ٠

ومن الافتراضات الأساسية فى الفلسفة الكانتية أن الادراك الحسى والتفكير أمران مختلفان؛ اذ ينسبهما كانت ــ تمشيا مع علم النفس فى عصره ــ الى ملكتين متميزتين من ملكات العقل ، الأولى هى الحس والأخرى هى الفهم ٠ فاذا طرحنا الأحكام التحليلية جانبا ــ وهى تلك الأحكام التى لا تفعل أكثر من توضيح معنى حدودها ــ فان كل حكم يتألف أو يبدو أنه يتألف من تطبيق أحد المدركات العقلية على شىء جزئى بعينه ؛ أما ادراك الجزئيات فيعزى الى ملكة الحس ، بينما يعزى الى الفهم ادراك المدركات العقلية والقواعد التى يتم وفقا لها تطبيق تلك المدركات (على الجزئيات) ٠ ومن الضرورى لكى ندرك وظيفة الحكم التركيبى القبلى ومشروعيته أن نفحص مقوماته ، فنفحص نمط المدرك العقلى ونمط الشىء الجزئى اللذين يجعلانه على ما هو عليه ٠

ولنبدأ بالمدركات العقلية فنقول انها أنماط ثلاثة : الأول المدركات البعدية،وهى التى نجردها من الادراك الحسى ويمكن أن نطبقها عليه (فكلمة « أخضر » مجردة عن معطيات الادراك الحسى ، وهى أيضا تطبق على تلك المعطيات حين نحكم على شىء ما بأنه أخضر) ؛ والثانى هو المدركات العقلية القبلية ، التى وان لم تجرد من الادراك الحسى الا أنها تطبق عليه ؛ والثالث هو « الصور » وهذه الأخيرة لا هى مجردة من الادراك الحسى ولا هى مما يطبق عليه ٠ وبينما لا يتضمن تفسير كانت للمدركات العقلية البعدية شيئا غير مألوف للنزعة التجريبية التقليدية ، فان تفسيره للمدركات العقلية القبلية و « الصور » من ابتكاره وحده ، كما أنه من السمات المميزة للفلسفة النقدية ٠ وسنرى حين يتقدم بنا البحث كيف أن هذا التفسير أساسى (ا) لفهم طبيعة تلك القضايا التركيبية القبلية التى تتضمنها الرياضة والعلم الطبيعى والميتافيزيقا والأخلاق والحكم الجمالى والتفسير الغائى ، (ب) ولفهم دعواها بأنها صادقة ، و (ج) لتقرير ما اذا كان لهذه الدعوى ما يبررها فى كل حالة من تلك الحالات الثلاث ، والى أى حد يكون ذلك ٠

(١) فلسفة كانت فى الرياضة : يحاول كانت أول ما يحاول فى مناقشته للرياضة فى عصره ــ من حساب وتحليل كلاسى وهندسة اقليدية ــ أن يبين أن القضايا التى تحتوى على بديهياتها ومبرهناتها هى قضايا تركيبية قبلية ؛ وهو لا يعنى بالعبارات التحليلية القائلة بأن بديهيات النظرية الرياضية تلزم عنها مبرهناتها منطقيا ٠ ومن المتفق عليه عامة ــ منذ الكشف عن الهندسات اللااقليدية واستخدامها الناجح فى الفيزيقا ــ أنه من الممكن انكار مسلمات الهندسة

الاقليدية دون الوقوع فى أية استحالة منطقية ، وأن تلك المسلمات مستقلة عن الادراك الحسى ؛ وهـذا يماثل ما عناه كانت بقوله انها تركيبية وقبلية ، فكثير من الخبراء ينازعون فى الطابع التركيبى القبلى للقضايا الحسابية (انظر القسم الرابع) ، وان تكن بعض القضايا الحسابية الخاصة « بمجموع الأعداد الصحيحة كلها » قد أنكرت دون الوقوع فى التناقض ، كما أنها مستقلة عن الحس من حيث انها لا تصف ادراكات حسية أيا كان نوعها • ويعتقد كانت أنه حتى الأحكام مثل « ٧ + ٥ = ١٢ » أحكام تركيبية ، لأن فكرة « ١٢ » ليست « محتواة » فى فكرة اضافة ٧ الى ٥ •

والآن وقد افترض كانت أن بديهيات كل نسق من أنساق الرياضة البحتة ومبرهناته أحكام تركيبية قبلية ، فان عليه أن يسأل : « كيف تكون مثل هذه الأحكام ممكنة ؟ هل هناك مثلا موضوعات جزئية أخرى غير الادراكات الحسية ، وهذه الموضوعات هى التى تمثلها المدركات العقلية فى الحساب والهندسة ؟ » واجابة كانت عن هـذا السؤال هى أنه توجد حقا مثل هذه الموضوعات •

ويرى كانت أن الزمان والمكان ــ اذا قابلنا بينهما وبين الادراكات الحسية القائمة فيهما ــ فهما (١) فكرتان قبليتان (٢) وجزئيتان أكثر من أن تكونا كليتين • وفى أحد استدلالاته التى يهدف منها الى اثبات صفة القبلية للمكان والزمان يلجأ الى امكان تغيير كل سمات الشىء المدرك فى الخيال؛ ما عدا وجوده فى المكان والزمان (والحق أن اللون أو الشكل أو ما شابه ذلك للموضوع المدرك ، تختلف كل الاختلاف عن وضعه المكانى والزمانى). ومن استدلالاته التى يبين بها أن الزمان والمكان فكرتان جزئيتان وليستا كليتين ، استدلال يتألف من تأكيده بأن «التقسيم» عملية تختلف اختلافا تاما فى كلتا الحالتين ، فالمكان يقسم الى أماكن فرعية والزمان الى فترات زمانية ؛ أما تقسيم أى مفهوم كلى فانه يتم من ناحية أخرى الى أنواع مختلفة (فالحيوان مثلا يقسم الى « فقريات » و « لافقريات ») •

فان كان كل من المكان والزمان جزئيا قبليا ، فان كانت يستطيع أن يفسر مشروعية أحكام الحساب والهندسة التركيبية القبلية ؛ فأحكام الحساب تصف تركيب الزمان بما ينطوى عليه من تكرار لوحداته ، أما أحكام الهندسة فانها تصف تركيب المكان بنماذجه الممتدة • وهكذا نتبين أن أحكام الرياضة التركيبية القبلية « ممكنة » بفضل هذه الحقيقة ، وهى أننا حين نضع هذه الأحكام نطبق مدركات عقلية قبلية (وهى مدركات ان لم تكن مستقاه من الادراك الحسى فانها تطبق عليه) نطبقها على جزئيات قبلية هى الزمان والمكان • ويعتقد كانت أننا ندرك تركيب الزمان والمكان عن طريق ادراك تركيبات وان تكن مماثلة لرسومات ترسم على السبورة ، الا أنها لا تتألف من ظهور علاقات بالطباشير أو أى أداة طبيعية أخرى •

ويصف كانت تفسير مشروعية الأحكام التركيبية القبلية ــ كالحكم الذى وصفناه آنفا ــ بأنه تفسير « ترنسندنتالى » (أصلانى)(١) ؛وهو لهذا السبب لا يسمى فلسفته « نقدية » فحسب ، بل يسميها « ترنسندنتالية » (أصلانية) أيضا ؛ اذ « أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا للأشياء من حيث انها ممكنة قبليا » •

(ب) فلسفة العلم عند كانت : ويمضى كانت ــ بتحليله للعلم ولمعرفة الادراك النظرى بالواقع ــ الى بيان أننا نستخدم فى هذه المجالات أيضا ــ كما هى الحال فى الرياضة

---

(١) كثرت الترجمات العربية لهذه الكلمة ، فاستعملت لها : « المتعالية » و « الجوانية » و « الشارطة » و « التحليلية » ؛ وها نحن أولاء نتقدم باقتراح ان تترجم بكلمة « الأصلانية » أى التعمق الى الأصول •

(المراجع)

البحتة — أحكاما تركيبية قبلية ، من واجب الفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية أن تكشف عنها وأن تمحصها لتنظر في مشروعيتها ، وهنا أيضا تراه يستحثنا على أن نتعرف على ما لدينا من قضايا تركيبية قبلية ، وعلى أن نثبت حقنا فيما نملك منها .

اننا جميعا نصدر أحكاما مؤداها أن هذه الحادثة الجزئية أو تلك « سببت » وقوع شيء آخر غيرها ؛ وفضلا عن ذلك فقد كان الاجماع معقودا على قبول مبدأ السببية العام ، وهو المبدأ القائل بأن لكل حادثة سببا ، وذلك قبل ظهور ميكانيكا الكم . والحكم الذى يعبر عن هذا المبدأ هو حكم تركيبى قبلى فى نظر كانت ، وفضلا عن ذلك فان ادراكنا العقلى بأن « س تسبب ص » — وهو ادراك متضمن فى المبدأ العام ونطبقه حيثما نصدر حكما عليا بعينه — هو ادراك قبلى ، ومن المؤكد أنه لم يتم تجريده من أى ارتباط ضرورى أدركناه بالحواس ما دام كل ما ندركه بالحواس هو تعاقب الوقائع . وكان هيوم قد أثبت من قبل أننا لا نجرد علاقة الضرورة العلية « من » الادراك الحسى ، وكانت يعتنق آراء هيوم فى هذا المجال من حيث جوهرها ، ومع ذلك فاننا نطبق هذا المدرك العقلى على الادراك الحسى . والاسم الذى يطلقه كانت على المدركات العقلية التى لا تميز الزمان والمكان — على نحو ما تميزهما مدركات الرياضة ، لكنها ممكنة الانطباق على الادراك الحسى — الاسم الذى يطلقه على تلك المدركات العقلية هو « المقولات » ؛ وكونها من مقومات الأحكام التركيبية القبلية يجعل من الضرورى ترتيبها ترتيبا منظما .

وهناك مفاتيح بعينها يعتقد كانت أنه بمعونتها يمكن أن يتم هذا الترتيت ؛ فلدينا أولا الاختلاف القائم بين الأحكام الذاتية المستندة الى الادراك الحسى ، والأحكام الموضوعية التجريبية ؛ قارن مثلا بين هذين الحكمين : «الشيء الذى يبدولى الآن لونه أخضر » و « هذا شيء أخضر » ؛ فالحكم الأول لا يدعى أنه عن أى شيء معروض أمام الجميع ، أعنى أى شيء مستقل عن ادراكى الحسى ، أى شيء يدركه الآخرون بحواسهم كما أدركه أنا بحواسى، أى شيء يظل باقيا حتى بعد أن أختفى أنا عن الوجود ؛ أما الحكم الثانى فيدعى أنه موضوعى ، وأنه يقال عن جوهر يوجد مستقلا عن ادراكى الحسى ؛ ومع ذلك فان كلا من الحكم الذاتى الحسى والموضوعى التجريبى يحتوى على نفس المضمون الادراكى الحسى . ومن ثم يقول كانت اننا حين نضع الحكم الذاتى المستند الى الادراك الحسى فاننا لا نستخدم مدرك الجوهر أو بالأحرى « مقولة » الجوهر ، على حين أننا نستخدم هذه المقولة فى اصدار الحكم الموضوعى التجريبى ، وهذا يؤدى بنا الى نتيجة هى أننا لو عقدنا المقارنة بين الأحكام الموضوعية التجريبية والأحكام الذاتية الحسية التى يحتوى كل منها على نفس المضمون الادراكى الحسى، واذا طرحنا هذه الأخيرة من الأولى — اذا صح هذا التعبير — فانه يتبقى لدينا مقولة واحدة أو أكثر من مقولة .

وثمة مفتاح ثان لا يتعلق باستكشاف المقولات فحسب ، بل يتعلق كذلك بالمعيار الذى يجعلنا نوقن بأننا قد استكشفناها جميعا ، هذا المفتاح هو الاختلاف بين مادة الأحكام الموضوعية التجريبية وصورتها . فالتعبير عن مادة مثل هذا الحكم يتم دائما بوساطة مدركاته البعدية ، أما الصورة فمن الممكن التعبير عنها بأن للحكم تركيبا بعينه ؛ فمثلا الحكم : « اذا أشرقت الشمس ، فان حرارة الصخر ترتفع » حكم مصوغ فى صورة « اذا . . ف . . » وتركيبه تركيب الحكم الشرطى ؛ وهذا يعبر — وفقا لكانت — عن هذه الحقيقة وهى أننا فى صياغتنا للحكم نلجأ الى استخدام مقولة : « س تسبب ص » . وحين يدخل كانت فى اعتباره الاختلاف بين الأحكام الذاتية الحسية والأحكام الموضوعية التجريبية التى لها المضمون الادراكى نفسه من ناحية ، والاختلاف بين مادة

الأحكام الموضوعية التجريبية وبين صورتها من ناحية أخرى ، يعتقد أنه فى مقدورنا أن نرى أن صورة الاحكام الموضوعية التجريبية أو تركيبها يمثل « المقولات » ٠

فاذا أثبتنا فى القائمة اذن ، كل شكل من أشكال الحكم — أى جميع صنوف التركيب المنطقى التى يمكن أن توجد فى الأحكام — دون أن نترك شكلا واحدا منها ، استطعنا أن نصل حينذاك الى قائمة كاملة للمقولات ٠ وان كانت ليعتقد أن المنطق التقليدى (الذى عدله بنفسه تعديلا طفيفا) يحتوى على قائمة بكل الأشكال المنطقية الممكنة للحكم ، ومن ثم فانها تشمل ضمنا كل المقولات ٠ ويتفق معظم الخبراء على أن كانت بالغ فى تقدير اكتمال المنطق التقليدى من هذه الناحية ؛ ولن نحاول هنا أكثر من ايراد المقولات كما رتبها كانت وهى : (١) مقولات الكم — وهى الوحدة والكثرة وجملة الكل (٢) مقولات الكيف — وهى الوجود والسلب وحد التناهى (٣) مقولات الاضافة — وهى الجوهر فى مقابل العرض ، والسببية فى مقابل التلازم ؛ والمشاركة أو التفاعل (٤) مقولات الجهة — وهى الامكان فى مقابل الاستحالة ، والوجود فى مقابل العدم ، والضرورة فى مقابل العرضية ٠ وليس يجدينا أن نمضى أبعد من ذلك فى الحديث عن اشتقاق تلك المقولات ؛ فالمبدأ هو نفسه ذلك الذى صورناه فى حالة « السببية » ، اذ يفصل المضمون الادراكى الحسى المشترك بين حكم موضوعى تجريبى والحكم الحسى (الذاتى) المقابل له ٠٠ يفصل أولا عن التركيب المنطقى المختلف أو الصور المنطقية المختلفة لهذين الحكمين ، وتكون الصور المنطقية للحكم الموضوعى التجريبى — بطريقة أكثر أو أقل جلاء — هى نفسها مقولة من تلك المقولات ٠

وتتألف الأحكام التركيبية القبلية من تطبيق المقولات على المعطيات المقدمة للحواس فى المكان والزمان ، أى من تطبيقها على الكثرة الادراكية فى مجال الادراك الحسى ؛ ولما كانت المقولات «لم» تجرد عن تلك الكثرة المعطاة على هذا النحو ، فان تطبيق المقولات على الكثرة ليس مجرد اعلان منا عما يوجد فى الادراك الحسى ، (كيف يمكن أن نعلن مثلا أننا قد وجدنا الضرورة السببية فى الادراك الحسى، بينما كل ما أدركناه هو انتظام التعاقب بين الحوادث ؟) ٠ ان نظر كانت الثاقب الحقيقى — أو المزعوم — فى طبيعة تطبيق المقولات على الكثرة التى يتبدى عليها الادراك الحسى يعد نقطة رئيسية فى فلسفته النقدية ؛ وهو نفسه قد قارنها بفكرة كوبرنيكوس الثورية ، اذ جعل كوبرنيكوس « الملاحظ يدور (حول الشمس) ، بينما ترك النجوم ثابتة » ٠ وتطبيق المقولات على ما فى الادراك الحسى من تعدد ، بل ان مجرد قابلية هذه المقولات للتطبيق ، هو ما يحيل التعدد الذاتى للظواهر التى كانت لتكون مفككة فى الزمان والمكان ، يحيلها الى حقيقة موضوعية (أو هى حقيقة تشترك فى ادراكها الذوات وتتبادل ذلك الادراك) نميز فيها الأشياء الطبيعية باعتبارها مصدرا للادراك الحسى المترابط ارتباطا منظما ، وباعتبارها جواهر قادرة على الدخول فى علاقات سببية ، وعلى التفاعل مع الجواهر الأخرى ٠

وهكذا فلأن يكون الشيء شيئا — فى مقابل الانطباع الذاتى البحت — معناه فى نظر كانت أن يكون حاملا للمقولات ؛ فالمقولات لا تجرد من الادراك الحسى ذى الأجزاء الكثيرة ، وانما تفرضها الذات عليه — اذا صح هذا التعبير ٠ وترجع حقيقة الأشياء التى تشترك فى ادراكها الذوات المختلفة الى الذات المفكرة ، بحيث يكون التفكير هو الربط بوساطة المقولات بين ما هو متعدد ٠ وان كانت ليستخدم هو نفسه مثل هذه العبارات فى محاولته تقديم لمحة مبدئية عن وظيفة المقولات ، وعلينا أن نقنع أنفسنا هاهنا بهذه اللمحة دون أن نتعقبه فى التفصيلات الواسعة لتفسيره الكامل ٠

لكن ثمة نقطة واحدة ينبغى أن نتعرض لها

على كل حال ، ذلك أن كانت يفرق تفرقة حادة بين الذات « الخالصة » التى تفرض المقولات ، وبين الذات التجريبية ؛ فكل وعى تجريبى بالذات انما يقوم هو نفسه على افتراض سابق بتطبيق المقولات؛ واذن فالذات التجريبية التى تدرك حالاتها الخاصة وتكون بذلك على وعى بنفسها ليست هى الذات نفسها التى « تفرض » المقولات ، وليس ثمة وعى ذاتى بالذات الخالصة ·

فاذا فهمنا أن المقولات من حيث تطبيقها على التعدد الادراكى الحسى هى التى تؤلف الأشياء ، كنا بذلك فى طريقنا الى فهم تلك الأحكام التركيبية القبلية التى ليست أحكاما رياضية · ويتصور كانت تلك الأحكام باعتبارها المبادىء التى يتم بوساطتها تطبيق المقولات على تعدد الادراك الحسى؛ فهى تعبر عن الشروط التى تجعل الخبرة الموضوعية ـ فى مقابل كون المرء مدركا لظواهر مفككة ـ ممكنة؛ كما أن تلك الأحكام هى الافتراضات السابقة التى لابد منها لكى ندرك الأشياء فى مجال الذوق الفطرى وفى مجال العلم · فشروط استعمال المقولات ، كما تعبر عنها الأحكام التركيبية القبلية غير الرياضة فى نظر كانت ، انما ترتبط بتلك الحقيقة ـ وهى أن الأشياء والادراكات الحسية قائمة كلها فى الزمان فهى شروط زمانية ؛ ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء فى حالة بعض المبادىء التركيبية القبلية بالنسبة الى بعضها الآخر · وهنا أيضا لا نستطيع أن نمضى فى تفاصيل الكيفية التى استخلصت بها القائمة المزعوم لها أنها كاملة ، وأعنى قائمة تلك المبادىء ، وعلينا أن نكتفى باحصائها:(١)يقابل مقولات الكم المبدأ القائل:«ان جميع الادراكات الحسية مقادير ذوات امتداد » (٢) ويقابل مقولات الكيف المبدأ القائل : « انه حكما بظواهر الأمر كلها نقول ان ما هو حقيقى ، أى ما هو شىء مما يكون موضوعا لاحساس ، انما يكون ذا مقدار غزارى ، أعنى أنه يكون ذا درجة » (٣) ولمقولات الاضافة مبدأ يقابلها هو : « لا تكون الخبرة الموضوعية ممكنة الا بقيام رابطة ضرورية بين الادراكات الحسية » (وهذا المبدأ الأخير يتم التعبير عنه بصورة أكثر عينية فى ثلاث قضايا تركيبية قبلية تقوم فيزيقا نيوتن على أساس افتراضها وهى : مبدأ بقاء الجوهر : « كل تغير (تعاقب) للظواهر ليس الا تحولا للجوهر»؛ ومبدأ السببية : « جميع التغيرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة والمعلول » ؛ ومبدأ التفاعل : « جميع الجواهر من حيث هى مدركة باعتبارها متآنية فى المكان متفاعلة تفاعلا تاما ») (٤) ويقابل مقولات الجهة ثلاثة مبادىء يقال انها تفسر الامكان والحدوث والضرورة باعتبارها مميزة لأحكامنا عن العالم الموضوعى ·

ويستطيع كانت ـ بعد أن وجد المبادىء التركيبية القبلية فى اكتمالها المزعوم ـ أن يتعرض لمسألة تبرير تلك المبادىء ، ولعل هذا هو أصعب جزء فى الفلسفة الترنسندنتالية المعروف باسم «الاستنباط الترنسندنتالى للمقولات» · والنقطة الرئيسية فى هذا الجزء هى : تطبيق المقولات على الأشياء ـ وفقا للمبادىء ـ أمر مشروع ، لأن معنى أن يكون الشىء شيئا ليس الا قبوله للتشكل بالمقولات ؛ والقول باستخدامنا للمقولات حين نفكر فى موضوعات الواقع ، وبأن استعمالها هو الذى يؤلف الواقع الموضوعى هما على ما يبدو أهم ما أسهم به كانت فى نظرية المعرفة وفلسفة العلم، أيا ما كان رأينا فى دعواه بأنه استكشف الافتراضات السابقة على « كل » معرفة علمية وموضوعية استكشافا كاملا ·

(جـ) آراء كانت الميتافيزيقية : يؤدى تحليل المعرفة الرياضية والنظرية الى الرأى القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الادراك الحسى الواقعة فى المكان والزمان وفقا للمقولات ؛ وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء ، فهى الحصيلة المشتركة للادراك الحسى وللتفكير · فلا يسعنا فيما لا يمكن ادراكه ادراكا حسيا الا أن نجعله موضع تفكيرنا ، لكننا لا

نستطيع أن نعرفه ؛ فيمكننا أن نفكر — بل ينبغى لنا أن نفكر — فى أن هناك شيئا ما خارج الزمان والمكان والمقولات ، هو « الشيء فى ذاته » . ويطلق كانت على مذهبه الذى يؤمن بوجود « شيء فى ذاته » (المعقول أو النومين) لا سبيل الى ادراكه بالحس وان كان من الممكن التفكير فيه ، أقول انه يطلق على مذهبه هذا مذهب المثالية «الترنسندنتالية» فى مقابل المثالية المفارقة التى تدعى معرفة الشيء فى ذاته ؛ وكل محاولة لتطبيق المقولات على الأشياء فى ذاتها لا تؤدى الا الى الوهم والخلط .

وثمة مصدر آخر لمثل هذا الوهم ، هو الاستخدام غير السليم « لصور العقل » ؛ فكما أن كانت استخلص المقولات — وهى تصورات لم يتم تجريدها من الخبرة وان كانت ممكنة التطبيق عليها — استخلصها من الصور الممكنة للأحكام ، فكذلك يستخلص « الصور » — وهى تصورات لا هى تجريدات من الخبرة ولا هى ممكنة التطبيق عليها — يستخلصها من الأشكال الممكنة للاستدلال المنطقى . وهو بفعله هذا يعود الى قبول المنطق التقليدى باعتباره كاملا على وجه العموم ؛ والمبدأ الذى نهتدى به هو هذا : نستطيع أن نمضى دائما فى البحث عن مقدمات لاستدلالاتنا فى مقدمات أعلى منها دون حد نقف عنده (نستطيع أن نمضى دائما فى البحث عن شروط الشروط ، ثم عن شروط الشروط التى يجب توافرها لصدق أية عبارة) ؛ وتتكون الصورة حين نفترض أن هذا التسلسل اللامتناهى « بالقوة » انما يعطى لنا « بالفعل » فى مجموعه . ويسلم كانت بثلاثة أنماط من الاستدلال الاستنباطى بحيث ينشأ عن كل نمط من تلك الأنماط سلسلة من المقدمات التى هى لامتناهية بالقوة ، وبالتالى تنشأ « صور » ثلاث هى : (ا) صورة الوحدة المطلقة للذات المفكرة (ب) صورة الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط التى يخضع لها الظاهر (ج) صورة الوحدة المطلقة للشروط التى تخضع لها موضوعات الفكر عامة . وكل « صورة » من صور « العقل » هذه تزودنا بموضوع مصطنع لنظام ميتافيزيقى مصطنع ؛ فالصورة الأولى تزودنا بموضوع لعلم النفس التأملى (الذى يحتوى على معرفة قبلية مزعومة عن الروح)؛ والصورة الثانية تزودنا بموضوع لعلم الكون التأملى (الذى يتضمن معرفة قبلية مزعومة عن العالم) ؛ والثالثة تزودنا بموضوع اللاهوت التأملى (الذى يتضمن معرفة قبلية بالله) .

وكل معرفة ميتافيزيقية بالوقائع — فى نظر كانت — اما أن تعبر عنها المبادىء التركيبية القبلية واما تستنبط من هذه المبادىء ؛ فان كانت الأولى أخذت المقولات على أنها مميزة للأشياء فى ذاتها ، وان كانت الثانية أخذت « الصور » على أنها مميزة لشيء يعطى فى الخبرة . وفى كلتا الحالتين تكون الميتافيزيقيا شيئا زائفا ، ذلك أن الاستعمال الخاطىء للمقولات و « للصور » — وهذا ما يحاول كانت اثباته — يؤدى الى مغالطات عنيدة ، ولا يمكن التعرف على هذه المغالطات وحلها الا بفهم طبيعة « الصور » و «المقولات» ووظيفتها . ومن بين تلك المغالطات يوجه كانت اهتماما خاصا الى البراهين المزعومة على وجود الله وخاصة البرهان الوجودى؛ وهو البرهان القائل بأننا نستطيع أن نستدل على وجود الله من أننا نستطيع أن نتمثل فكرة كائن كامل ، فالكائن الكامل واجب الوجود ما دام عدم الوجود نقصا ؛ ورد كانت على ذلك هو أن الوجود ليس محمولا .

وهناك مغالطات أخرى يسميها النقائض ؛ وأهمها بالنسبة لمذهب كانت فى مجموعه هو التناقض الذى يقوم بين (١) حرية الارادة (حيث تعد الارادة علة تلك الأفعال التى تصدر عن ذات مسئولة أخلاقيا ، وتكون مسئولة عن تلك الأفعال) وبين (٢) مبدأ السببية الطبيعية الذى ينطبق على الظواهر جميعا (والذى يعد أحد شروط الواقع الموضوعى) ؛ وهنا يفرق كانت بين « صورة » الحرية الأخلاقية التى لا تتعلق بالظواهر ، وبين

« مقولة » السببية التى تنطبق على الظواهر • وخبرتنا عن الالتزام الأخلاقى تستلزم منطقيا « صورة » الحرية الأخلاقية ؛ فهى صورة نستطيع – بل ينبغى – أن نفكر فيها ولكننا لانعرفها ؛ اذ نحن لا نستطيع أن نفكر فيها « و » أن ندركها ادراكا حسيا • و «صورة» الحرية اللاظاهرية التى ينبغى أن نفترضها اذا كان الانسان كائنا أخلاقيا، تتفق تمام الاتفاق مع مقولة السببية التى يعد تطبيقها على الظواهر شرطا لمعرفة الوقائع ، وسنعود الى هذا الموضوع فى القسم الثانى •

وبينما نجـــد أن لتطبيق « المقولات » على الظواهر وظيفة مكونة – أى تكوين الظواهر لتصبح أشياء – لا نجد«للصور»أية وظيفة من هذا النوع – كما رأينا من قبل – لكن لها وظيفة منظمة ؛ فهى « توجه الفهم الى هدف بعينه •• مما يحقق لنـا أعظم وحدة وأعظم اتساع فى الوقت نفسه » • و « للصور » – كما رأينا – جذور فى مطلبنا الخاص بالبحث عن الشروط التى تتوافر لأى حكم صادق من ناحية ، وجذور فى الافتراض القائل بأن مجموع تلك الشروط التى تكون ســـلسلة لامتناهية بالقوة انما يعطى « بالفعل » على صورة متناهية من ناحية أخرى • وهذا الافتراض – على خـــلاف المطلب – منبع لمعرفة مصطنعة ؛ بيد أن مطلبنا يضفى على حكمتنا وحـــدة أعظم ما دمنا باتباعه نربط بين أحـــكامنا – بواسطة العلاقات الاستنباطية – ربطا منظما •

٢ – نقد العقل العملى :

يختص هـــذا الجزء من الفلســفة النقدية بالمبـــادىء التركيبية القبليـــة التى تكمن وراء معرفتنا بمـــا ينبغى أن يكون عليـــه الأمر وعلى الأخص معرفتنا بما ينبغى أن نفعله ؛ وهــــذا الشطر من الفلسفة النقدية يرمى الى عرض هذه المبادىء واثبات مشروعيتها •

والقانون الأخلاقى – الذى نستطيع أن نحدد به اذا كان فعل ما ملزما أو غير ملزم – ينكشف لنا عن طريق تحليل خبرة الانسان الأخلاقية ،واللغة التى يصوغ بها هـــذه الخبرة • ويحاول كانت أن يبين أن الأخلاقية أو اللاأخلاقية التى لفعل فاعل ما ليست صفة لسلوكه ، كما أنها ليست صفة لأية رغبة تعتمل فىنفسه لاحداث حالة بعينها منالحالات؛فهذه الصفات لا يلزم عنها أن الشخص يؤدى واجبه من أجل الواجب ، ولكى نعرف ذلك ينبغى أن نعرف ما يطلق عليه اسم مبدئه الأخلاقى• والمبدأ الأخلاقى عند الفاعل هو القاعدة العامة التى يصوغها لتبرير أفعاله (لقد فعلت ما فعلت لأنه حيثما وجدت هذه الظروف فى أى مكان وزمان فينبغى على المرء أن يقوم بهذا الضرب من الفعل).

ويذهب كانت الى أن مبدأ الشخص يكون أخلاقيا اذا تمشى مع القانون الأخلاقى ، اذا كان ثمة قانون أخلاقى ؛ والقانون الذى يستخلصه من تحليل الخبرة الأخلاقية صورى بحت ، وهو الأمر المطلق المشهور : ان مبدأ فعلى – وبالتالى الفعل الذى أقوم به تبعا لهذا المبدأ – انما يكون أخلاقيا فى حالة واحدة ، وواحدة فحسب ، وهى أن أراني قادرا على أن أريد له أن يكون قانونا كليا • وبهذا المحك الصـــورى تنقسم المبـــادىء الى أخلاقية ولاأخلاقية ، تماما كما تنقسم الأقيسة بوساطة الاختبارات الصورية الى صحيحة وباطلة؛فالمبادىء هى المادة التى نختبرها بذلك المحك الصورى • ولا نستطيع أن نوغل هنا فى عرض كانت لكيفية تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل ؛ كما لا نستطيع أن ننظر فى براهينه على أنه من الممكن التعبير عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة لكنها متعادلة ؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التى يراها متعادلة فىتعبيره عن الأمرالمطلق هى هذه : «اعمل بحيث تعـامل الانسانية ممثلة فى شخصك وفى الأشخاص الآخرين جميعا ، لا باعتبارها وسيلة فقط ، بل باعتبارها دائما غاية أيضا » • وما من أحد يعيش فى ظل التقليد الأوربى يمكن أن يجد شـــيئا غامضا أو مغرقا فى الفنية فى هـــذه الصياغة •

وبخبرتنا عن الصراع بين الواجب والرغبة نجد أنفسنا ملتزمين بالأمر المطلق ؛ ولكن هل هذا الالتزام موضوعي– لابمعنى أنه صادق بالنسبة لخبرتنا الأخلاقية ، ولكن بمعنى أنه ممكن في عالم يخضع لقانون السببية ؟ ويجيب كانت بأن الالتزام موضوعي بكل ما في الكلمة من معنى ، «فصورة» الحرية التي نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها ، ليست فقط مما يتطلبه احساسنا بالواجب ، اذ تتمشى هذه الصورة – كما ذكرنا من قبل – مع سيطرة مبدأ السببية على العالم الظاهري · فالانسان من حيث هو كائن ظاهري يخضع للسببية ، ولكنه من حيث هو كائن لا ظاهري أو كائن ينتمي الى عالم الشيء في ذاته ، فانه حر ؛ فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك ، بيد أنه يعلم مع ذلك « أنه » حر · ومن الممكن أن نثبت اتساق الحرية الأخلاقية مع نظام الطبيعة ، ولكن لابد أن تظل طبيعة الحرية الأخلاقية سرا ملغزا ·

من ذلك العرض السابق يتضح لنا أن الأخلاقية في نظر كانت « لاتحتاج – كيما يعرف الانسان واجبه – الى فكرة كائن آخر فوق الانسان ، أو الى دافع آخر غير القانون الذي يدفعه الى أداء واجبه ··· » · ومهما يكن من أمر فان الأخلاقية تفضي حتما الى افتراض أن الفضيلة ترتبط ارتباطا ما بالسعادة ، وأن كلا منهما يرتبط بالآخر ارتباطا محكما ، وعلى هذا النحو توحي الأخلاقية بصورة عن قوة من شأنها ان تصون هذا الترابط · غير أن الرابطة بين الدين والأخلاقية ليست منطقية ، اذ تقوم على فعل من أفعال الايمان الذي يفسر الاتساق بين الحرية الأخلاقية والطبيعة المجبرة في سيرها السببي ؛ ولولا تفسيرنا ذلك الاتساق بالايمان لظل أمرا ملغزا · وافساح المكان لهذا الفعل من افعال الايمان بوجود الله هو مأثرة أعظم – في نظر كانت – من ايراد البراهين الباطلة على هذا الوجود ·

٣٠ – نقد الحكم :

حاول كانت في « النقدين » الأولين أن يستكشف ويبرر المبادىء المفترضة افتراضا سابقا في أحكامنا « الموضوعية » عما هو كائن ، وعما ينبغي أن يكون · ولكنه في «نقد الحكم» معنى بالكشف عن المبادىء «الذاتية» التي تكمن عند الجذور في (١) بحثنا عن نسق ما في تفسيراتنا للظواهر الطبيعية (٢) وفي ادراكنا للجمال · والفكرتان الرئيسيتان اللتان يبحث فيها النقد الثالث هما فكرة القصد والقصدية (ويعني بالكلمة الأخيرة الانسجام الذي قد ندركه دون التعرف على أي قصد خاص) ·

وفكرة القصد متضمنة في « أي » تفسير علمي ؛ فكل تفسير من هذا النوع انما يقوم دائما على الافتراض الضمني بأن القوانين التجريبية الخاصة التي نستكشفها هي أكثر من مجرد اقتران غير ذي رباط ، أو كومة من التعميمات غير المترابطة؛ فنحن نبحث عن وحدة منتظمة بعينها ، وهذا يستلزم أنه من الممكن اعتبارها « وكأن عقلا فاهما (وان لم يكن عقلنا الفاهم) قد قدمها لملكاتنا الادراكية لكي يجعل في الامكان قيام « نسق » من الخبرة يجيء متمشيا مع قوانين الطبيعة » · هذا الافتراض الذي يؤكد طابعه الافتراضي لفظة « وكأن » ليس جملة تصف الواقع ، وانما هو مبدأ ذاتي منهجي ·

والى جانب الافتراض العام عن وجود انسجام بين عقلنا الفاهم والطبيعة التي نحاول فهمها ، ينظر كانت في مجالات خاصة من مجالات البحث والتفسيرات الغائية التي تستخدم فيها أحيانا ؛ ولهذه التفسيرات فائدتها في تمهيد الطريق للتفسيرات السببية ، أو في ملء ثغرات سببية مؤقتة ، بل ربما كانت ثغرات دائمة · و « فكرة » الأغراض في الطبيعة « فكرة » نافعة ولا غنى عنها من الناحية المنهجية ، ولكنها باعتبارها «فكرة» فهي تختلف عن «المقولات» من

حيث انها لا سبيل الى تطبيقها تطبيقا موضوعيا.

ويثبت كانت أن التفسيرات الغائية تدعم الافتراض القائل بأن « الكون صادر عن كائن عاقل ... موجود خارج العالم » ؛ بيد أن الغائية - حتى فى أكمل درجاتها - لا تبلغ أن تكون برهانا على وجود الله ، ما دامت المبادىء الغائية لا تزيد على كونها عبارات ذاتية تعبر عن « ملكاتنا الادراكية بحالتها التى هى عليها » .

وقد رأينا أن كانت يعترف بالقصدية خالية من القصد ؛ والحق أنه يعرف الجمال بأنه « صورة القصدية من حيث انها تدرك بمعزل من مثول قصد بعينه». وترجع وحدة الخبرة الجمالية (الاستطيقية) الى تفاعل غير محدد بين ملكات الادراك الحسى والخيال من ناحية ، وبين العقل الفاهم من ناحية أخرى ؛ وأن الخبرة الجمالية (الاستطيقية) لتدعونا الى أن يقوم العقل الفاهم بتطبيق المدركات العقلية عليها ، ومع أنها أغزر من أن تمسك بها تلك المدركات العقلية .

على أن أى حكم جمالى (استطيقى) الى جانب اضفائه القصدية على ما نحكم عليه بأنه جميل - يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، وهو أن الشىء الجميل يرتبط ارتباطا ضروريا بشعور باعث على اللذة ، وأنه بوصفه شيئا جميلا ليس موضوعا للمنفعة ، وأنه يثير اللذة فى نفوس الناس جميعا . هذه العمومية المطلوبة للأحكام الجمالية (الاستطيقية) تختلف تمام الاختلاف عن العمومية (الموضوعية) التى تتصف بها الأحكام التركيبية القبلية ، اذ ليس لها فى ملكاتنا الادراكية غير أساس ذاتى بحت ؛ ومن هذه الناحية تتساوى الأحكام الجمالية (الاستطيقية) مع التفسير الغائى .

ولم يكن المقصود من نقد كانت للحكم أن يحل محل « النقدين » الآخرين بأى حال من الأحوال؛ وليس من الممكن تأييد مثل هذا التأويل الا اذا ذهبنا الى أنه قد نظر الى « القصد » و « القصدية » باعتبارهما مقولتين مكونتين لواقع موضوعى .. بيد أنه من الواضح أنه قد عامل « القصد » و « القصدية » على أنهما « فكرتان » .

٤ - تأثير كانت :

فيما يتعلق بالرياضة اعتنق هلبرت والمدرسة الصورية من ناحية ، وبرونر والحدسيون من ناحية أخرى رأى كانت القائل بأن الرياضة تتألف من قضايا تركيبية قبلية تصف تركيب المكان والزمان والبناءات التى تقوم فيهما ؛ وان هلبرت - بالاضافة الى ذلك - ليعد اللامتناهى الفعلى فكرة كانتية . أما فيما يختص بفلسفته عن العلم ، فقد حافظ عليها أنصار المذهب المضاد للظاهرية واعتنقها أينشتين بصورة جوهرية (انظر المجلد الخاص بأينشتين فى سلسلة « مكتبة الفلاسفة الأحياء » « شيكاغو » ١٩٤٩) . وقد أثر رأيه عن وظيفة « الصور » على بيرس ، وعلى غيره من البرجماتيين مثل فيهنجر . وبراهين كانت عن النقائض التى تنشأ حين تؤخذ « الصور » على أنها مميزة للواقع الموضوعى ، مصدر من مصادر نظرية هيجل القائلة بأن الواقع مناقض لذاته ، وأن المناقضات ترتفع باعادة تركيب « الصورة » تركيبا ديالكتيكيا (جدليا) .

وقد كان تأثير آراء كانت المضادة للطبيعة قويا غاية القوة على الحدسين الأخلاقيين الذين جاءوا بعدئذ ؛ كما ارتضى كثير من فلاسفة الأخلاق فى المدارس المختلفة تفرقته بين العقل الخالص والعقل العملى .

وكان للفلسفة النقدية -وخاصة نقد الحكم- تأثير ملحوظ على ظهور الفلسفة المثالية الألمانية ، وخاصة عند فشته وأتباعه الذين اختلفوا عن كانت فى أنهم كانوا ينظرون الى الذات لا على أنها تدرك العالم فحسب ، بل على أنها تخلقه بصورة ما .

كدورث ، رالف : (١٦١٧ ـ ١٦٨٨) ، انجليزى ، أبرزفيلسوف بين **أفلاطونيى كيمبردج:** نشر مؤلفه الرئيسى « النظام الحقيقى للعالم » فى عام ١٦٧٨ ، وظهر كتابه «رسالة فىالأخلاق الأبدية الثابتة » بعد وفاته ، اذ صدر فى عام ١٧٣١ ٠ وقد أخذ كدورث على عاتقه أن يوائم بين العلم الجديد فى عصره وتراث من الميتافيزيقا واللاهوت كان افلاطونيا فى طابعه الى حد كبير ؛ فالعالم فى رأيه ليس مكنة صنعها الله ذات مرة وحركها ثم أخذت بعد ذلك تصرف نفسها بنفسها ، كلا وليس العالم مسرحا يتدخل فيه الله بخوارقه على الدوام، بل الأحرى أن الله يعمل من خلال « طبيعة مرنة » شبه مكتفية بذاتها ، مما يذكرنا «بروح العالم» عند أفلاطون ٠ وكان كدورث يقاوم الميتافيزيقا الذرية والمادية بشدة ، مؤكدا بصفة خاصة ماللعقل من قوى فعالة تلقائية مبدعة ٠

والصـواب والخطأ ـ فى نظـر كدورث ـ يستحيل أن يقررا عن طريق أمر معتسف يصدره حاكم أو اله ؛ وهو ينقد اهتمام كل من كالفن وهوبز بالارادة والقوة باعتبارهما مبادىء نهائية (للأخلاق) نقدا يقوم على أساس أخلاق « أبدية وثابتة» وهو ينظر الى السعادة والحرية باعتبارهما تحررا من الاهتمام بالذات ، وقوام الدين بصفة خاصة هو اختيار واتباع طريقة للحياة ٠ ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بكدورث **وتشارد برايس،** وهو الذى يمكننا أن نعد نظريته فى المعرفة ـ دون نظريته الأخلاقيـــة ـ اعادة عرض لنظرية كدورث ٠

كروتشه ، بندتو : (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) ، ولد فى نابولى،كان أول عمل علمى قام به منصبا على تاريخ تلك المنطقة وعلى آثارها القديمة ؛ ثم تحول الى الفلسفة الخالصة بعد فترة طويلة قضاها مؤرخا وناقدا ، على أنه استمر يزاول التأليف فى هذين الميدانين حتى نهاية حيـــاته ٠ ولم يشغل كروتشه أى منصب أكاديمى ، لكنه عمل وزيرا للتربية فى الحكومة الايطالية منذ عام ١٩٢٠ الى عام ١٩٢١ ، ثم لفترة ثانية بعد الحرب العالمية الثانية ؛ ولما كان من أنصار مذهب التحـــرر (الليبرالية) ، فقد اعتزل النشاط السياسى بقدوم الفاشية التى لم يهادنها قط ٠

ترجع شهرة كروتشه الرئيسية الى ميدان **عـــلم الجمال** ، لكن نظريته الجمالية ليست فى جوهرها الا جزءا من مذهبه العام ، وهــو صــورة من صور المثالية يدين بها **لهيجل** ، وان لم يكن قد أقامها بناء على فلســفة هيجل ٠ وقد سمى كروتشه مذهبه العام بفلسفة الروح ، والروح فى نظره هى الوجود الحقيقى الوحيد ، وليس الوجود الطبيعى الا تركيبة من تاليف العقل ؛ لكن الروح ليست شيئا ما مفارقا للخبرة ، لأن كروتشه لا يرتضىلنفسه أن يتأمل متفلسفا فيما يجاوز الخبرة، واذن فالروح هى العالم،وتاريخ الروح هو تاريخ الخبرة البشرية ٠ والروح ـ وان كانت واحدة ـ تحتوى ضروبا أربعة من الخبرة : فهناك أولا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو جزئى ، حيث تعبر الروح عن نفسها فى أمثلة جزئية تتجسم فيها ، وهذا هو ميدان علم الجمال ؛ وهناك ثانيا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو كلى ، وهذا هو ميدان المنطق ؛ وهناك ثالثا الخبرة العملية فيما يتعلق بالأمور العملية ، وهذا هو ميدان الاهتمامات الاقتصادية ؛ ثم هناك رابعا الخبرة العملية التى تعنى بما هو كلى ، وهذا هو ميدان علم الأخلاق٠ والتــاريخ هو وصف نشاط الروح فى هــذه المستويات الأربعة ، على أنه من الممكن أن نعد الفلسفة عرضا نسقيا لمهمة التاريخ ولمناهج بحثه ؛ وكثــيرا ما يقول كروتشه ان الفلسفة والتاريخ علم واحد ، ومن هنا كانت الرسالة التى يدرس فيها الروح دراسة منسقة تحتوى جزءا أخيرا فى نظرية التاريخ وفى تاريخها ٠

لم يعرض كروتشه آراءه الجمالية فى المجلد الأول من « فلسفة الروح » فحسب ، بل عرضها أيضا فى كتاب أوجز هو «موجز فى علم الجمال»، وفى المقالة التى كتبها فى دائرة المعارف البريطانية



كروتشه، بندتو (١٨٦٦ - ١٩٥٢).

بعنوان « علم الجمال » • يرى كروتشه أن الفن رؤيا أو حدس ؛ فالعمل الفني صورة ذهنية يؤلفها الفنان ويعيد متذوقو فنه تأليفها ؛ أما الوسيلة المادية لاخراج هذه الصورة الذهنية والتي كثيرا ما تعد خطأ هي العمل الفني ، فالفنان ينتجها باعتبارها فعلا عمليا يحقق به بقاء صورته الذهنية التي هي العمل الفني الحقيقي ، ويستعين به على اعادة تكوينها (عند المتذوقين لها) • لكن لا ينبغي أن نفرق بين حدس الفنان وتعبيره ؛ فالفكرة الشعرية ليست شيئا مباينا لوزنها وايقاعها وألفاظها،والحدس والتعبير ليسا سوى شيء واحد؛ صحيح أن الصنعة قد تدخلت في انتاج الأداة الفنية ، في طريقة مزج الألوان ، في تسجيل النغمات ، في قطع الحجر دون تهشيمه ، لكن ليس في الامكان فصل التعبير عن الخيال ؛ فالقصيدة والسوناتا والرواية توجد مكتملة قبل أن يقوم الفنان بالعمل الآلي الذي تقتضيه كتابة العمل الفني بالفعل • لكن علينا أن نفرق بين الخيال الفني ومجرد الوهم ؛ فالخيال الفني خيال مبدع يعبر عن شعور أو عاطفة ما ، وان لم يكن يجوز لنا أن نفرق بين الشعور الذي يعبر عنه الفنان باعتباره مضمونا من ناحية ، والصورة الذهنية باعتبارها شكلا من ناحية أخرى ، ذلك لأن الفن هو التركيب القبلي الذي يؤلف بين الشعور والصورة الذهنية •

الفن اذن ليس سوى عرض الشعور مجسما في صورة ذهنية ؛ وعلى الرغم من أن هذه الصورة من شأنها أن تمتعنا في الظروف العادية ، الا أننا لا ينبغي أن نخطيء فنعتقد أن الفن هو العمل النفعي العملي الذي ينتج الصور الذهبية باعتبارها وسائل للمتعة ، كلا وليس الفن نشاطا خلقيا عمليا ــ اذ لا يجوز أن نحكم على الفن من وجهة نظر خلقية ، وان كانت على الفنان بطبيعة الحال من حيث هو انسان مسئوليات خلقية ، كلا ولا ينبغي أيضا أن نخلط بين الفن والمعرفة التصورية •

ولما كان الفن نشاطا من أوجه نشاط الروح، فاننا نخطيء اذ نزعم أن الجمال يوجد في الطبيعة ؛ لكن الطبيعة ــ من حيث هي كتلة من الرخام المنحوت ــ يمكنها أن تبعث وتثبت في ذاكرتنا صورة جمالية ، « فالطبيعة بكماء ما لم ينطقها الانسان » ، لأن كون الصورة الذهنية تعبيرا ناجحا ليس شيئا آخر غير كونها عملا فنيا ، فالتعبير والجمال فكرة واحدة نعبر عنها بلفظين مختلفين •

تلك هي نظرية كروتشه في علم الجمال بمعناه الضيق ؛ لكن علينا أن نتذكر أن علم الجمال في نظر كروتشه هو المجال الذي يدرس تجلي الروح في جميع مظاهره ، ذلك التجلي الذي تعبر فيه الروح عن نفسها في أمثلة جزئية مجسمة ، واذن فعلم الجمال يشمل بالدراسة كل أنواع التعبير فيما عدا التفكير المنطقي • وفي هذا تفسير لدعاوى كروتشه لولاه لأصابتنا الحيرة بصددها ، تلك الدعاوى التي يزعم فيها أن نظريته في علم الجمال هي أيضا نظرية عامة في اللغويات ، لأن اللغة بوجه عام وسط يتم من خلاله التعبير عن الذات ، ومن هنا كان كروتشه يقول ان أي استخدام للغة هو في حد ذاته شعر • وقد فاقت نظرية كروتشه في علم الجمال أية نظريات أخرى من حيث نفوذها في السنوات الأخيرة ، فالطريقة الصارمة التي يتعقب فيها أفكاره الأساسية دون مبالاة بما قد يقع فيه ــ مفارقة قد عاقت غالبية قرائه عن أن يتابعوه في رأيه دون تحفظ ، لكن قليلون هم الذين نجوا من تأثيره ؛ **وكولنجوود** هو المفكر الذي يتابعه على أوثق نحو في العالم الناطق بالانجليزية ، وذلك في كتابه « أصول الفن » •

كلارك ، صمويل : (١٦٧٥ ــ ١٧٢٩) ، فيلسوف انجليزي ، أخذ يدعو الى فلسفة ذات طابع نيوتوني معارضا بها الجو الفكري الديكارتي الذي كان يسود كيمبردج في عصره ؛ ففي رسالة شهيرة له مع **ليبنتز** ، ذهب الى أن المكان والزمان

كائنان متجانسان لامتناهيان على نقيض ما زعمه ليبنتز من أنهما علاقيان فى التحليل النهائى ؛ وفى كتاب له بعنوان «مقالة فى وجود الله وصفاته» (محاضرات بويل ، ١٧٠٤ ــ ١٧٠٥) ، هاجم « منكرى الدين الطبيعى والدين المنزل » ، وبذلك يكون **هوبز وسبينوزا** هدفين بارزين لهجومه ٠ والأخلاق فى نظر كلارك ليست قائمة على القوة المحضة أو على أمر الله ، كلا ولا تقوم على «تعاقدات» تعقدها المجتمعات البشرية ، ولكنها تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها تربط بين المواقف وما تقتضيه من أفعال ؛ فالحكم الأخلاقى الخاطىء ينزل نفس المنزلة المنطقية التى نضع فيها التناقض فى الاستدلال الرياضى ٠ وقد وجد **جوزيف بتلر** أن هذا الرأى من الاسراف فى التجريد بحيث لايصلح تعبيرا عن الفلسفة الأخلاقية ؛ لكن أقوى نقد وجه الى كلارك هو النقد الذى وجهه اليه **هتشسون وهيوم** اللذان أنكرا أن الحكم الأخلاقى ينحصر فى ادراك العلاقات أو فى النشاط العقلى فحسب ، ذلك أن كلارك قد أغفل ما تقوم به المشاعر والانفعالات من دور رئيسى (فى ميدان الأخلاق) ٠ أو يمكن القول ، بلغة نظريات الأخلاق المستعملة فى عصور أقرب الينا ، أنه قد فاته أن يدرك أن القرارات التى تتخذ فيها ينبغى أن يكون لا يمكن أن تستنبط منطقيا عن عبارت تقرر ماهو «كائن».

الكلبية : هو الاسم الذى يطلق على تلك الحركة الفلسفية أو تلك الطريقة فى الحياة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن الرابع ق ٠ م على يدى **ديوجينس** من سينوب ، والتى اشتق اسمها من كنيته وهى باليونانية « Kuón » ، أى الكلب ٠ وقد استمرت المدرسة من بعد ذلك وتناوبت عليها أطوار تفاوتت من حيث مدى رواجها فيها ونقاء تعاليمها حتى نهاية العالم الاغريقى الرومانى فى القرن السادس بعد الميلاد ٠ ولما لم تكن الكلبية قط مدرسة منظمة ذات عقائد رسمية مقطوع بها ، بل كانت سلسلة متعاقبة من أفراد اتخذوا من حياة ديوجينس وأعماله قدوة ، فاننا نجد فى نطاقها قدرا كبيرا من التنوع ، لكننا نستطيع أن نستخلص من هذا التنوع محورا تقليديا من السنن والسلوك ٠

غاية الحياة (فى نظر الكلبية) هى السعادة التى لا تتحقق لنا الا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة ، والحياة على وفاق مع الطبيعة حياة مكتفية بذاتها وهى قوام الفضيلة؛ لكن هذا القول مشترك بين كل من الكلبية **والرواقية** ، وهما لا يختلفان الا فيما يضعان له من تفسير ؛ فالسعادة فى نظر الكلبى تتوقف على أن يكون المرء مكتفيا بذاته ، والاكتفاء الذاتى موقف عقلى ، وهو موقف ينزع منزعا طبيعيا بحكم كونه معارضا لكل عرف ٠ ولم تكن الطريقة التى يتبعها الكلبى ليحقق اكتفاءه الذاتى تنحصر فى مجرد سعيه الى الاستقلال عن أى سلطان ــ سواء كان خارجيا أو داخليا ــ قد تعوقه التزاماته أو تبعاته أو مشاغله بطريقة أو بأخرى عن أن يعبر عن حريته الفردية ، لم تكن طريقة الكلبى تنحصر فى ذلك فحسب ، بل كانت تقتضى أيضا أن يبذل جهدا ايجابيا لكى يخلص نفسه من أى سلطان ٠ فموقفه من الثراء ــ على سبيل المثال ــ لم يكن هو موقف من لا يبالى ، المطمئن ، سواء حصل عليه أم خسره ، لكنه موقف العداء الذى لا هوادة فيه؛ ذلك لأن المال هو مركز جميع الشرور ، وهو سوط تجلدنا به الرغبة ٠ وعلى ذلك فالحل فيما يتصل بشروره ليس هو الاعتدال أو التعفف ، لكنه استئصال المال والرغبات الدنيا ٠ وقد تقتضى الملكية بعض الروابط ، واذن فالكلبى الحقيقى لا يملك شيئا على الاطلاق ، وليس له كذلك شأن بروابط الأسرة والمجتمع والقيم الخارجية كافة التى تعارف عليها الناس ، قيم السلالة والطبقة والمنصب ومراتب الشرف والسمعة ، بل عليه أن يهاجمها ٠ ولما كان العرف هو ما يضاد الطبيعة ، فان الحياة وفقا للطبيعة هى الحياة وقد تجردت من كل ما يضيفه العرف للطبيعة من زوائد ، أو هى ــ اذا نظرنا اليها من الوجهة الموجبة ــ حياة مع الحد الأدنى

من ضروريات الوجود • والقوة الدافعة للكلبى هى السعى الى تحقيق حصانة الفرد فى جميع الأحوال ؛ فكلما زاد ما يملكه الفرد زاد افتقاره ، وكلما أمعن فى مشاغله اتسع نطاق حاجاته،وكلما كبرت حاجاته وهنت حصانته • لكن اذا كانت جميع الحاجات ـ باستثناء ما هو أساسى منها بصفة مطلقة ـ ليست الا نتاجا للعرف وليست من الطبيعة فى شيء ، ففى استطاعة الانسان اذن أن يكون حرا ، وذلك بأن يحرر نفسه منها • ويتضح لنا هذا من سلوك الحيوان الذى لم يقيده عرف ، ومن الصورة المثلى للآلهة ، وهم الذين ليست لهم حاجات على الاطلاق • فالكلبية بناء على هذا فلسفة تتطرف فى تقرير حرية الفرد بازاء كل ما قد يواجهه به القضاء من ظروف أيا ما كانت هذه الظروف ، ووسيلتها الى الحرية هى نبذ ورفض القيم والعلاقات الخارجية والعواطف والرغبات الجسمية كافة وما يصدر عن هذه من لذائذ ، وذلك فى سبيل السعادة التى يستمدها الانسان بما لارادته وعقله من حصانة وسيادة وسلطان •

لكن هذه النزعة المتزهدة ـ وان كنا قد ننظر اليها على أنها صورة من صور الهروبية ـ ليست مما يقتضى انسحابنا من الحياة انسحاب الناسك ؛ فلقد عاش الكلبى فى وضح الحضارة التى أدانها ، وذلك لسببين : فقد كانت طريقة الحياة التى يتبعها تتطلب منه أن يجاهد على الدوام أعداءه ـ من عرف ولذة وترف ـ لكى يبقى جسمه وعقله فى حالة تأهب مستمر للحرب ، فهو لكى يكون فى نفسه ـ على سبيل المثال ـ حالة « اللامبالاة » « apatheia » أى انعدام الانفعال ، ويختبرها ، عليه أن يواجه الاهانات ؛ ولقد كانت الكلبية ـ ثانيا ـ ديانة كفاح ، فقد كان على الكلبى بوصفه رائدا للبشرية أن يستكشف الظروف الانسانية ، فاذا ما اختبرها ، عليه أن يرجع الى اخوته فى البشرية بنبئها كما يفعل الطبيب ، وذلك لكى يشفى عقول الناس ، وليثبت لهم زيف القيم التى يقتضيها العرف الشائع ، وأن يشوهها فى نظرهم ويكشف لهم عن السعادة• لكن محال أن يتعلم الانسان حسن الفهم عن طريق الدراسة اللفظية للحكمة ، هذا الاتجاه الذى من أجله سخر الكلبيون من التربية التقليدية وجميع المدارس الفلسفية على حد سواء • ولقد كانت الكلبية ـ من حيث هى نظرية فى الأخلاق العملية المحضة ـ تقدم أقصر طريق للفضيلة ، هذا الطريق الذى يمكن تعليمه عن طريق القدوة الشخصية التى تتمثل فى حياة الكلبى (من هنا كان تطرفه فى سلوكه وتعمده أن يخالف فى الجهر ما تعارف عليه الناس من آداب ، وذلك ليكون مثلا يحتذى) ، وعن طريق ما يستخلصه من خبرته من قواعد للسلوك • وكثيرا ما كانت هذه القواعد تتضمن أمثلة ـ تساق للتوضيح ـ من سلوك الحيوان الطليق ، كما كانت تجعل الجلد الذى أبداه هرقل صورة مثلى للفضيلة • لكن الكلبيين يتميزون على الأخص بحرية فى النقد لا يكبحها خوف أو خجل، حرية تتميز بسخرية لاذعة وبديهة حاضرة كانت مصدرا لكثير من الأقوال المأثورة و «لنوع» فلسفى جديد هو النقد الهجائى • الا أن بعض أعضاء المدرسة من المغمورين قد أساءوا استخدام هذا النوع فاستخدموه لذاته ، لكنه كان فى يد الكلبى الحقيقى بمثابة مبضع الجراح ، مبضع تشحذه جهوده التى يبذلها فى غير ما تحيز وعن طريق تحرره من الخوف ليستأصل من عقول الناس سرطان القيم الزائفة ، وأوهام العرف ومظاهر الادعاء والتمويه •

كانت الرواقية احدى فلسفات الاطمئنان (انظر **الرواقية والأبيقورية**) التى سادت العصر الهلينستى بطابعها ، وكانت أشد هذه الفلسفات صرامة ؛ فلما كانت قد نشأت فى وقت سادته موجة ضخمة من الاضطراب الاجتماعى والاقتصادى حيث كانت القيم القديمة لدولة المدينة الاغريقية التى دب فيها الوهن تتداعى تحت وطأة الاسكندر، فقد كانت الكلبية تحرر الفرد ـ أيا ما كان وضعه

الاجتماعي ـ من خشية الحدثان ، وذلك بأن تعلمه ألا يعتز الا بما لا يمكن أن يسلبه • وكان ديوجينس مثالا يتحقق فيه هذا الاكتفاء الذاتي ؛ أما من تلاه من الكلبيين ، فقد كانوا يميلون الى تأكيد جانب أو آخر من جوانب تعاليمه ؛ فتلميذه قراطيس من طيبة ـ الذى تنازل عن ثروته لكي يصبح طبيبا متسولا يشفى نفوس البشر ـ كان محبوبا بوصفه ناصحا يلجأ اليه فقراء الناس • وحينما ازدهرت الكلبية فى القرن الثالث ق • م أخذ بيون من بوريثينا ومينيبوس يتخففان مما تتميز به شخصية الكلبى من صرامة ، ويطوران أدب الهجاء الكلبى ؛ أما سيرسيداس من ميجالوبوليس الذى كان مبرزا فى ميدان السياسة ، فقد طبق معتقداته (الكلبية) على مذهب للاصلاح الاجتماعي ، وكان تيليس واعظا متسولا من المرتبة الثالثة ، وقد كان ينتمى الى نمط من الكلبيين صارا شائعا فيما بعد • وبعد أن مرت الكلبية بفترة من الخمول فى القرن الثانى والقرن الأول ق • م ، انتعشت وذاعت فى عهد الامبراطورية الرومانية ؛ فالى جانب أتباعها من مشاهير الرجال كديمتريوس ، وديون ، وديموناكس ، وأونوماوس من جادارا ، وبيريجرينوس بروتيوس ، وسلليستيوس ، يحدثنا الرواة عن حشد منحثالة الدجالين يحتالون على الناس متخفين فى الزى الذى يميز المتسول الكلبى المكون من عباءة ووفاض وعصا ، وكان هؤلاء الدجالون يثيرون اشمئزاز رجال من أمثال لوسيان وجوليان ممن كانوا مع ذلك يعجبون بالمثل العليا الكلبية • والواقع أن الكلبية كانت فلسفة معرضة على نحو خاص للتحقير ، وكانت اذا ما قصرت عن بلوغ مبادئها المثلى مثيرة للنفور بصفة خاصة ، لأن الكلبى كان شبيها بالاله من ناحية ، شبيها بالحيوان من ناحية أخرى •

ولعل أهم ما فى الكلبية هو أنها أثرت فى الرواقية ، ذلك التأثير الذى بدأ فى أول الأمر قويا فى **زينون الأكتيومي** وأريستون ، ثم أحياه فى القرن الأول الميلادى ميوزينوس **وابيكتيتوس** ، وهو الذى نجد فى احدى « مقالاته » (المقالة الثالثة ٢٢٠) أنبل تعبير عن مثلها العليا •

الكليات : هى قبل كل شىء تلك الموضوعات المجردة التى منقبيل الكيفيات والعلاقات والأعداد، وهى الأشياء التى لا يمكن أن تعين فى المكان والزمان تعيينا واضحا•والكليات تقابل الجزئيات وهى تعرف أحيانا بأنها موضوعات التفكير ، بينما تعرف الجزئيات بانها موضوعات الادراك الحسى أو الاحساس ؛ وأحيانا يوحد بين الجزئيات وبين الموضوعات العينية فى الزمان والمكان ، وأحيانا أخرى يوحد بينها وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذى يفرده ، أى الذى يجعله متميزا من أى موضوع آخر مهما كان متشابها معه فى الخواص• وربما كان من الأفضل أن نحتفظ بكلمة «جزئى» للفكرة الأخيرة ، وأن نطلق على الموضوعات المعينة كلمة « أفراد » اذ هى مركبة من جزئى ومن كليات معا • وبناء على هذا الرأى يكون الجزئى عبارة عن موضع مكانى زمانى ليس له مايعينه من خصائص، أى أنه هو الامكان المحض لشىء ما ، ومثل هذه الفكرة هى أحد جذور المفهوم التقليدى للجوهر •

ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من الكليات ؛ الكليات الحملية وهى الخواص والعلاقات التى تكون معنى الحدود العامة أو المحمولات ، والكليات الصورية وهى الكيانات المجردة فى **الرياضيات** • والفرق بينهما هو أنه بينما يمكن عادة أن يكون للكليات الحملية ، بل ان لها بالفعل، أمثلة تجسدها ، فان الكليات الصورية هى أقرب الى أن تكون نهايات مثالية تقترب الأشياء المادية منها قليلا أو كثيرا • ووجود الكليات الحملية (مثل الاحمرار والعدالة والعلاقة البينية بين الأشياء •• الخ) يدافع عنه على أساس أنها شرط لاستعمال الحدود العامة استعمالا حمليا ، فنحن لا نستطيع أن نفكر أو أن نتكلم بدون حدود عامة ، اذ تحتوى كل جملة على حد من قبيل

« أحمر » أو « أسبق من » ، كما أننا يستحيل أن نعي شيئا الا وهو موصوف بصفة ما أو مضاف الى غيره بعلامة ما • وبعبارة أخرى نقول ان الأشياء الفردية تقع فى أنواع ، وان العالم فيه التكرارات والمتشابهات ؛ ومن الواضح أن هناك حدودا عامة وأن هذه الحدود ذات معان ، ولكن هل يتبع ذلك أن توجد بالفعل أشياء هى بمثابة معانى الحدود العامة ؟ أليس فى وسعنا أن نقول بأن هناك مجموعة من الأشياء ، أعنى من الموضوعات العينية ، تكون الحدود المفردة على علاقة بها بطريقة ما (كأن تمثل كل منها شيئا بعينه) وتكون الحدود العامة على علاقة بها بطريقة أخرى (كأن تنطبق كل منها على أشياء كثيرة) ؟ والصعوبة التى تعترض هذا الرأى (وهو احدى صيغ **المذهب الاسمى**) هى أنه يمكننا أن نستخدم الحدود العامة استخداما صحيحا دون أن نكون قد علمنا من قبل بجميع ما تنطبق عليها تلك الحدود من أشياء ؛ أى أن هناك مجموعات من الأشياء حيث تكون بعض أعضاء المجموعة ممثلة لسائرها. وان النظريات الوضعية لهى بمثابة محاولات لتفسير هذه الحقيقة الغريبة الهامة ، فالمعنى الكلى الحملى هو الجانب المشترك بين أعضاء المجموعة الطبيعية التى من هذا القبيل •

أما وجود الكليات الصورية فيدافع عنه على أساسين يتصل كل منهما بالآخر ، وهما الاشارة المجردة والصدق الضرورى • فبعض العبارات الصادقة مثل (« ٢ × ٢ = ٤ » و « ان مرض السل يتناقص ») لا يشير الى أشياء متعينة بل الى وجودات لا هى فى المكان ولا هى فى الزمان ؛ ومع ذلك فان ما تشير اليه العبارة الصادقة لابد أن يكون موجودا،زد على ذلك أن هناك بعض أنواع من الصدق نعلمها علم اليقين بمجرد الاستعانة بالعقل وبدون أى ملاحظة للعالم المكانى الزمانى (من هذا القبيل « ا ب جـ = جـ ب ا » و « الأحمر لون ») وحينئذ قد ينظر الى الكليات على أنها مادة موضوع البحث بالنسبة الى المعرفة **القبلية** أو الضرورية ؛ وعندئذ يكون استخدام الانسان لعقله معناه النظر فى تلك الكليات واستخراج ما فيها من كيفيات وعلاقات بحكم الضرورة • والدليل (على وجود الكليات) المستمد من الحمل يلقى فى الوقت الحاضر اهتماما أكبر مما يلقاه الدليل المستمد من الاشارة المجردة والمعرفة الضرورية ، ذلك لأن الرأى يشيع اليوم بأن جميع أنواع الاشارة المجردة ظاهرية فقط ، وأن مبدأ الاشارة لاينطبق على أنواع الصدق الضرورية• ولابد للقضايا الاتفاقية ذات الموضوعات المجردة من أن تشير الى الأشياء الموجودة وجودا خارجيا اذا ما كانت صادقة ، بيد أن ما تشير اليه وما تفترض وجوده بهذه الاشارة ان هو الا أشياء متعينة مألوفة ، فعبارة «ان مرض السل يتناقص» تشير فى الواقع الى مرضى السل لا الى المرض ذاته ، وانها لطريقة اصطلاحية فى الكلام ـ وقد تكون مضللة ـ نريد بها أن نقول « ان عدد المصابين بالسل هذه الأيام أقل منه فيما مضى».أما القضايا الضرورية فانها لا تشير الى شيء ، ذلك لأنها تعتمد فى صدقها لا على وجود أى شيء بعينه ، بل على معانى الألفاظ التى تستخدم للتعبير عن هذه القضايا ، فمثلا قولنا « زوج مارى متزوج من مارى » عبارة ضرورية الصدق سواء أكانت مارى متزوجة أو غير متزوجة •

وأشهر رأى يصف قدرتنا على تطبيق الحدود الحملية العامة على الأشياء ، وهو رأى لم نذكره فيما سبق ، هو **المذهب الواقعى** أو بمعنى أقل ابهاما هو المذهب الواقعى التصورى • وبناء على هذا المذهب نستطيع أن نطبق أحد هذه الحدود العامة على كثير من الأشياء لعلمنا بالخاصة المشتركة بينها؛ هذه الخاصة المشتركة لا يمكن أن توجد فى مكان وزمان لأنها ان هى وجدت فى مكان وزمان لزم عن ذلك موقف مرفوض منطقيا ، وأعنى به أن تكون تلك الخاصة المشتركة فى عدة أمكنة مختلفة دفعة واحدة فى وقت واحد ، وفضلا عن ذلك يلزم كذلك أن يكون هناك خواص كثيرة من هذا القبيل فى عدة أمكنة فى وقت واحد • وتقترح هذه

النظرية أن الكليات تصل الى العقل مباشرة بطريقة لا يمكن قبولها بسهولة ، كما أنها نظرية معيبة عيبا صوريا مشتركا بين جميـع النظريات التى تتناول الكليات ، وهى أنها فيما يبدو تولد نوعا من الوقوع فى الدور الى ما لانهاية ؛ فيمكننى أن أقول عن هذا الشىء الجزئى انه صلب لأننى على علم بالمعنى الكلى المجرد « صلابة » ، وعلى عـلم أيضا بحقيقة كون المعنى الكلى يكمن فى الشىء ؛ بيد أننى لكى أدرك هذه الحقيقة التى تقول بكمون المعنى الكلى فى الشىء لابد لى من أن أكون على علم بكمون الكلى المجرد وهلم جرا • وهـذا العيب الموجود فى المذهب الأفلاطونى والذى صيغ لأول مرة فى محـاورة بارمنيدس **لأفلاطـون** ، أدى **بارسطو** الى القول بأن الكليـات لم تكن مجردة ولا « منفصلة » عن الأشياء التى تكمن فيها تلك الكليات ، وانما هى موجودة مع الأشياء الجزئية فى عالم الزمان والمكان المعروف • ومعنى هـذا الرأى فيما يظهر هـو أن الصـلابة شىء هائل مؤلف من شذرات ، يبدو هنا وهناك وفى جميع أرجاء المـكان ، واذا كان ذلك كذلك فهو رأى لا يلائم الا قليلا المهمة النظرية التى جاء ليؤديها ، وذلك لأن الناس الذين يعرفون معنى كلمة «صلب» معـرفة جيدة تماما انما يكونون على علم بالقدر اليسير من مجموع الصلابة ، لـكن حسبهم أن يعرفوا معنى كلمة « صلب » ليعرفوا مم تتكون الصلابة فى الجزء الذى لم يصادفوه منها • وعلاوة على ما تقدم فان الكليات التى ليس لها أفراد تشير اليها مثل «عفريت» و « البابا الذى هو امراة » ، لابد أن تكون واحدة ، كما أن الحدين الكليين من هذا القبيل يكونان متحدين فى المعنى ، مع أنه من الواضح أن الأمر ليس كذلك •

والبديلان التقليديان للمذهب الواقعى هما **المذهب التصورى** الذى يقرر أننا انما نطبق الحدود العامة على ما يجد من الأشياء باستخدامنا لمعيار عقلى ما كأن يكون صورة ذهنية أو مفهوما،والمذهب الاسمى وهو الرأى القائل بأن الأشياء التى ينطبق عليها الحد العام ليس لها جانب تشترك فيه سوى أن الناس يطلقون عليها هذا الحد العام • والأغلب أنه فى مجال التطبيق لايؤخذ بأى من هذه النظريات وحده وبكل قوته ؛ فبغير أسـاس ما فى طبيعة الأشياء نفسها التى تكون موضوع البحث ، فان التطابق العـام بين مفاهيم الناس المختلفة وبين الممارسة اللغوية انما يكون معجزة لا سبيل الى تفسيرها • وهكذا يقـول التصوريون من أمثال **أبيلارد ولوك** بأن المفاهيم تقوم على أوجه الشبه بين الأشياء ، ويفسر الاسميون من أمثال **هوبز** وكثير من الفلاسفة المعاصرين تطبيق الحدود العامة على مسمياتها بما يكون بين تلك المسميات من أوجه الشبه ؛ وهو شبه اما أن يكون قائما بين بعضها والبعض الآخر ، أو بينها كلها وبين شىء ما يتخذ معيارا أو عدة أشياء ، ويقول الواقعيون انه مادام التشابه هو نفسه معنى كلى فلن تكون هـذه التعديلات أكثر من المذهب الواقعى نفسه تنكر بقناع •

واذا استثنينا المذهب الاسمى الخـالص خلوصا مطلقا فان جميع النظريات الخاصة بالكليات معرضة للوقوع فى مغالطة الدور ، لكن ذلك لا يعنى أن ما تقوله تلك المذاهب باطل وانما يعنى بالأحرى أن ما هـو فى الحقيقة تكرار فى كلمات أخرى للحقيقة المحيرة ، حقيقة تطبيق الحدود العامة مرارا ، قد فسر تفسيرا سيئا اذ ظن أنه شرح لهذه الحقيقة ؛ فلأن نقـول ان فى مقدورنا أن نعرف الأشياء الصلبة على انها صلبة لأن لها جميعا الصفة المشتركة التى تجعلها صلبة ، أو لأنها تقع تحت مفهوم الصلابة انما هـو قول لا ينبىء بجديد ، فكونك على علم بالصفة المشـتركة أو أن لديك مفهومها معناه ببساطة أنك تعرف كيف تستخدم الحد العام فى معرفة الأشياء وتصنيفها أولا وقبل كل شىء •

الـكندى : أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، ولد بمدينة الـكوفة فى أوائل القرن

التاسع الميلادى (حوالى سنة ٨٠٣ م) وهو من قبيلة كندة ، أى أنه من أصل عربى ، ولذلك لقب بفيلسوف العرب ؛ وكان أبوه أميرا على الكوفة . وقد حصل الكندى علومه – فيما يظهر – فى البصرة ثم فى بغداد ؛ وقد شغل بترجمة كتب اليونان الى العربية ، وبتهذيب ما كان يقوم غيره بترجمته من تلك الكتب ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى « أوثولوجيا أرسطوطاليس » ؛ واشتغل الكندى فى قصر الخلافة ببغداد منجما أو طبيبا ، غير أنه أقصى آخر أيامه من القصر .

كان الكندى ملما بعلوم عصره ، وكان ينزع فى آرائه الكلامية نزعة المعتزلة ، ومن المسائل التى كتب فيها بصفة خاصة قدرة الانسان على أداء فعل ما ، هل هى توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكذلك كان يقول بالعدل والتوحيد اللذين هما أميز ما يميز المعتزلة ؛ وحاول التوفيق بين النبوة والعقل ، وقارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت به الى أنها مجمعة على الاعتقاد بأن العالم صادر عن علة أولى واحدة أزلية ، هى الله .

ومدار فلسفة الكندى – شأنه فى ذلك شأن معاصريه – هو الرياضيات والفلسفة الطبيعية ، وعنده أن الانسان لا يكون فيلسوفا حتى يدرس الرياضيات ؛ وقد طبق الرياضيات فى بحوثه الطبية وفى دراسته للموسيقى ، فكلا الطب والموسيقى يقوم على التناسب الهندسى ؛ فالأدوية قوامها تناسب فى الكيفيات الأربع : الحار والبارد والرطب واليابس .

ذهب الكندى الى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله فى العالم انما يكون بوسائط كثيرة ، فالأعلى يؤثر فيما دونه ، أما المعلول فلا يؤثر فى العلة ، لأنها أرقى منه فى مرتبة الوجود ، وكل ما يقع فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول، ونستطيع من معرفتنا بالعلل أن نتنبأ بالمستقبل ؛ هذا الى أن كل موجود فى الكون يعكس سائر الموجودات كأنه مرآة لهـا ، فاذا عرفت موجودا واحدا عرفت بقية العالم ، وهو رأى جد شبيه بنظرية ليبنتز فى الجواهر الروحية (الموناد) .

والكندى ذو مذهب عقلى ، اذ يرى أن وجود المادة مرهون بتصورها فى العقل،على أن ثمة مرحلة وسطى تقع بين العقل الالهى من جهة والعالم المادى من جهة أخرى ، وتلك هى النفس التى عنها صدرت الأفلاك كما فاضت عنها النفس الانسانية ؛ ويذهب الكندى الى أن النفس الانسانية جوهر بسيط خالد ، هبط من عالم العقل مزودا بذكريات من حياته فى ذلك العالم ؛ فالنفس الانسانية من حيث جوهرها مستقلة عن مادة الجسم ، لكنها مقيدة بمادة الجسم من حيث أفعالها لأن الجسم هو وسيلة الأداء ؛ واتصال النفس بالجسم مصدر ألم لا ينقضى لأنه مصدر رغبات كثيرة لا سبيل الى تحقيقها ، فمن شاء نعيما مقيما وجب عليه أن يستغرق فى تأملاته العقلية وفى طلب العلم وفى تقوى الله .

ونظرية المعرفة عند الكندى ثنائية ، فبوساطة حواس الجسم ندرك الجزئيات ، وبالعقل ندرك الكليات – أى الأجناس والأنواع ؛ والعقل عند الكندى ينقسم أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائما ، وهو الله أو العقل الأول ، وهو علة كل معقول فى الوجود ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الانسان بالقوة ؛ وثالثها العقل بالملكة أى أنه هو الذى فى نفس الانسان بالفعل ، ويستطيع استعماله متى أراده ، كقدرة الكاتب على الكتابة؛ ورابعها عقل هو فعل تبين به النفس عما هو فيها بالفعل ، وهذا هو فعل الانسان ذاته ، بخلاف خروج العقل من القوة الى الفعل لأنه يكون من فعل الله ؛ ومعنى ذلك أن كل ما نعرفه عن الموجودات هبة من الله ؛ بعبارة أخرى نقول ان ما يؤديه الانسان من عمل فهو من عنده لأنه متعلق بالعالم المحسوس ، وأما ما عند الانسان من علم فهو فيض من الله .

لقد جعل الكندى مثله الأعلى فى الفلسفة هو سقراط ، وقد ألف كتبا كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وحاول التوفيق بينه وبين أرسطو؛ على أن المأثور عن الكندى هو أنه أخذ بالفلسفة الأرسطية ؛ فلم يكتف بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول اصلاحه وشرحه .

كواين ، ويلارد «ف» أ : (١٩٠٨ –) ، ولد فى أكرون بولاية أوهايو ، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد ؛ منطقى رياضى ممتاز ، ومن المهتمين اهتماما كبيرا بفلسفة المنطق العامة ونظرية المعرفة . تتناول مؤلفاته الصورية الخالصة فى المنطق مشكلات شديدة التنوع وعلى درجة كبيرة من الفنية ؛ والأغلب أن أشهر اضافاته فى هذا الميدان من ميادين البحث وأبلغها تأثيرا هو الصورة المنقحة لرد الرياضة الى المنطق ، وهو رد كان قد قام به كل من **هوايتهد ورسل** فى كتابهما « برانكبيا ماثماتكا » . وقد حصل كواين على هذه الصورة بادخاله وسائل جديدة هامة قصد بها – بين ما قصد اليه – تجنب مزاعم كثيرة هى موضع نقاش ، مزاعم وردت فى كتاب « برنكبيا ماثماتكا » .

ومهما يكن من أمر فان الكثير من اضافات كواين الفنية فى المنطق الرياضى كان الدافع اليه اعتبارات فلسفية عامة ، فهو بخلاف كثيرين ممن درسوا الموضوع يعتقد بأن المنطق الصورى محايد من الناحية « الوجودية » مادام النسق المنطقى عنده يلزمنا بأن نقبل بعض أنواع بعينها من الكائنات (مثال ذلك الأفراد المتعينة كالأشياء الفيزيقية ؛ أو الكائنات المجردة كالفئات والصفات) ولهذا فقد اقترح معيارا لتحديد نوع الوجود المفترض سلفا فى أية عبارة . وخلافا للآراء التقليدية برهن كواين على أن الوجود (مثال ذلك أنواع الكائنات التى يفترض وجودها سلفا) لا تحدده أسماء الاعلام التى قد ترد فى عبارة ما ، بل يحدده فيها أنماط المتغيرات التى قد نضع مكانها ثوابت . ولقد أوجز كواين هذه القاعدة فى الصياغة القائلة : « لأن يكون الشىء موجودا معناه أن يكون قيمة لمتغير » ، وبناء على هذا المعيار فان من يقبل مثلا العبارة القائلة بأن «بعض الكلاب بيض » (أو بالمصطلح المنطقى الشائع « هناك س من الأشياء بحيث يكون س هذا كلبا لونه أبيض ») أقول ان من يقبل عبارة كهذه فانما يلتزم بالاعتقاد فى وجود الأشياء التى هى الكلاب، ولكنه بذلك لا يلتزم بالاعتقاد فى وجود **الكليات** الأفلاطونية مثل الكلبية ؛ وان ميول كواين الفلسفية لتمنعه من قبول وجود الكليات وجودا فعليا . وعلى أية حال فبالرغم من محاولته اعادة بناء الرياضيات على نحو يوائم فيه بينها وبين ميوله نحو **المذهب الاسمى** ، فمن المسلم به أنه لم يكن موفقا فى ذلك ولو أنه لم يرفض استخدام الدعاوى الأفلاطونية فى المنطق حين وجد أنه لا غناء عنها لأبنيته الصورية .

ولقد عارض كواين كذلك التفرقة المألوفة بين العبارات التركيبية (وهى العبارات العرضية أو التجريبية على وجه التقريب) والعبارات التحليلية (أو الضرورية) على أساس أن هذه التفرقة لاتتضح –بأى معيار من المعايير المقترحة – لتمييز ما هو تحليلى من سواه ؛ وعلى ذلك فان القوانين الحسابية ، تبعا لما ذهب اليه كواين ، لا تختلف كثيرا عن القوانين الفيزيقية اختلافا يكون أساسه طابعها الضرورى ، فكلا الطرازين من العبارات قد يكون مصيره أن تتخلى عنه اذا ما ظهر من الشواهد ما يفنده تفنيدا ظاهرا ، وان يكن ذلك أبعد قبولا بالنسبة لقوانين الحساب عنه بالنسبة الى القوانين الفيزيقية ؛ وعلاوة على ذلك فان كواين يعتقد أن نسق الفروض بأكمله – بما فى ذلك نسقات المنطق ، أعنى النسق الذى ترد فى سياقه عبارة بعينها – هو الذى يمكن أن يكون موضوعا لاختبار تجريبى . ولذلك فقد وجه النقد الى أشياع نظرية تحقيق المعنى (تحقيقا يعتمد على الخبرة الحسية) اذ يعتقد أنهم ضلوا فى محاولاتهم



كولنجوود، روبين چورج (١٨٨٩ - ١٩٤٣).

تحديد معنى العبارات وهى فرادى على أساس ما نزعمه لها من دلالة حسية ٠

كوك ولسون : انظر ولسون ، جون كوك ٠

كولنجوود،روبين جورج : (١٨٨٩–١٩٤٣)، فيلسوف انجليزى ، قضى حياته العاملة بأكملها فى أكسفورد طالبا لم يتخرج بعد فى أول الأمر ، ثم زميلا فى كلية بيمبروك ، وأخيرا أستاذا للميتافيزيقا ٠ ولقد كان – بالاضافة الى اتخاذه الفلسفة حرفته الرئيسية فى حياته – حجة ذائع الصيت فى حفريات وتاريخ بريطانيا فى العصر الرومانى ٠

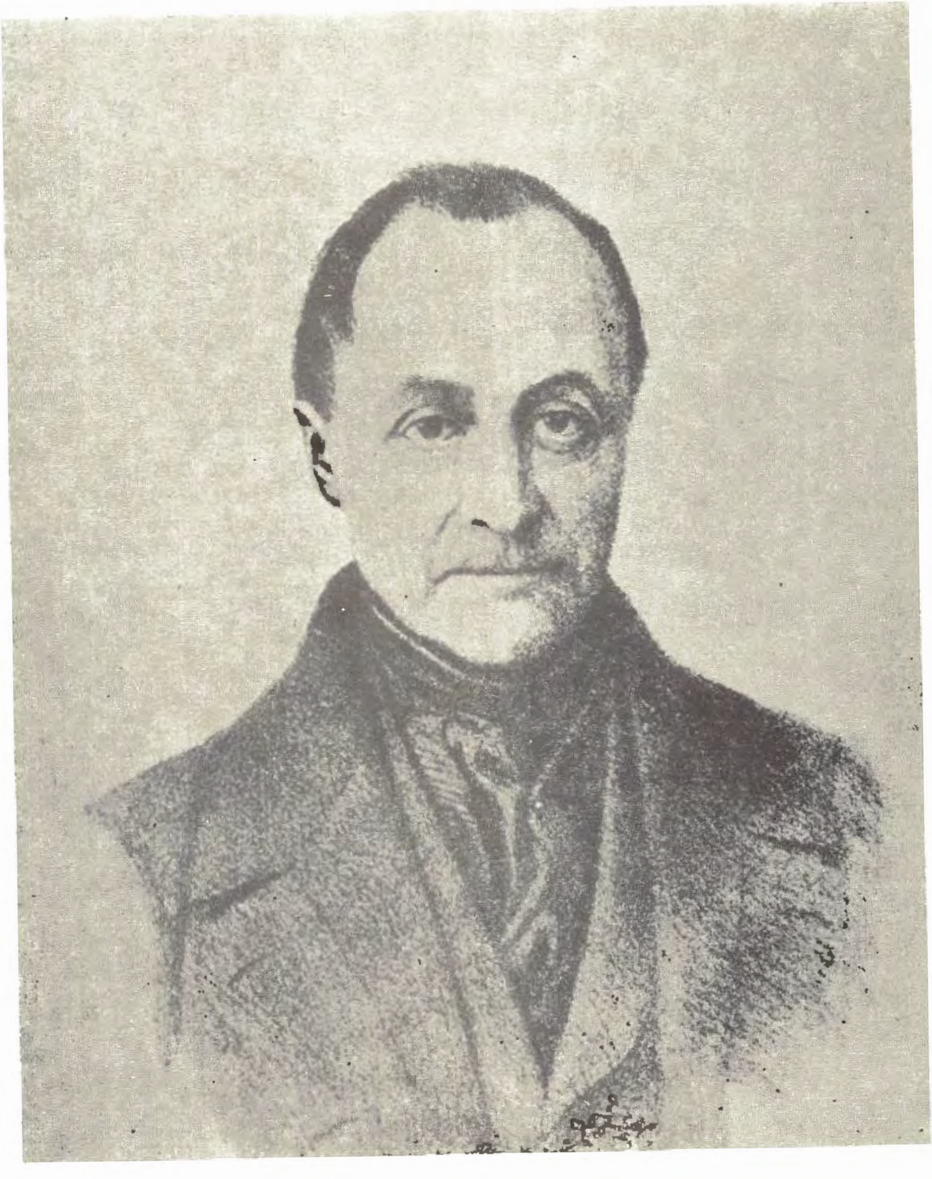
كان كولنجوود فيلسوفا أصيلا غاية الأصالة ، والأسلوب الجرىء الحى الذى يصوغ فيه مواقفه الفكرية يجعل منه محركا للفكر مثيرا حتى بالنسبة لمن لا يتفق معه من القراء ؛ ويبدو أن آراءه –على عكس ماقاله فى كتابه «ترجمة حياتى»– قد تعرضت لتغير كبير (انظر فى هذا الصدد المقالة الممتازة التى كتبها ناشر كتاب « فكرة الطبيعة ») ؛ فلأن آراءه قد تعرضت لتغير كبير ، بالاضافة الى ما يتمتع به من أصالة ، كان من الصعوبة بمكان أن نقدم عرضا موجزا لآرائه ٠ وهو وان كان قد تربى على تعاليم مدرسة أكسفورد الواقعية التى كان يتزعمها **كوك ولسون وبرتشارد**،قد انقلب فى وقت مبكر من حياته على هذه التعاليم ليعتنق موقفا أقرب الى التعاطف مع **المثالية** ؛ ففى كتابه « مقالة فى المنهج الفلسفى » (١٩٣٣) – وهو الكتاب الذى لعله أفضل كتاباته الأولى – ذهب الى أن الفلسفة فى صميمها عقلية ونسقية ، وهى محاولة لصياغة المعرفة البشرية فى صورة نسقية ؛ لكنه أكد أن هذا النسق ليس الا ارتفاعا بالمعرفة التى سبق لنا تحصيلها فى صورة دنيا الى صورة عليا من المعرفة ؛ من هنا كان على الفلسفة الأخلاقية أن تعرض – فى صورة نسقية عقلية – معتقداتنا الأخلاقية فى صورتها الراهنة بحيث ترفعها الى صورة أعلى دون أن تعارضها أو تضيف اليها ٠ أما الرأى الذى يسوقه كولنجوود فى هذا المؤلف ، فهو أن السمة المميزة للفلسفة هى أنها تعمل مستعينة بمدركات عقلية متداخلة على نحو لا نلمسه فى العلم ، وأن هذه السمة تضفى على الفلسفة طابعها الخاص وتتيح لها مناهجها الخاصة فى الحجاج ٠ بيد أن كولنجوود فى فترة تالية من حياته أصبح أميل الى الشك ، ففى كتابه « مقالة فى الميتافيزيقا » (١٩٤٠) – وهو فيما يبدو استمرار « لمقالة فى المنهج الفلسفى » – يتخلى عن الرأى القائل بأن للفلسفة طابعا مميزا ويعدها بالأحرى جزءا من التاريخ ؛ وهنا لاتقوم الميتافيزيقا الا بمهمة تاريخية محضة هى كشف الافتراضات المطلقة للفكر البشرى فى فترة تاريخية بعينها ، واذن فعلينا أن نضيف فى مستهل أية عبارة ميتافيزيقية تتخذ الصورة التقليدية « الشارة الميتافيزيقية » التالية : « كان من بين الافتراضات المطلقة للفكر فى فترة كذا وكذا أن ٠٠٠ » ، ويبدو أن أى تقويم لمزايا هذه الافتراضات أمر محال ٠ وهكذا اتخذ كولنجوود – حين جعل الفلسفة والتاريخ شيئا واحدا – موقفا شبيها بموقف **كروتشه** الذى أسبغ على اهتماماته التاريخية والفلسفية وحدة ظاهرية ؛ على أن النماذج التى يتقصى فيها كولنجوود الافتراضات المطلقة فى آخر كتاب « مقالة فى الميتافيزيقا » وفى كتابه « فكرة الطبيعة » هى فى حد ذاتها على قدر كبير من الأهمية ٠

وآراء كولنجوود فى طبيعة التاريخ على قدر كبير من الأهمية ، وان كان قد عبر عنها فى مقالات تتفاوت فى قيمتها (انظر كتابه « ترجمة حياتى » وكتابه الذى نشر بعد موته بعنوان « فكرة التاريخ ») ٠ وهو يبدى احتقارا شديدا للتاريخ كما يكتب بطريقة « القص واللصق » ، ويأخذ مأخذ الجد الرأى القائل بأن التاريخ هو تاريخ للفكر البشرى وأن مهمة المؤرخ هى أن يحيا من جديد أفكار من يتناولهم بالدراسة من الناس ٠ وقد كان كولنجوود واحد ممن أسهموا فى

علـم الجمال باضـافات رئيسـية وخاصـة فى كتابه « أصول الفن » (١٩٣٨) ، حيث يعتنق موقفا شبيها بموقف كروتشه لكنه يدعمه بحجج من عنده،ويستطيع القارىء أن يجد عرضا لآرائه فى عـلم الجمال فى كتـابه « خريطة المعرفة » (Speculum Mentis) الذى نشرفى عام ١٩٢٤ ٠

كونت ايزيـدور – أوجسـت – مارى – فرانسـوا – اكزافييه : (١٧٩٨ – ١٨٥٧) ، فيلسوف فرنسى ، ولد فى مونبلييه فى ينـاير ١٧٩٨ لوالدين كاثوليكيين ٠ حصل على مكان فى مدرسة الفنون التطبيقية بباريس فى عام ١٨١٣ ، لكنـه كان من صغر السن بحيث لم يصلح لأن يلتحق بها حتى عام ١٨١٤ ؛ وفى عام ١٨١٦ تزعم كونت حركة عصيان قام بها الطلاب ، وكان من نتيجتها أن طـرد وبقيـة زملائه فى نفس السـنة الدراسـية ٠ وفى عام ١٨١٧ أصبح سكرتيرا لسـان سـيمون الكاتب الاشتراكى ؛ وقد أثر فيـه سـان سيمون الى حـد بعيد ، لكن نظرا لأن كونت كان يفوقه احاطة بالمعرفة العلمية وقدرة على عرض تفكيره،اعتقد بعضهم أنه كان المؤلف الحقيقى لكثير مما نشر باسم سـان سيمون فى تلك الفترة ٠ وفى عام ١٨٢٢ ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت « خطـة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع » ، وهو يحتوى على الغالبية العظمى من أفكار فلسفته فى صورتها المكتملة ؛ وفى عام ١٨٢٤ تخـاصم كونت مع سان سيمون واعتزل خدمته ٠ وفى عام ١٨٢٥ تزوج من كارولين ماسان التى التقى بها لأول مرة – كما يقول فى « الملحق السرى » الذى أضـافه الى وصيته – حينما كان يفيد من خدماتها وهى بغى ٠

بدأ كونت فى عام ١٨٢٦ القاء سلسلة من المحاضرات العـامة فى « فلسفته الوضعية » ؛ وكان يتابع هذه المحاضرات بعض أقطاب العلم ، لكن كونت اضـطر الى الانقطاع عن القاء هـذه المحاضرات بسبب مرضه العقلى ٠ وفى العام التالى حاول أن ينتحر غرقا فى نهر السين ؛ لكنه عاد فى عام ١٨٢٩ فاستأنف محاضراته العامة التى نشرت فى ستة أجزاء فى الفترة من عام ١٨٣٠ الى عام ١٨٤٢ بعنوان « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » ، وهذا هو مؤلفه الرئيسى ، وفيـه يبسط نظريته فى المعرفة وفى العلوم،ويضع أسس العلم الجديد الذى أسماه فى بادىء الأمر «الفيزيقا الاجتماعية» ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع» ٠ والدعوى الأساسية التى يطرحها كونت فى هذا المؤلف للبحث هى أننـا ينبغى أن ننصرف عـن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعى فيما وراء هذا العالم ، سواء حاولنا ذلك بناء على أساس لاهوتى أم على أساس طبائع او ماهيات ميتافيزيقية، وذلك فى سبيل المنهج العلمى الذى يربط وقائع الملاحظة بعضها ببعض ٠ وهـو يرى أن العـلوم الوضعية قد تطورت على نحو مطرد ، بحيث كانت العلوم الأولى فى سلسلة التطور أساسا يقوم عليه ما تلاها من علوم ، من هنـا كان ترتيب العلوم الذى يضعه على نحو تصاعدى من حيث درجـة التعقيد كما يلى : الرياضـة فالفلك ، فالفيزيقا والكيمياء ، فعلم الحيـاة (الذى يضمنه عـلم النفس) ، ثم يبقى بعد ذلك عـلم الاجتماع ، وهـو العـلم الذى يزعم كونت أنه مؤسسه ٠ وعـلم الاجتماع كمـا يتصـوره يتكون من الجانبين السكونى والحركى للمجتمع (الاستاتيكى والديناميكى) فاما فيما يتعلق بالنوع الأول، فقد رأى أن العناصر الاجتماعيـة مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا فى «وفاق اجتماعى» بحيث يستحيل أن يتغير جـزء من أجزائه تغيرا جذريا دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة عـلى المجتمع بأكمله؛ وأما فيما يتعلق بالنوع الثانى ، فقد رأى كونت أن التطور العقلى هـو العلة الرئيسـية للتغير الاجتماعى ، وان المجتمع الانسانى بناء على ذلك يمر بنفس المراحـل اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية الوضعية التى تمر بها العلوم؛وعلى ذلك فقد كانت هناك بادىء ذى بدء مرحلة من الحكم الدينى ، وهى



كونت، أوجست (١٧٩٨ - ١٨٥٧).



كوندورسيه، ماركيزي (١٧٤٣ - ١٧٩٤).

مرحلة تقليدية اتسقت فيها السلطة بعد ذلك بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية ؛ وفى المرحلة الميتافيزيقية حدث نوع من الفوضى تعرضت فيها كل من السلطة الدنيوية والسلطة الروحانية للهجوم : على أن مرحلة الانتقال هذه تعقبها المرحلة الوضعية حينما يكون رجال العلم قوة روحيـــة جديدة تبقى على الأيام ؛ حينئذ يقام مجتمع منظم على أساس التعاون الذى ستؤدى اليـــه المعرفة الوضعية بالوقائع الاجتماعية ٠

كان كونت يأمل أن يشغل منصب أستاذ بمدرسة الفنون التطبيقية ،لكنه لم يحصل بها الا على وظائف دنيا فى التدريس وامتحان الطلاب ؛ على أنه قد فقد هذه الوظائف فيما بعدنتيجة لخصوماته المريرة مع ادارة المدرسة ٠ وفى عام ١٨٤٢ انفصل عن زوجتـــه وان كانت لم تنقطع عن متابعـــة محاضراته ، وقد رتب له **ج ٠ س ٠ مل** وليتريه معونة مالية حتى يتمكن من مواصلة أبحاثه ٠ وفى عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ « كلوتيلد دى فو » التى كان زوجها متخفيا من البوليس فى بلجيكا ، وما ان عرفها حتى هام بها حبا،لكنها لم تمنحه الا امتيازات الصداقة؛ولقد زعم كونت أنه تعلم على يديها أهمية اخضاع العقل للقلب٠واتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعا جديدا ؛ فما كان المجتمع ـ وفقا لاتجاه فكره الجديد ـ ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوى هو دين الانسانية ، وهو الدين الذى كان من المفروض أن يكون كونت كاهنه الأكبر٠ ولقد بسط كونت تفاصيل هذا الدين الجديد فى مؤلفاته التالية : « النظرة العامة للوضعية » (١٨٤٨) ، و « تعاليم الدين الوضعى » (١٨٥٢) ، والمجلدات الأربعة التى بعنوان « نظام الحكم الوضعى » (ثمة مقالة أخرى كتبها فى وقت جد مبـكر من عمره بهذا العنـــوان) التى ظهرت ما بين عام ١٨٥١ وعام ١٨٥٤ ٠ ولقد توفى كونت بعد أن هيأ السبل لتخليد العقيدة التى وضعها ٠

ان كتابات كونت الأخيرة خليط غريب من اللغو والبصيرة النافذة ؛ فهناك من ناحية دين الانسانية بما فى ذلك من تفاصيل عبادة الكائن الأعظم (وقد رمز له كونت بصورة الأنثى) فى معابد تحتـــوى تماثيل نصفية لمن أحسنوا الى الانسانية ، وهنالك التقويم الوضعى بما فيه من شهور سميت بأسماء موسى وأرشميدس وفردريك الثانى ، وبما يحتوى من أيام يحتفل فيها بالعظماء من الرجال (وقد ضـــمنهم كونت ـ من قبيل العرفان بالجميل ـ أولئك الأصدقاء الذين سعوا لصالحه دون جدوى بصدد منصب الأستاذية بمدرسة الفنون التطبيقية) ؛ على أننا نجد من ناحية أخرى أن كونت قد أنعم الفكر جادا فى الطقوس والمبادىء المذهبية لمجتمع استؤصلت منه المعتقدات والأنظمة الدينية ، ورأى أن المجتمع العلمى قد يصيبه تحلل الفناء اذا لم تتوافر فيه العواطف التى توحد بين أفراده ٠ ومن بين ما ارتآه من أفكار أن النشاط العلمى ذاته يتضمن نتائج أخلاقية ، ومن هنا اعتقد أن الخضوع لوقائع الطبيعة (وهذا ما سمى عند فرويد « بمـبدأ قبول الواقع ») يكبح جماح الأنانيـــة ، وأن التسليم بحجة علمية لذو قرابة تصله بالعدالة ،وأن الفهم قريب غاية القرب من التعاطف ٠ الا أن مبدأه فى اخضاع العقل للقلب تسليم بأن فى الأخلاق شيئا يفوق ما نحصله من العلم ؛ فهو يرى ـ فى عبارة تذكرنا **بهيوم** وان كانت تصححه ـ أن العقل لا ينبغى أن يكون عبدا للقلب بل خادما له ٠ وهكذا قال كونت فى بداية حياته العملية أنه ينبغى اقصاء الرغبات والأهداف الانسانية فى طلب العلم ، لكنه فى ختام حياته انتهى الى أن لأفراد الناس أن يقرروا فى أى اتجاه والى أى حد ينبغى أن يطلبوا العلم ٠

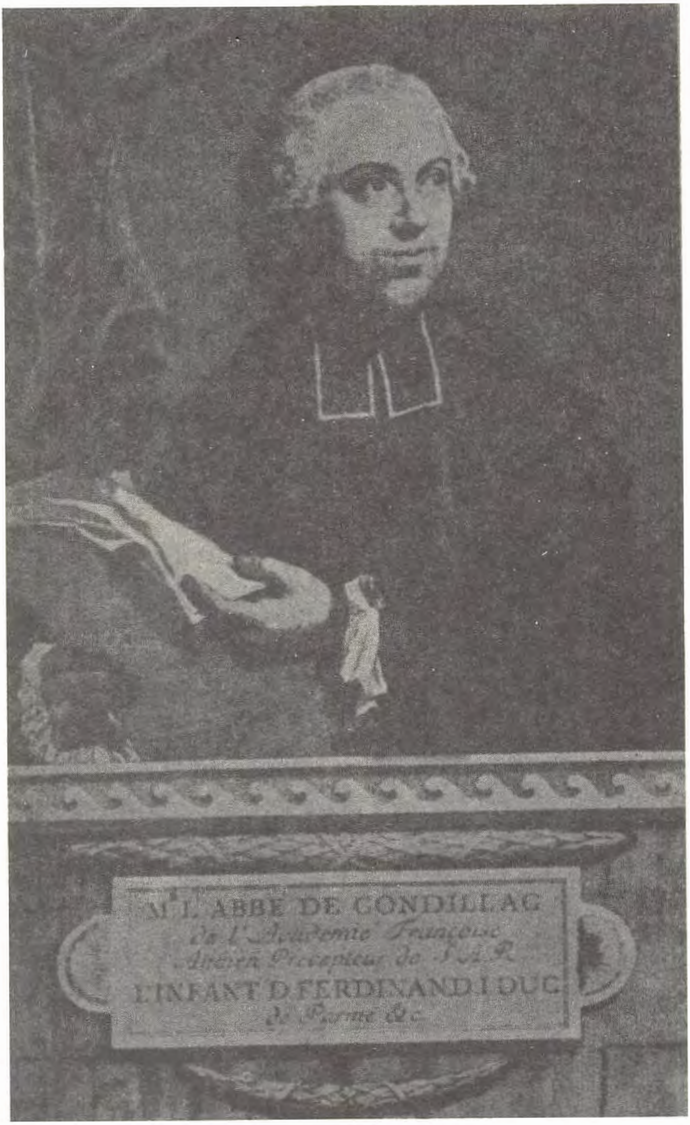
كوندورسيه ، مارى ـ جـان ـ انطون ـ نقولا كاريتا ، ماركيز دى : (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤)، كان واحدا من بين طائفة **الموسوعيين** التى اشتهرت فى فرنسا ابان القرن الثامن عشر ؛ وكان فى وقت مبكر من عمره من مؤيدى الثورة ، لكنه سرعان

ما حكم عليه بالاعدام ، وفر الى مخبأ حيث كتب أشهر مؤلف له وهو « عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى » ، ثم قبض عليه وسجن ومات بعد سجنه مباشرة ، ولعله مات مسموما • كان كوندورسيه متعدد الجوانب ، فقد كتب يؤرخ لحياة فولتير وتيرجو ، وكتابه « مقالة فى تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل برأى الأغلبية » (١٧٨٥) وثيقة هامة فى تاريخ نظرية الاحتمال • لكنه لم ينل أكبر جانب من شهرته الا بوصفه فيلسوفا نظريا من فلاسفة التقدم ؛ فقد كان يؤمن بأن هناك طبيعة بشرية لا يعرض لها التغير ، ومبادىء أخلاقية ثابتة مستمدة من هذه الطبيعة ومستقلة عن العادات والدين (وقد كان عدوا رهيبا له) ، فالتقدم اذن أمر يتعلق باصلاح المؤسسات الاجتماعية والتربية • وقد ميز كوندورسيه عشر فترات مر بها المجتمع الانسانى ، وهى تبدأ بالانسان الصياد ، فالانسان الرعوى ، فالانسان الزراعى ، والمرحلة الثامنة هى مرحلة الثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السادس عشر ، وانتصار هذه الثقافة يضمن امكان التقدم غير المحدود فى المستقبل وضرورة حدوثه ، أما الفترة التاسعة فقد بدأت بالثورة الفرنسية ، والفترة العاشرة لم تزل فى حيز المستقبل • ولقد اعتمد كوندورسيه فى فكرته عن التقدم غير المحدود على تمثيل بالعلوم ؛ فعلى الرغم من أن العقل البشرى محدود بحكم طبيعته ذاتها ، الا أنه من الممكن أن يحدث دائما تطور فى الرياضة وغيرها من العلوم ، وعلى هذا النحو أيضا لا يقتضى التقدم غير المحدود فى الأمور الانسانية أن تكون الطبيعة البشرية كاملة • وقد تعرضت هذه الآراء التى كانت ذات أثر كبير فى الوقت الذى قيلت فيه ، لهجوم عنيف شنه عليها مالثوس وآخرون من مدرسته فى القرن التاسع عشر •

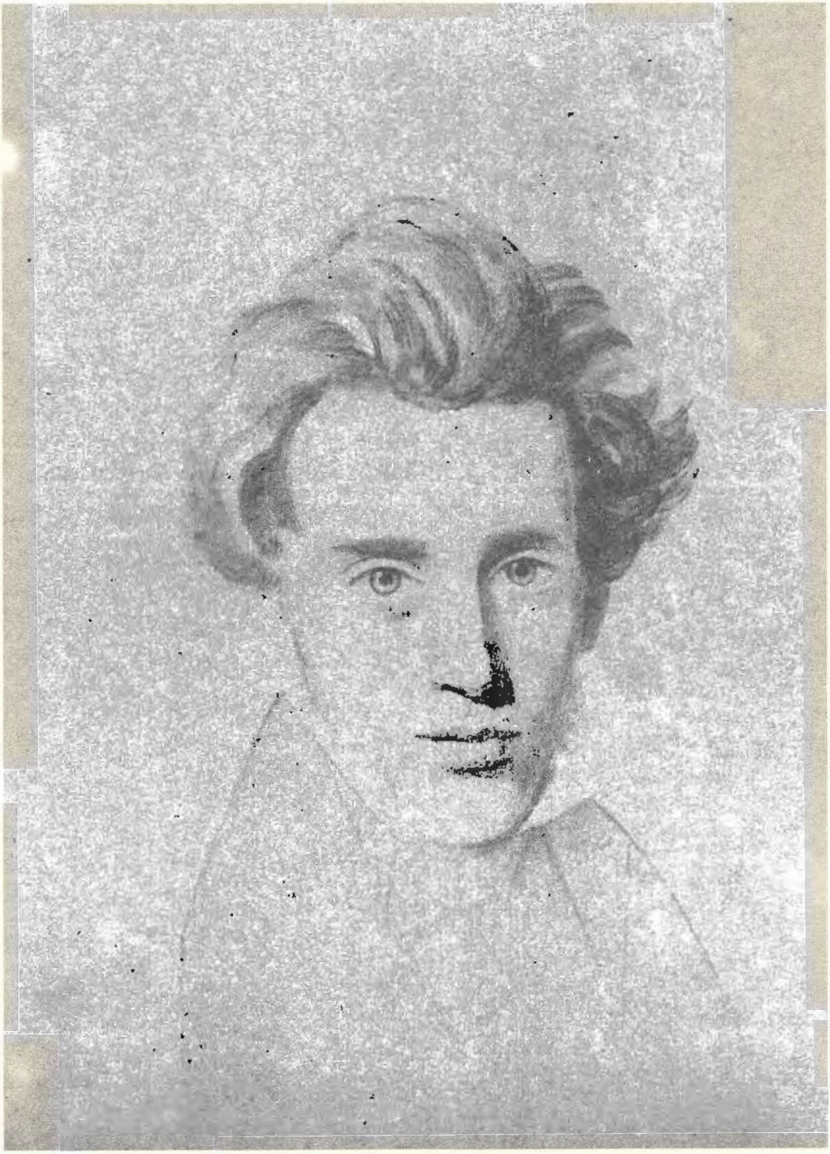
كونديلك ، ايتيين بونو دى : (١٧١٥ — ١٧٨٠) ، ولد فى جرينوبل بفرنسا ، وانضم الى سلك الرهبان فى سن مبكرة ، واتصل فى باريس **بديدرو** وغيره من **الموسوعيين** الذين تأثر بهم الى حد كبير،كما صادق **روسو** لمدة طويلة • بدأ كونديلك تلميذا **للوك** ، وهو الذى كانت فلسفته شديدة الذيوع بين صفوة المفكرين بفرنسا فى ذلك العهد ، وهو فى كتابه الأول « مقالة فى مصدر المعارف البشرية » يكتفى فى أغلب الأحوال بأن يتابع آراء لوك ؛ لكنه فى مؤلفه الرئيسى — وهو المؤلف الذى تقوم عليه شهرته — بعنوان «رسالة فى الاحساسات » الصادر فى عام ١٧٥٤ يتقدم فى اتجاه تجريبى الى أبعد مما وصل اليه لوك فى كل ما ذهب اليه • فليست جميع أفكارنا وحدها مستمدة من الاحساس ، بل ان جميع قوى العقل ليست الا تحولات تنتاب احساسات الحواس ، فهى احساسات متحورة ؛ فالذاكرة — على سبيل المثال — ليست سوى أثر لاحق لاحساس سابق ، والانتباه هو انشغال الوعى باحساس واحد بحيث يقصى غيره من الاحساسات.ويستعين كونديلك على شرح مذهبه بحيلة هى أنه يتخيل تمثالا يوهب الحواس على مراحل ، فيوهب الشم أولا ، فاللمس ، وهلم جرا ، وبهذا يستطيع أن ينظر فى الدور الذى تسهم به كل حاسة بمعزل عن الحواس الأخرى • ومن المهم لمذهبه أنه يرى أن الاحساسات تثير اللذة والألم عندما تتنبه الحوافز التى تتكون منها حاجات الانسان وغرائزه وعاداته •

هذا المذهب الذى يشرحه كونديلك برشاقة وبساطة ووضوح قد أحرز نجاحا كبيرا فى فرنسا فى ذلك الحين ، حيث حل محل الديكارتية فى الذيوع؛لكن آراءه كان لها تأثير أبقى فى بريطانيا، وهذا راجع الى حد كبير الى تأثيرها على **جيمس مل وهربرت سبنسر** •

كوهن ، موريس • ر : (١٨٨٠ — ١٩٤٧)، ولد فى روسيا ، وهاجر الى الولايات المتحدة صبيا ، واشتغل بتدريس الفلسفة فى كلية مدينة نيويورك منذ عام ١٩١١ حتى تقاعده ؛ كان واحدا من أكثر العقول الفلسفية فى جيله



كونديالك، ايتين (١٧١٥ - ١٧٨٠).



كيركجارد، سورين (١٨١٣ - ١٨٥٥).

مشاء وتضلعا فى الثقافة،وقد كتب فافاض القول فى المنطق،وفى فلسفة العلم ، وفى فلسفة الاجتماع والقانون ، وفى تاريخ الفكر • وكثير من تلامذته الذين تأثروا به قد شقوا لأنفسهم فى‌الآونة الأخيرة ميادين للعمل لا باعتبارهم أساتذة فحسب ، ولكن باعتبارهم أعضاء بارزين فى سلك القانون والقضاء الأمريكى أيضا •

كان كوهن ينزع فى نظرته العامة منزعا **طبيعيا**صريحا،وكان ممثلا نشيطا للنزعةالتحررية (الليبرالية) التى تصورها ايمانا بالتحليل العقلى . وقد رفض كل‌ضرب من ضروب تفسير الكون ووضع الانسان فيه تفسيرا غيبيا أو بالرجوع الى سلطان غير سلطان العقل ؛ وقد وجه نقدا لاذعا للنزعة العقلية القبلية سواء كانت من النوع **الليبنتزى** أو **الكانتى** أو **الهيجلى** ، وشن جدلا امتد طيلة حياته ضد الاتجاهات السائدة (وخاصة فى الفلسفة الاجتماعية والقانونية) التى ترمى الى أن تفض مسائل من مسائل الواقع العينى أو من سياسته على أساس اعتبارات شكلية محضة ؛ لكنه أسهم مع ذلك فى اقامة المبادىء الأساسية لنزعة واقعية فى الفلسفة كان يناصرها **وسل** فى المرحلة المبكرة من تفكيره ، حينما رأى ــ متفقا مع هذا الأخير ــ أن الفلسفة شأنها شأن العلوم لا تستطيع أن تحرز تقدما عقليا يذكر ما لم تتناول على نحو مجزأ مشكلات قد صيغت صياغة محددة واضحة• وكان كوهن ناقدا لا يكل للتجريبية الحسية (أو **الهيومية**) التى كان يعدها مطابقة للوضعية؛ وذلك على أساس أن ما فيها من نزعة اسمية ضمنية لا يتفق ــ من ناحية ــ مع الحقيقة الواقعية البينة ، وهى أن من الممكن الكشف عن التركيبات العلاقية الموضوعية فى تيار الوجود المتدفق ، وعلى أساس أنها ــ من ناحية أخرى ــ تسىء فهم طبيعة التجريدات (أو التركيبات النظرية) ودورها فى البحث العلمى •

وكان كوهن يعتقد أن حقائق المنطق لا تدور حول العمليات الفيزيقية ولا العمليات النفسية ، ولكنها تقرر الوقائع الثابتة المطلقة التى تتمثل فى كل الأشياء الممكنة ؛ يضاف الى ذلك أنه فسر قوانين العلوم الوضعية بأنها تعبيرات عن علاقات لا تحتفظ بثباتها الا تحت أنواع خاصة من التغيرات وفى مجالات بعينها محدودة فحسب • ومن هنا ذهب الى أن العبارات التقريرية ليست على أكثر تقدير الا عبارات عرضية الصدق ، وهى بحكم طبيعتها ذاتها لا تصلح برهانا عقليا خالصا ؛وعلى هذا الأساس رأى أن هناك « تقاطبا » أساسيا بين ما أسماه بالعناصر العقلية والعناصر التجريبية فى الوجود • وتتضمن كتاباته انتقادات جريئة للفلسفات التى تتجاهل هذه العناصر كما تتجاهل غيرها من الجوانب القطبية فى الطبيعة ؛ وقد عرض كوهن مبدأه هذا فى « التقاطب » فى كتابه الضخم « العقل والطبيعة » (١٩٣١) الذى يتضمن ــ الى جانب ما فيه من نقد لاهوادة فيه للتيارات المعادية للعقل فى الفلسفة المعاصرة ــ عرضا عاما للمنهج العلمى ، وتحليلات عديدة لمشكلات فلسفة تنشأ نتيجة للمادة الوافرة التى تقدمها الرياضة والفيزيقا وعلم الحياة والعلوم الاجتماعية والنظريات الأخلاقية •

كيركجارد ، سورين آباى : (١٨١٣ ــ ١٨٥٥) ، فيلسوف دنماركى وأديب ولاهوتى ؛ وقد ينازعه البعض حقه فى لقب « فيلسوف » ، غير أن مؤلفه الفلسفى الرئيسى « الحاشية الختامية غير العلمية » الذى كتبه عام ١٨٤٦ حين كان فى الثالثة والثلاثين من عمره ، يظل اسهاما عظيم الأهمية فى نظرية المعرفة • واذا كان هذا الكتاب يتطلب أن تأتى قراءته عقب الالمام بعداء كاتبه للمدرسية الهيجلية المنحلة التى سادت الفلسفة الدنماركية فى عصره ، فانها تدعو أيضا الى المقارنة المثيرة فى تطبيقها للمنهج غير المباشر ، وفى محاولتها الافصاح عما لا سبيل الى الافصاح عنه ، أقول انها تدعو الى المقارنة فى هذا بكتاب « البحوث الفلسفية » **لفتجنشتين** •

وقد كان انتاج كيركجارد – على الرغم من وفاته فى سن الحادية والأربعين – انتاجا ضخما ، وميادين البحث التى تعرض لها تبلغ من الاتساع ما بلغته تلك التى تعرض لها هيجل الذى توحى مؤلفات كيركجارد الأولى بالمقارنة بينها وبين كتابه (أى كتاب هيجل) « علم ظواهر الروح » ، بل المقارنة بينها وبين « كتابات الشباب » اللاهوتية التى كان هيجل قد ألفها قبل ذاك . لكن اذا كان عداؤه ذو الطابع الدينى للهوية التى أقامها هيجل بين ما هو واقعى وما هو عقلى يجعله من الناحية التاريخية ناقدا لأعلى مركب فلسفى للرومانسية؛ فان ارتياداته المبكرة لطريقة الحياة الجمالية – مثلا – والتفرقة بينها وبين طريقة الحياة الأخلاقية لتكشف عن كونه وريثا للمفكر الألمانى الذى انتقد اتباعه انتقادا بمثل هذه الحدة .

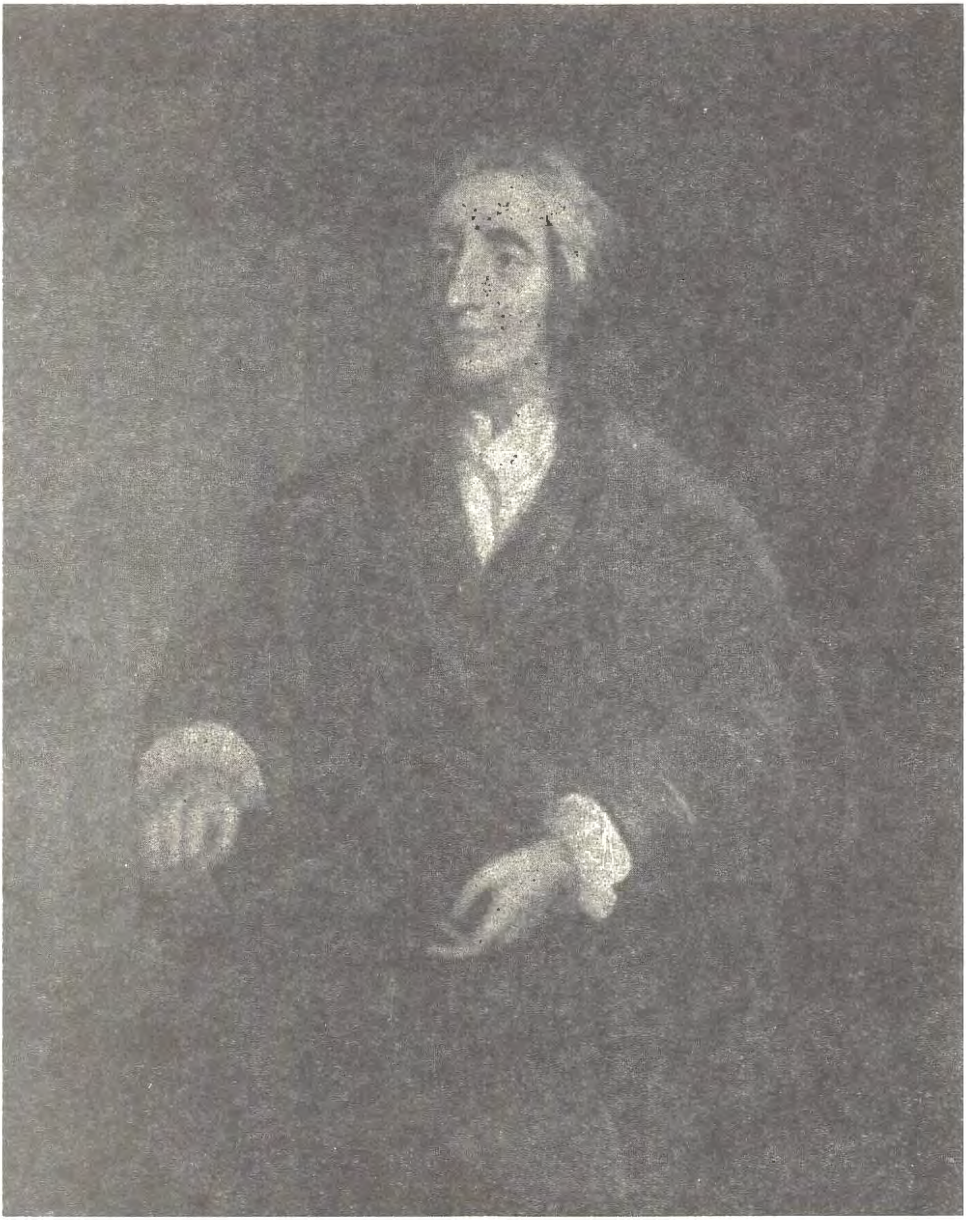
ان كيركجارد ليتطلب – أكثر مما يتطلب سواه – أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه . وليس من شك فى أن شخصيته تنفر منه الكثيرين؛ وتتجلى صفته المرضية فى سلوكه الذى هو موضع لاختلاف الرأى ، كما تتجلى فى معاملته لخطيبته ريجينا أولسن . وفضلا عن ذلك فان طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيرا لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بتوقيع مستعار الى طريقة الجدال والوعظ المباشرة ، أقول ان ذلك كله يضع العقبات فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة . غير أن القارىء لكتاباته المبكرة سيزداد احساسه–على الأقل – اتساعا بالمجال الذى يعنى به الفيلسوف الأخلاقى ؛ وسيلتقى الدارس لكتابه « الحاشية » وكتابه « الشذرات الفلسفية » بعمل فى نظرية المعرفة يتميز بدقة ظاهرة تدفع الى مقارنته بفتجنشتين ووزدم . وفى مقالات مثل « الفرق بين العبقرى والرسول » أو فى مواعظ مثل « التدريب على المسيحية » ، يجد فيلسوف الدين اسهاما ذا أهمية باقية وبصيرة ناقبة يضاف الى العرض الفينومنولوجى لطبيعة الايمان المسيحى المتميز .

الكيفيات ، الأولية والثانوية : انظر المذهب الذرى ، وديكارت ، ولوك .

(ل)

لوقيبوس : من المحتمل أنه مواطن من مدينة أبديرا ببلاد الاغريق ، عاش فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح . وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع **النظرية الذرية** ، فان شخصيته غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفصيلات ، ولم يبق من عمله كله غير جملة واحدة مشكوك فى صحة نسبتها اليه . وتشير أقدم مراجعنا الى لوقيبوس عادة فى معرض الحديث عن **ديموقريطس** ؛ فمن المحال أن نحدد اذن الاسهام الأصيل لكل منهما . وأيا كان الأمر، فانه مما لا يتجافى مع العقل أن نعتقد أن لوقيبوس كان يجرى على سنة الفلاسفة الملطيين الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم فيما قبل سقراط ، غير أن نظريته مصوغة بحيث تضع فى اعتبارها انتقادات الفلاسفة **الايليين** الذين قد يكون من المحتمل أنه تعرف بهم شخصيا ؛ فنظرية الخلاء – على وجه الخصوص – قد قصد بها أن تجيب عن الصعوبات التى التقى بها الايليون حين تعرضوا لفكرة العدم ، بحيث يمكن أن يقال عما ليس موجودا (الفراغ) أنه موجود (هناك فراغ) . وأهمية لوقيبوس الحاسمة فى تاريخ الفكر هى أنه أول من وضع تفسيرا ميكانيكيا صرفا دون الالتجاء الى فكرة الغاية أو المبادىء الغائية ، وأنه نظر الى خصائص المادة – التى يمكن أن تكون موضوعا للعلم الكمى – باعتبارها خصائص جوهرية .

لوك ، جون : (١٦٣٢ – ١٧٠٤) ، ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بانجلترا ، وكان أبوه محاميا مغمورا . أرسل فى سن الرابعة عشرة الى مدرسة وستمنستر ، وبعد أن مكث بها فترة طويلة طولا غير مألوف الى حد ما استطاع أن يضمن له مكانا بكنيسة المسيح باكسفورد عام ١٦٥٢ ؛ وهناك تلقى التعاليم الأرثوذكسية الفلسفية العنيفة الخالية من كل حياة والتى كانت سائدة فى



لوك، جون (١٦٣٢ - ١٧٠٤).

عصره فتأثر بها ، ولكنه كان يمقتها من كل قلبه. نال درجة الليسانس عام ١٦٥٦ ، ودرجة الماجستير عام ١٦٥٨ ، وانتخب عام ١٦٥٩ لوظيفة « باحث بالدراسة العليا » بكليته ، وهي وظيفة كان من المفروض أن يشغلها مدى الحياة ، لكن لوك فصل منها فعلا عام ١٦٨٤ لأسباب سياسية ·

ويبدو أن اهتمامات لوك الرئيسية في الأعوام الأولى التي أعقبت انتخابه لتلك الوظيفة كانت علمية · وقد اتصل عن طريق سير روبرت بويل ـ الذي كان مقيما باكسفورد بين عام ١٦٥٤ وعام ١٦٦٨ ـ بالمؤلفات الشائعة حينذاك عن الطبيعة والكيمياء اتصالا عمليا وثيقا · واتجه الى دراسة الطب على نفقته الخاصة ؛ والواقع أنه استطاع الحصول ـ في شيء من العسر ـ على درجة في الطب من الجامعة ، وفي عام ١٦٧٤ حصل على تصريح بمزاولة مهنة الطب · ومهما يكن من أمر فان اهتمامه بالفلسفة استيقظ من جديد عقب دراسته **لديكارت** ، ونستطيع أن نميز في وضوح تأثير ديكارت ـ مع تأثير كثيرين غيره ـ تأثيرا ان لم يظهر كثيرا في النتائج فقد ظهر في المصطلح وفي الاهتمامات التي تتبدى في عمل لوك الفلسفي ·

بدأت صلته بلورد آشلي ـ الذي أصبح فيما بعد ايرل أوف شافتسبري ـ عام ١٦٦٦ ؛ وكان الاثنان قد التقيا مصادفة في اكسفورد ، غير أن لوك أصبح في منتصف العام التالي أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعا باحترامه ، باعتباره طبيبه الخاص أحيانا ، ومستشاره في المسائل العامة في معظم الأحيان · وفي عام ١٦٧١ الف لوك مسودتين قصيرتين ، توسع فيهما طيلة العشرين سنة التالية حتى أصبحتا كتابه : « مقال في العقل الانساني » ، بيد أنه ظل مشغولا طوال تلك الفترة انشغالا عميقا بالمسائل الخاصة والمسائل السياسية لوليه ، الذي صار حاملا لأختام الملك عام ١٦٧٢ · وعاد لوك الى أكسفورد عام ١٦٨٠ بعد أن تقلبت الأحوال باللورد شافتسبري ، وبعد أن قام بعدة رحلات الى الخارج بسبب حالته الصحية ؛ وفي عام ١٦٨٣ عقب وفاة وليه مغضوبا عليه سياسيا، وجد لوك من الحكمة أن يلجأ الى هولندة التي يسودها جو هادىء وحر نسبيا ؛ وهناك قضى الأعوام الخمسة التالية ، وهي أعوام انتفعت بها كتاباته انتفاعا عظيما · وحين قامت ثورة المحافظين عام ١٦٨٨ ، سرعان ما أصبح شخصية قومية مشهورة ، وظهر « مقاله » و « بحثاه عن الحكومة » عام ١٦٩٠ ؛ وظل يكتب حتى عام ١٧٠٠ ـ حين ساءت حالته الصحية ـ عن المسائل الجارية التي كانت موضع منازعات ، وشغل عدة مناصب سياسية ؛ وفي ذلك العام أصدر طبعة رابعة من مقاله ·

ويعد « مقال » لوك ـ وهو أهم كتبه على الاطلاق ـ مؤلفا ضخما مهوشا ، تتجلى في تشعباته وتكراراته علامات تدل على أنه كتب على أجزاء متقطعة في فترة استغرقت أعواما عديدة · وأسلوبه متزن وواضح عادة ، غير أن لوك لم يكن حريصا فيما يختص بالتفصيلات ، كما أنه لم يكن متسقا دائما مع نفسه ، أو دقيقا في استخراج النتائج الكاملة التي ينطوي عليها موقفه ؛ ومع هذا كله فثمة مشكلات فلسفية كثيرة مازالت ملاحظاته عنها تقدم لنا ـ على الأقل ـ نقطة بداية لا تخلو من قيمة · وتعد الشهرة العظيمة المباشرة التي يتمتع بها عمله علامة ـ على الأقل ـ على ظهور ذلك العمل في الوقت المناسب من الناحية التاريخية ، وربما كانت علامة أيضا على ما لقيته وجهة نظره من قبول عام ·

وينصب اهتمام لوك الرسمي على نظرية المعرفة ، وهدفه ـ على حد قوله ـ هو «البحث في أصل المعرفة الانسانية ويقينها ومداها ، مع التعرض لأسس الاعتقاد والرأي والاتفاق ودرجاتها » · وأيا كان الأمر ، فهناك وراء هذا البرنامج الرسمي « التحليلي » التفسيري ما يمكن

أن نعده بحق مذهبا ميتافيزيقيا غير منظم ويكاد يكون لا شعوريا ، ولكنه يؤثر فى مجرى ذلك البرنامج تأثيرا عظيما • ومن المرجح أن لوك كان يعتقد أنه لا ينبغى للفلاسفة المثى فى بحثهم متجاهلين العلوم الطبيعية تمام التجاهل ، بل يعتقد أنه ينبغى لهم أن يضعوا فى اعتبارهم تأثير الكشوف العلمية على معتقداتهم الخاصة ، وعلى الآراء العادية التى تعبر عن الذوق « الفطرى » ؛ بيد أنه ذهب فى الواقع ـ وهو على غير وعى كامل بذلك ـ ذهب الى ما هو أبعد من ذلك كثيرا • ومن الواضح أنه كان يعتقد ، بل انه ليزعم ، أن العالم هو فى حقيقته وفى أساسه ما يقوله عنه الفيزيقى دون زيادة أو نقصان ، وأن الجواب عن المسائل الخاصة بطبيعة العالم هو الجواب الذى يقدمه الينا عالم الطبيعة • بل انه ليكيف لاعتقاده هذا جزءا من جهاز العصر الوسيط الذى اكتسبه كارها فى أيام طلبه ، فيقول ان « الماهية الاسمية » للجوهر تتألف من تلك الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها ولا شىء غير هذه الصفات ؛ أما ماهيتها « الحقيقية » من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقى لأجزائها غير المحسوسة • وفى هذه الفقرة ـ وفى كثير غيرها من الفقرات ـ يقيم لوك نظرية الفيزيقيين الذرية أو «الجزيئية» عن المادة فيجعل منها حقيقة ميتافيزيقية نهائية • وقد كان هذا الجانب من موقف لوك هو الذى عده **باركلى** أشد ما يكون قبحا وخطورة وخطأ ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، كان بالطبع ملائما ـ كما كان بغير شك اضافة جديدة ـ لروح التقبل الواعى للنظرة العلمية الى العالم ، ذلك التقبل الذى ظل منذ القرن السابع عشر سمة بارزة من سمات المدنية الأوربية •

ومن الممكن تلخيص الصورة العامة للعالم ، تلك الصورة التى سلم بها لوك دون مناقشة كما يلى : يتألف العالم الفيزيقى حقيقة من أجسام مادية متكثرة الى غير حد ، وهذه الأجسام تتألف من جسيمات أو « جزيئات لا محسوسة » ، وتلك الجزيئات تدرك بدورها على أنها أجسام غاية فى الصغر • وهذا النظام يعمل كله بطريقة آلية ؛ ويشير لوك فعلا فى بعض الأحيان الى الأشياء العادية باعتبارها « آلات » ، ويقول أيضا ان « الوقع » أو « الدافع » هو « الطريقة الوحيدة التى نستطيع أن نتصور أن الأشياء تعمل بها » • ويعتقد لوك أنه الى جانب هذا النظام من الأجسام المادية التى تتفاعل ماديا ، هناك أيضا جواهر لامادية يترابط بعضها ـ على الأقل بطريقة غير مفهومة فى جلاء ـ مع أشياء مادية جزئية هى الأجسام الانسانية؛ولهذه الأجسام ملامح فيزيقية معينة بأعضاء الحس • وانها لحقيقة واقعة ـ وهى حقيقة ليس لها تفسير فى رأى لوك ـ أنه عندما تتنبه أعضاء الحس هذه ـ بطريقة آلية طبعا ـ فان الحركة الناتجة تحدث فينا تلك الاحساسات المختلفة التى نشعر بها ، أو «تحدث فى أذهاننا « أفكارا » بعينها » • واننا لنكتسب ـ بالاضافة الى « أفكار الاحساس » هذه ـ « أفكار التأمل » ومن ادراك أيضا للأفكار التى يكون الادراك الأول قد حصل عليها » • هذه **الأفكار** مجتمعة هى ـ فى رأى لوك ـ التى تقدم لنا كل ما لدينا من مادة الوعى والخبرة والادراك الحسى والتفكير ؛ وجميعها مستمدة « من الخبرة » (وذلك هو المبدأ الغامض ـ وان يكن مبدأ أساسيا ـ فى النزعة **التجريبية**) ، « فمعرفتنا لا تمتد الى أبعد مما تصل اليه أفكارنا » •

يقول لوك : « وهكذا ليس للعقل فى كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التى يتأملها وحدها ، والتى لا يستطيع أن يتأمل شيئا غيرها » • وهذا الاعتقاد يؤدى ـ وان لم يتابعة لوك ـ الى مشاكل خطيرة سواء بالنسبة للادراك الحسى أو بالنسبة للمعرفة ؛ أما بالنسبة للادراك الحسى ، فانه من الممكن بالطبع ـ وفقا لمبادىء لوك ـ أن نتساءل : هل الأفكار التى يقال اننا ندركها فى أذهاننا تمثل

لنا بأمانة طبيعة عللها ، أى الأشياء المادية « الخارجية » ؟ وجواب لوك الخاص عن هذا السؤال ، هو أنها تفعل ذلك الى حد ما • وأفكارنا عن «الصفات الأولية» ــ مثل «الصلابة،والامتداد، والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد » ــ تمثل لنا الصفات التى تتصف بها تلك الأجسام حقا ؛ أما افكار«الصفات الثانوية»من جهة أخرى ، مثل «الألوان والأصوات والطعوم •• الخ» فانها مجرد حالات تتبدى فيها الأجسام لكائنات عضوية مركبة مثل تركيبنا ؛ «والحق أنه لا شيء فى تلك الأشياء نفسها غير قوى تحدث فينا احساسات متعددة بصفاتها الأولية ، أى بكتلتها وشكلها ونسيجها وحركة أجزائها اللامحسوسة » • ويعبر لوك فى وضعه لهذه التفرقة ــ تعبيرا قويا يدل به على اقتناعه بأن العالمفىحقيقته ليسسوىجهاز مادى؛ ويلاحظ أن الصفات التى يؤكد أنها حقيقة « فى » الأجسام هى تلك تتعلق بسلوكها الآلى • ومهما يكن من أمر ، فيبدو أنه لم يفطن الى هذه المشكلة؛ وهى أننا لو كان فى مستطاعنا أن نتأمل أفكارنا «وحدها» ، فاقل ما يقال عندئذ هو أننا لا نرى كيف يمكن أن نقرر على الاطلاق أى العلاقات عسى أن تقوم بين تلك الأفكار والأجسام « الخارجية » ؛ وكيف يمكن أن نقول ان أفكارنا كانت ممثلة أمينة « بأى » حال من الأحوال ، اذا كنا لا نستطيع أن نتأمل أبدا ذلك الذى تمثله ؟ • وقد ذهب باركلى فعلا الى أننا لو أخذنا برأى لوك لما بقى لنا أساس متين للاقتناع بوجود أية أشياء « خارجية » ؛ لا بل ان لوك عندئذ ليصبح فى موقف يبعد به عن المسوغات التى تجيز له أن يقول ، بمثل الثقة التى يقول بها ، ان لتلك الأجسام صفات بعينها حقا ، وأما صفاتها الأخرى فلا تعدو أن تكون مجرد ظواهر •

وصعوبات لوك بالنسبة للمعرفة مماثلة الى حد ما (لما قد ذكرناه) ، فانه بتعريفه للمعرفة على أنها ادراك الترابط والاتفاق ، أو الاختلاف والتنافرفىأية فكرة منأفكارنا «فانه مرغم ــ بادىء ذى بدء ــ على اضافة هذا التذييل المتناقض بأن افكارنا ينبغىأن تدرك أيضا علىأنها تتفق وحقيقة الأشياء » ؛ ومن ثم يفلت من السؤال الناتج عن ذلك ،وهو كيف يمكن ــ وفقا لمبادئه ــ أن يحدث ذلك الادراك الحسى الأخير؟وانه ليبدو أحيانا وكأنما عقيدته هى أن المعرفة ــ « اذا شئنا الدقة » ــ لا يمكن أن تكون الا عن علاقات الأفكار بعضها بالبعض الآخر « فحسب » • ولكن حتى اذا كان الأمر كذلك ، فليس من الواضح كيف يمكن أن يقبل لوك ــ دون الوقوع فى التناقض ــ مسألة امكان الوصول الى رأى سليم فيما يختص بالعلاقة بين الأفكار و « حقيقة الأشياء » •

ويلاحظ أن تلك الصعوبات الكبرى التى تكتنف موقف لوك تنشأ عن مبدئه الأساسى ، الا وهو أننا نستطيع فعلا ــ و « مباشرة » ــ أن نعى مضامين أذهاننا فحسب ؛ وعلى هذا النحو أصبحت الأفكار فى مذهبه هى بمثابة ما قد سمى « بالستار الحديدى » بين الملاحظ والعالم • ومن المهم أن نذكر أن هذا المبدأ لم يفرض عليه نتيجة لمشايعته للنظرية العلمية ، كما قد افترض فيما يبدو ، اذ أن التفسير العلمى للادراك الحسى يجيب عن هذا السؤال : وهو كيف يحدث الادراك الحسى ؟ والاجابة المقبولة التى كانت سائدة فى أيام لوك هى أنه يحدث بوساطة العملية الآلية التى تقوم بها «الجزيئات اللاحسية» على الحواس• لكن ليس ذلك جوابا عن السؤال : ما هذا الذى ندركه حقيقة ؟ اذ قد يكون حادث ما « فى الذهن » هو الفقرة الأخيرة فى العملية السببية التى تتم بين الملاحظ وبيئته ، ولا يلزم عن ذلك أن ما يحدث فى ذهنه هو كل ما يلاحظه حقيقة • فاذا افترضنا أن هذا يلزم عن ذلك وقعنا فى سوء فهم تقليدى للنظرية العلمية ، وهو سوء فهم لم ينقطع عن الظهور فى تاريخ الفلسفة نتيجة ــ الى حد ما ــ للمثل الذى ضربه لوك •

وقد كانت كتابات لوك منصبة صراحة ـ في معظمها ـ على تقديم تبرير نظرى للآراء السياسية التى يعتنقها هـؤلاء الذين يبتغون التخلص من حكومة «آل ستيوارت» المتعسفة ، ليضعوا مكانها ملكية ذات سلطات محـدودة تحديدا ضيقا ؛ وبحثه الأول ـ من « بحثيه عن الحكومة » ـ عبارة عن تفنيد موفق لرأى لا يستحق مثل هذه العناية المسهبة.وهدف لوك هنا هو«نظرية الحكم المطلق» وهى لم تكن لسوء الحظ نظرية هوبز القوى ، بل نظرية الملكى المتحمس سير روبرت فيلمر • وكان فيلمر يذهب الى أن سـلطة الملك شبيهة بسلطة الأب على أبنائه ، وهى مستمدة مباشرة من السلطة التى منحها الله لآدم ؛ ويشير لوك فى اتزان أولا: الى أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة ، أو على الأقل حين يبلغون الحلم ، وثانيا : الى أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست مماثلة حقا للعلاقة بين الأب وأبنائه ، وثالثا : أنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم الى شارل الثانى ؛ وفى « البحث » الثانى يضع لوك رأيه الخاص •

ويعتنق لوك ـ فى عرضه لمبادئه السياسية ـ التقليد شبه التاريخى الذى كان سائدا فى ذلك العصر ؛ فهو يصف المجتمعات ـ بنية أن يتعقب عملية فعلية ـ على أنها ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد » اتخذه الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام فى سبيل الحصول على مصالح بعينها • لكن هوبز قد دلل على أن الحاكم فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الا حاكما مطلقا ؛ واذا كان لابد من كبح جماح بعض أعضاء المجتمع بطريقـة فعالة ، فلابد أن يتمتع الحاكم بسـلطة مطلقة فوق الجميع • ويرد لوك على ذلك أولا : بأن حقوق الحاكم محدودة ـ كغيره من الناس ـ بوسـاطة قانون الطبيعة ، وثانيا : أنه قد خول ما خول من سـلطات على أنها ضرب من الثقة تستخدم لخير أفراد المجتمع ، وبالتالى يمكن استرداد تلك السلطات اذا زالت الثقة • ومع أن لوك كان معارضـا للنزعة الى السلطة المطلقة ، الا أنه لم يكن بالطبع ديمقراطيا بأى معنى من المعانى ؛ ولم يكن على ايمان يخلو من النقد بالمجالس المنتخبة ، وأقل من ذلك ايمانه بالجماهير عامة • ولم يتنبأ بحصول الناس جميعا على حق التصويت ، وكان يعتقد أن الملكية هى بكل تأكيد أفضل نظام سياسى ممكن على شرط أن يكون ثمـة مجلس يذكر الملك بالتزام الثقة الموضـوعة فيـه ، وأن يكون هـذا المجلس مسـئولا الى حـد ما أمام الشـعب • ولم يكن يعتقد أنه من الجوهرى ـ كما يعتقد هوبز ـ أن يكون أى شخص ـ أو أشخاص ـ فى المجتمع مركز السيادة النهائية ، وأن يكون قادرا فى نهاية الأمر على تسوية كافة المنازعات • ويرجع هذا بلا شك الى أنه يعتقد ـ على خلاف هوبز ـ فى الأساس العقلى لمبادىء السلوك ، ويعتقد أيضا أن الكائنات الانسانية أوتيت من العقل ما يكفى للثقة بأنهـا ـ مـع احتياطات بعينها ـ سوف تتبع هـذه المبادىء ؛ وهذا ما جعل من الممكن بالنسبة اليـه أن يعتمد على شىء من التعاون المستنير فى الأمور السياسية •

وربما أمكن أن يقال فى تلخيص ما أوردناه آنفا ، ان مأثرة لوك الحقيقية هى فى أنه جمع خيـوط التفكير « الرفيع » السائدة فى عصره ؛ ويبدو أنه استطاع فى فلسفته أن يتجنب متاهات التدقيق التافه العقيم الذى انحلت اليه التقاليد المدرسية،وأنه وضع فى اعتباره المشكلات الجديدة التى أثارتها الفلسفة الديكارتية ، وأنه ـ فوق هذا كله ـ قد جعل الفلسفة تتمشى فى حزم مع أحدث وأفضل ما فى النظرية العلمية • وقد كانت الصورة العـامة للعـالم التى تمثلها لوك أثناء قيامه ببحوثه الابستمولوجية (نظرية المعرفة) هى بعينها الصورة التى يتمثلها الفيزيقى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كمـا أشرنا الى ذلك من قبـل • وليس ثمة شك فى أن آراء لوك تدين بالكثير من نجاحها لتحـالفها الصريح مع

العلوم الفيزيقية المزدهرة ؛ أما كون هذه الآراء تنطوى على ضروب خطيرة من سوء الفهم ، فهذا ما لاحظه بسرعة النقاد الفلاسفة من أمثال باركلى **وليبنتز** ، غير أن تلك الآراء كانت تعبر بدقة ــ على أية حال ــ عن روح العصر، الى حد أنها صمدت فى يسر لمثل هذا النقد • وهناك بالطبع ــ فضلا عن ذلك ــ قيمة كافية فى كثير من مناقشات لوك لمشكلات بعينها ، تضمن أن يقرأ بانتباه شديد باعتباره ــ على الأقل ــ جزءا من التيار التاريخى للفلسفة الحديثة فى اللغة الانجليزية •

وفى نظريته السياسية أيضا ــ رغم ما قد يبدو عليه من خلو من المغامرة ، ورغم أنها عرضت بلا شك عرضا مصطنعا ــ عبر لوك تعبيرا واضحا عن الرأى المستنير فى عصره • ومن الحق أن نظريته وان تكن تقدم على اعتبار أنها تضع الشروط التى لابد من توافرها فى أى مجتمع صالح فى أى زمان ، الا أنها فى حقيقة الأمر ــ وهو شىء لايثير منا العجب ــ قد أضافت اضافتها الجديدة بالنسبة للتفكير السياسى لمجتمعها وعصرها الخاصين،ذلك أن القرن السابع عشر كان بالنسبة للسياسة الانجليزية عصرا كانت فيه طبيعة الملكية ودورها ، أو بوجه أعم ــ طبيعة الحاكم والمحكوم والعلاقات بينهما ــ من الموضوعات التى تعرضت للشك المستمر والصراع والمناقشة ؛ كان هذا العصر عصر انتقال أكثر من أن يكون أى شىء آخر • ومن العسير أن يقال ان لوك قد أسهم مباشرة للتسوية الثابتة نسبيا التى تمت عام ١٦٨٨ ،غير أنه عبر عن تفكير هؤلاء الذين جاهدوا من أجل هذه التسوية • وقد كان لوك فى ذلك تجسيدا لعصره ، وما برح بتفكيره السليم واتزانه وولائه للعقل ممثلا لذلك العصر ، جديرا بالاعجاب الذى هو أهل له •

لوكريتيوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس: (٩٨ ــ ٥٥ ق • م) ، شاعر رومانى ؛ والمعلومات الوحيدة التى وصلت الينا عن شخصه هى أنه جن بجرعة من الحب ، وأنه ألف عدة كتب (هى فى أغلب الظن الكتب الستة التى تتألف منها القصيدة الفلسفية « عن طبيعة الأشياء ») فى الفترات التى كان يثوب فيها الى رشده ، وأنه انتحر فى سن الرابعة والأربعين ، وما من سبب يدعو الى الشك فى حقيقة هذه المعلومات.والقصيدة فضلا عن أنها من أعظم الأعمال الأدبية فى اللغة اللاتينية ، عرض كامل دقيق للنظرية الأبيقورية عن الروح ، والادراك الحسى ، والفلك ، والوراثة ، والرعد ، والزلازل ، والمغناطيسية ، وعن كل ما قد يبدو للشخص السريع التصديق نتيجة لقوى خارقة للطبيعة ، فيكون من ثم مصدرا للخوف الدينى • وليس فى القصيدة معالجة منتظمة للنظرية الأخلاقية الأبيقورية ، غير أن الرأى الأبيقورى الصميم القائل بأن اللذة هى الخير الأوحد، وان أعظم صور اللذة الجديرة بأن نسعى وراءها هى تحرر العقل من الخوف ، وأن السبب الرئيسى لدراسة الطبيعة سبب عملى ، وهو أن هذه الدراسة سوف تعيننا على التحرر من المخاوف المتطيرة من الآلهة ومن الحياة فى العالم الأرضى ؛ هذه الآراء جميعا مبثوثة فى حنايا القصيدة • وليس ثمة ما يدعو الى افتراض الأصالة فى لوكريتيوس ، وهو نفسه لا يدعى مثل هذا الادعاء ، بيد أن قصيدته عرض دقيق حار للموقف الأبيقورى ، وهى أيضا رائعة من أعظم روائع الأدب اللاتينى •

لويس ، كلارنس أ • : (١٨٨٣ ــ) ، ولد فى ستونهام بولاية ماساشوستس • كان أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد حتى تقاعد عام ١٩٥٣ • أسهم اسهامات جوهرية فى **المنطق** الرياضى ونظرية المعرفة ، وانتاجه الرئيسى فى المنطق هو حساب « التضمين الدقيق » ، وهذا هو أحد المذاهب الرمزية الناجحة الأولى فى « منطق الجهة » ، وقد سمى بمنطق الجهة لأنه يستخدم لفظة « محال » فى تعريفه للقضية «ق تتضمن ك» على أنها « من المحال على كل من ق و لا ــ ك أن

تكونا صادقتين معا » • وقد وضع لويس مذهبه ليكون بديلا عن مذهب رسل فى « التضمين المادى » لأن هذا المذهب ينتج نظريات متناقضة مثل : « القضية الكاذبة تتضمن أى قضية » ، ولأنه لم يدرك المعنى الذى يقال فيه عن قضية ما انها تتضمن قضية أخرى • ومهما يكن من أمر ، فقد كان لويس يدرك أن مذهبه ومذهب رسل ليسا الا مذهبين اثنين ضمن عدد كبير من المذاهب المتميزة – وان تكن متسقة – من طرائق الحساب (يقصد هنا حساب القضايا) بحيث لا يفضل أحدها الآخر بحكم طبيعته الداخلية • وذهب اذن الى أن الأساس الوحيد للاختيار بينها هو الأساس البرجماتى الذى يوفر لنا أكبر قسط من الراحة فى تنظيم خبرتنا العقلية فى حالة اعتناقنا لمذهب منها دون الآخر •

وقد عمم لويس دعواه هذه فى نظريته البرجماتية عما هو قبلى ؛ فكما أنه ينبغى على صانع الخرائط – فى رأيه – أن يقدم مقياس الرسم الذى يضع وفقا له رقعة من الأرض على الخريطة ، فكذلك يزودنا الذهن بالمقولات أو بمبادىء التفسير التى يشرح فى حدودها المضمون الحسى للخبرة المباشرة ؛ فالمقولات والعلاقات اللزومية القائمة بينها هى اذن قبلية ، ولكنها لا تفرض أى قيد على مضمون المعطيات الحسية • وهناك من جهة أخرى نسقات من المقولات غير الذى ذكرنا ، تماما كما أن هناك أنواعا من المنطق ومقاييس لرسم الخرائط يمكن أن نستبدل احدها بالآخر ؛ غير أن الاختيار بين هذه النسقات القابلة للاستبدال لا يمكن أن يقوم الا على أساس برجماتى، هو أن اطارا من المقولات قد يكون مريحا أكثر من غيره فى تنظيم الخبرة ، وبحيث يحقق الأهداف العملية للكائنات البشرية •

وأيا كان الأمر ، فان كل دعوى الى معرفة الواقع الموضوعى – على حد قول لويس – تقتضى تفسيرا لما يتبدى لنا حسيا ، ومن ثم فهى تتنبأ بما عساه أن يترتب فى المستقبل على ما هو ماثل الآن ؛ فلو زعمت مثلا أن الشىء الوردى المستدير الذى يقع داخل مجال ابصارى هو تفاحة ، كان معنى ذلك أننى أؤكد أيضا – ضمن أمور أخرى كثيرة – اننى لو قضمت هذا الشىء اذن لشعرت بمذاق مميز • ولكن ما دامت مثل هذه الأحكام التنبؤية قد تكون خاطئة ، فان لويس يستنتج من ذلك أن كل معرفة تجريبية احتمالية فحسب، ولهذا فانه يمضى فى وضع الخطوط الرئيسية للاحتمال كما يتصوره (ثم يتبين أن هذا التصور قريب من مفهوم **كارناب** عن الاحتمال المنطقى) اذ يعتقد أنه يتصل بهذا السياق من مجرى الحديث • ويطبق لويس أيضا المبادىء الرئيسية المتولدة عن تفسيره العام للمعرفة على بعض قضايا الأخلاق البارزة ، ويزعم أن الأحكام التى تطلق على القيم الأخلاقية يمكن أن تكون موضوعية كالأحكام التى تطلق على أمور الواقع •

ليبنتز،جوتفريد فلهلم : (١٦٤٦–١٧١٦)، فيلسوف ألمانى ، كان والده أستاذا لفلسفة الأخلاق بجامعة ليبزج ؛ وكان ليبنتز فى السادسة من عمره عندما توفى أبوه • وفى سن الخامسة عشرة التحق ليبنتز بالجامعة ، وتخرج عام ١٦٦٣ بعد أن تقدم برسالة عنوانها « مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد » ، ويحتوى هذا العمل على كثير من الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاباته المتأخرة • درس ليبنتز فقه القانون فى يينا فيما بين عامى ١٦٦٣ و ١٦٦٦ ، ونشر بحثا عن التربية وفق القانون ، ولفت اليه هذا البحث انظار أسقف مدينة مينز فألحقه بخدمته ؛ وانضم ليبنتز قلبا وقالبا الى الأسقف فى تنفيذ مشروعاته للمحافظة على السلام داخل الامبراطورية من ناحية ، وبين ألمانيا وجاراتها من ناحية أخرى ؛ وأفضى ذلك بليبنتز الى بحث عن الأساس العقلى للدين المسيحى بحيث يقبله البروتستانت والكاثوليك على السواء ، وبحيث يمكن أن يكون أساسا للتسامح الدينى الفعال •



ليبنتز، جوتفريد فلهلم (١٦٤٦ - ١٧١٦).

ولم ينجح ليبنتز فى رؤية ملك فرنسا لويس الرابع عشر فى بعثة أرسل فيها اليه بباريس ، ولكنه تعرف - أثناء مقامه مدة أربعة أعوام - **بمالبرانش** ، وأرنو ، وهوجنز ، وشيرنهاوزن • واخترع أيضا آلة حاسبة أدخل بها بعض التحسينات على الآلة التى اخترعها **بسكال** اذ زاد بها على الجمع والطرح ، استخراج الجذور والضرب والقسمة • وفى عام ١٦٧٣ زار لندن حيث التقى ببويل وأولدنبرج ، وعرض آلته الحاسبة على الجمعية الملكية التى انتخبته بعد ذاك لعضويتها • وتوفى أسقف مينز عام ١٦٧٦ ، فلم يجد ليبنتز عملا يتفق مع ذوقه وكفاءته ، فأصبح أمينا لمكتبه دوق برونزفك بهانوفر ؛ وفى طريقه الى تلك المدينة أنفق ليبنتز شهرا بامستردام ، وهناك قرأ من كتب **سبينوزا** كل ما أمكن اقناع سبينوزا بالتخلى عنه ؛ وأخيرا سمح له بمقابلة سبينوزا فناقشه فى تلك الأجزاء من كتاباته التى سمح له بقراءتها ؛ وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين زملائه من الفلاسفة المعاصرين له • وظل مقيما بهانوفر منذ ذلك الحين حتى وفاته ، ولم يغادرها الا فى أسفار تتعلق بعمله فى كتابة تاريخ أسرة برونزفك ، وكان عليه أن يقنع بما يتبادله من رسائل ومقالات عن المشكلات الفلسفية مع زملائه الفلاسفة والرياضيين. هاجم فى مراسلاته مع كلارك الزمان والمكان المطلقين فى مذهب نيوتن ، وعارض هذا المذهب بمذهبه الخاص فى الجواهر الروحية والزمان والمكان النسبيين ، وهو المذهب الذى فصل فيه القول فى كتابيه : « مقال عن الميتافيزيقا » و « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا) • ودافع فى مراسلاته مع أرنو عن رأيه فى الفردية والحرية الانسانية والالهية ، وكان أرنو قد اعترض على هذا الرأى حين قرأ ملخصا لكتاب « مقال عن الميتافيزيقا » . وفى أعوامه الأخيرة تورط ليبنتز فى نزاع مع أصدقاء نيوتن حول من يكون واضع « حساب اللامتناهيات فى الصغر » ؛ وليس من شك فى أن كلا من ليبنتز ونيوتن كان يعمل لوضع هذا الحساب فى الفترة نفسها ، كما يبدو من الواضح أيضا أنه ليس ثمة ما يمنع أن كلا منهما قد اكتشفه فى وقت واحد ، وفى استقلال الواحد عن الآخر • وهناك كثير من الرياضيين كانوا منشغلين حينذاك بأفكار متصلة بالموضوع نفسه، ولا نزاع - فضلا عن ذلك - فى أن طريقة ليبنتز فى تدوين الرموز أيسر من طريقة نيوتن ،والواقع أن طريقة ليبنتز ما زالت هى الطريقة المستعملة. وقد كان ليبنتز سيىء الحظ أيضا فيما يتعلق بالاعتراف بعمله الأصيل فى المنطق ؛ فهو يحظى فى أيامنا هذه باعظم التقدير لعمله الأصيل فى المنطق الرمزى ، ولكن أحدا لم يعرف ذلك العمل الا فى هذا القرن ؛ وكان على المناطقة أن يكتشفوا اكتشافاته مرة أخرى فى الوقت الذى كان عمله - الذى يتألف من طائفة من المخطوطات - مدفونا فى المكتبة الملكية بهانوفر • وقد ختم ليبنتز حياته فى حالة من الاهمال شبيهة بتلك الحالة ، فقد رفض جورج الأول أن يسمح له بالحضور الى انجلترا ، وطلب منه أن يؤدى واجباته أمينا للمكتبة ؛ وحين توفى ليبنتز عام ١٧١٦ لم يشيع جثمانه الى القبر عضو واحد من بلاط هانوفر ؛ وتجاهلت أكاديمية برلين وفاة ليبنتز مع انه كان مؤسسها وأول رئيس لها ، وكذلك فعلت الجمعية الملكية بلندن • وهذا الاهمال المدبر الذى كان من نصيب ليبنتز عام ١٧١٩ قد أفسح مكانه لاعجاب القرن العشرين برجل ذى أصالة وبصيرة ثاقبة ، وقدرة عظيمة على الشرح التفصيلى لأفكاره العظيمة والجديدة •

كان ليبنتز رياضيا وعالما من الطراز الأول ، شاطر نيوتن شرف اكتشاف حساب اللامتناهيات فى الصغر وأسهم بفكرة الطاقة الحركية فى علم الميكانيكا ؛ كما كان فيلسوفا ممتازا أيضا ، ومذهبه الميتافيزيقى شائق على وجه الخصوص بالنسبة لجيلنا من حيث انه من الممكن

تفسيره أيضا باعتباره مذهبا للنظريات المنطقية • وقد أقام ليبنتز مواقفه الأساسية على استدلالات مستمدة من العلم والمنطق والميتافيزيقا ، وكان يعتقد أن مبدأه الجديد وهو « التناسق الأزلي » قد تم اثباته فى تلك المجالات جميعا ، وفى النظـرية الدينية والأخلاقية أيضا •

نشأ تفسـير ليبنتز للجوهر بأنه فعـال أساسا، من عدم اقتناعه بالجوهر الممتد الذى نادت به « الفلسفة الجديدة » ، ومن عدم ارتياحه أيضا الى الذرات والفراغ والمكان المطلق والزمان المطلق والمـادة المطلقة فى ميـكانيكا نيوتن ؛ وكانت اعتراضاته على هذه المفاهيم جميعا اعتراضات علمية وميتافيزيقية فى آن واحد • وقد بين أن صياغة **ديكارت** لقوانين الحركة متهافتة من الناحية العلمية؛ كما أن رأيه عن العالم المكانى ــ الزمانى المرتبط به وما يتفرع عنـه من رأى فى الحركة على أنها انتقلت عن طريق المعجزة الى المادة الجامدة أصلا، هذا الرأى غير مقنع من الناحية الميتافيزيقية •وقد وصف « ذرات المادة » بأنها مضادة للعقل مادام « أصغر جزىء من المادة » احالة منطقية ، لأنه اذا كان ممتـدا كان قابلا للقسـمة ، فان لم يكن كذلك لم يعد « أصـغر » جزء ممكن ، بل لم يعد فى الواقع جزيئا ماديا • وفضلا عن ذلك فان قوانين الحركة تقتضى بأن تكون العناصر الداخلة فى هذا الموضوع حاملة للطاقة؛ وما من كائن ممتد يمكن أن يكون فعالا ، كما لا يمكن أن يكون وحدة حقيقية • ولابد أن يكون العنصر الممكن الوحيد « جوهرا بسيطا لا أجزاء فيه » ؛ هـذا الجوهر البسـيط أطلق عليه ليبنتز اسم « الموناد » أو « الجوهر الروحى » •

ومادام «الموناد» يخلو من الأجزاء ، فانه غير قابل للتحطيم اللهم الا بالابادة ، ولا يمكن أن يأتى الى الوجود الا عن طريق الخلق فحسب؛ ولا يستطيع «الموناد» أن يؤثر على غيره من المونادات ولهذا فليس ثمة تفاعل سببى (ليس للموناد نوافذ) ، ولما كان الموناد » غير ممتد فهو لا يوجد فى مكان أو زمان كما انه ليس ماديا؛ وفضلا عن ذلك مادامت الصفة الأساسيـة فى الموناد هى أن يكون فعـالا ، فان المونادات جميعا من نوع واحد • ومهما يكن من أمر ، فانه مما لا شك فيه أن العالم الملاحظ الذى هو نقطة البداية فى تأمل الجوهر ، يبدو على أنه مكانى ــ زمانى ، كما يبدو أن هناك أجساما تتحرك فيه ويرتبط أحدها بالآخر بعلاقات سببية ، كما يبدو أيضا أن هناك صنوفا مختلفة من الكيانات كالأحجار والنبات والحيوان والانسـان • هـذه المظاهر تقوم على « أساس متين » ــ على حد تعبير ليبنتز ــ من حيث أنه من الممكن ربطها ربطا منتظما بالخصائص الحقيقية لنظام المونادات ، ومن المناسب استخـدام أوصاف مكانية ــ زمانيـة فى بعض السياقات للحديث عن التغير والترابط السببى وصنوف الكائنات المختلفة •

والوصف الصحيح الذى يتعلق بظهور الأنواع المتباينة من الأشياء، هو وصف المونادات من حيث هى متفاوتة فى درجة نشاطها ؛ فهناك سلاسل لامتناهية من المونادات تبدأ من المونادات الفعالة فعالية تامة الى المونادات التى توشـك أن تكون جامدة • وما من «موناد» مخلوق جامد تمام الجمود، كما أنه لا وجود لموناد نشط تمام النشاط ، غير أن المونادات التى توجد فى الحد الأدنى من السلم عبارة عن مادة خالصة ، اذا أمكن لمثل هذه المادة أن توجد• والله وحده هو الموناد الفعال فعالية تامة، بيد أنه ليس من الواضح تماما اذا كان ينبغى أن ننظر اليه باعتباره الموناد الرئيسى ، أو أن دوره باعتباره خالقا يجعل هذا الوصف غير ملائم له • والنشاط الخـاص بالمونادات هو الادراك الحسى وتصوير الخارج، أى أن يكون مرآة له اذا شئنا أن نستخدم استعارة ليبنتز • وينطبق الادراك الحسى على الأحجار والنباتات كما ينطبق على الانسـان والحيوان • (كان ذلك هو الاستعمال الشـائع للادراك الحسى فى القرن السابع عشر ، فكان يقال

ان حجر المغناطيس يدرك الحديد ، وزهرة عباد الشمس تدرك الشمس ، مادام كل منها يتغير اذا جاور الجسم المدرك) ؛ فالمونادات كلها اذن تدرك بدرجات متفاوتة فى الوضوح جميع المونادات الأخرى ؛ فمع أنها جواهر بسيطة الا أنها متعددة الجوانب • والادراكات الحسية صادقة من حيث ان المونادات خلقت بطريقة تجعل حالاتها الواحدة مع الأخرى فى تناسق أزلى ، والتناسق الأزلى تثبته هاتان الحقيقتان المشتركتان : استحالة التفاعل ، وواقعية الادراك الحسى •

وتمثل المونادات الأقل نشاطا ظاهر المادية المتين الأساس ، وان تكن جميع المونادات جامدة الى حد ما ، ومن ثم فانها تملك « مادة أولى » • ومونادات المرتبة العليا والسفلى تعكس احداها الأخرى بالتبادل ، وكل « جسم » عبارة عن مجموعة من المونادات ذات الدرجات المتباينة من النشاط فى التناسق الأزلى • والكائن الانسانى عبارة عن مثل هذه المجموعة ، والعلاقة بين العقل والجسم لم تعد هى المعجزة الديكارتية ولكنها جزء من النظام الطبيعى ، وحالة من حالات التصوير المرآوى الشامل للكون كله • وتاريخ كل موناد هو «نشر» حالاته وفقا لمبدئه الخاص ، بحيث يكون التفاعل المستمر بينه وبين غيره هو مظهر « نشر » حالات كل موناد منسجما مع « نشر » حالات كل موناد آخر • وقد استعمل ليبنتز تشبيها بساعتين متواقتتين ، وتشبيها آخر بجوقتين تنشدان من مدونة موسيقية واحدة ليشرح كيف يمكن أن يكون ثمة مظهر للتفاعل بدون أن يحدث التفاعل فى الواقع ؛ ووصف نشر الحالات بأنه « نزوع » ينطبق بالسواء على النشاط الانسانى الهادف ، وعلى تحرك الحديد نحو حجر المغناطيس ، وزهرة عباد الشمس صوب الشمس •

والمكان هو الظاهر المتين لترتيب الوجودات الممكنة المتآنية فى الوجود ، والزمان هو الظاهر المتين « لترتيب الممكنات غير المتسقة بعضها مع بعض » ؛ وما الزمان والمكان ـ كما يتصورهما الرياضيون ـ غير تجريدات أو « حقائق عقلية » ، واستمرارها هو مظهر للاستمرار الحقيقى الذى ينتسب الى سلسلة المونادات والى سلسلة حالاتها المتعاقبة • وتؤلف المونادات سلسلة لامتناهية وفقا لمبدأ درجة الفاعلية بحيث يختلف كل حد فيها بمقدار لامتناه فى الصغر عن الحدود التالية له ؛ وبالمثل تؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقا لمبدئها الخاص • وقد وصف ليبنتز « ملاء » الكون بسلسلتيه المرتبتين ؛ أما احداهما فسلسلة الوجودات الممكنة المتآنية ،وأما الأخرى فسلسلة المتنافرات التى لا تصدق معا فى آن واحد ، أقول انه يصف ملاء الكون بأنه اللامتناهى الفعلى ؛ وليس المكان والزمان عنده قابلين للقسمة الى مالا نهاية فحسب ، بل انهما منقسمان الى مالانهاية لا على صورة تجريدات الرياضى للذرة وللنقطة وللحظة ، ولكن الى « موجودات حقيقية » هى المونادات •

ويلجأ ليبنتز فى وصفه لسلسلة المونادات الى مبدئه الشهير عن « هوية اللامتمايزات » ؛فاذا اتصف كائنان بمجموعة واحدة من الخصائص دون أدنى اختلاف فانهما فى هذه الحالة لامتمايزان ،أى أن أحدهما هو الآخر • وليس هذا القول قابلا للاعتراض عليه بأنه قد يكون ثمة موجودان لهما خصائص واحدة بيد أنهما فى مكانين مختلفين ، ذلك لأن « موضع » موناد ما عند ليبنتز انما يكون فى السلسلة ،وخصائصه دالة لموضعه بحيث اذا اتحد الموجودان فى الخصائص كانا فى الموضع نفسه ، وكانا شيئا واحدا لا شيئين • ويلجأ ليبنتز أيضا الى هذا المبدأ فى عرضه للمكان والزمان المطلقين على أنهما احالة منطقية ؛ وليس لهذين المطلقين معنى الا بوصفهما موضعا للأجسام المادية • وليس ثمة بدائل بمعناها الحقيقى فى وضعنا لجسم ما فى المكان المطلق هنا بدلا من هناك ، أو فى هذه اللحظة قبل تلك ؛ فسوف تكون الأمور فى كل حالة لامتمايزة ، بحيث انه لم يكن الله ليستطيع فى خلقه للعالم أن يقوم

باختيار بينها على أساس عقلى • وقد بعث ليبنتز بهذا الاعتراض فى رسالة الى كلارك الذى كان يدافع عن مذهب نيوتن ؛ وأجاب كلارك بأن الله لا يحتاج فى اختياره لسبب آخر سوى « ارادته » ، غير أن ليبنتز ذهب الى أن مبدأ العلة الكافية صحيح لا من حيث علاقته بأجزاء العالم المتعددة فحسب، بل من حيث علاقته بأفعال الله أيضا ، اذ ينبغى أن يكون لكل أمر من أمور الواقع علة كافية تبرر كونه على هذا النحو لا على نحو آخر •

توسع ليبنتز فى نظرية المونادات فى كتابه « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا)، ولكنه عرض فى « مقالة عن الميتافيزيقا » أدلة استمدها من القضايا وصدقها وكذبها مما أفضى به الى النتائج نفسها • و « المقالة » عبارة عن تفصيل لخطاب بعث به الى أرنو يتضمن الخطوط الرئيسية لمذهبه المنطقى ــ الميتافيزيقى ؛ وفى هذا الخطاب افترض ليبنتز قيام علاقة وثيقة بين الوقائع والقضايا التى تعبر عنها ، وكتب قائلا ان المبررات المنطقية قد تكون مقنعة بالنسبة للفلاسفة ، ولكنها ليست ملائمة لسواد الناس • والمقابل المنطقى للأدلة الخاصة بالجواهر البسيطة هو أن كل قضية مصوغة فى قالب « الموضوع والمحمول » ، وأنه فى كل قضية صادقة يحتوى الموضوع المحمول ؛ وبما أنه لا وجود لأى تفاعل بين المونادات ، فكذلك لا وجود هناك لقضايا علاقية ، وكما أن الموناد يحتوى على حالته مطوية فيه ، فكذلك كل قضية صادقة يكون محمولها مطويا فى موضوعها • ويفترض حساب ليبنتز المنطقى أن كل قضية صادقة ــ اذا ما صيغت فى أفضل صياغتها ــ فانما تحتوى موضوعا لها ، اسما يبين التكوين التحليلى للموضوع ، واسما لواحد أو أكثر من تلك المكونات فيكون هو محمولها. وأى قضية صادقة يمكن التعبير عنها فى هذه الصيغة ا ب حـ هى ا (أو ا ب او ب أو ا جـ أو جـ أو ا ب حـ) ؛ ويرتبط هذا الرأى ارتباطا وثيقا بالبحث ــ الذى أفنى فيه ليبنتز حياته ــ عن « رموز للتدوين تصلح لكل ميدان » ، أعنى عن لغة يمكن أن تعبر عن الحقائق المقررة فى كل مجال ، حتى ولو كان مجال الأخلاق وعلم الجمال (الاستطيقا)• ففى هذه اللغة سوف تبدو القضايا الكاذبة احالات منطقية واضحة على هذه الصورة : ا ب جـ ليس ا أو ليست ب ، وهلم جرا ؛ وحينئذ يزول الاختلاف بين الناس ، اذ أن الحساب عندئذ يحل محل الاستدلال •

وقد أثارت الأدلة المنطقية سخط أرنو على أسس ميتافيزيقية ودينية وأخلاقية ؛ ذلك انه لو كانت كل قضية صادقة قضية تحليلة ، وكانت حالة كل موناد متضمنة فى تصورنا لها ، اذن لأصبحت الحرية الانسانية أسطورة ، وصار الله مجبرا • وكان رد ليبنتز أن لكل حالة فعلية ضرورة مشروطة وليست مطلقة ؛ فحين اختار الله أن يخلق آدم الفعلى خلق معه أيضا كل ما يستتبعه ، غير أن الله قد اختار بمحض حريته أن يخلق آدم الفعلى • وفضلا عن ذلك ، فان الله فى خلقه لآدم الفعلى كان ينظر الى جميع الأفعال الحرة التى سيقوم بها الناس ، وكيف حالة الأشياء بحيث تتلاءم معهم • والنشاط الحرالتلقائى مسموح به فى التناسق الأزلى للمونادات جميعا ولحالاتها؛ وكافة المونادات تختارالأفضل ،وقدرتها على تمييز هذا الأفضل تتفاوت مع درجة الوضوح التىتعكس بها العالم ؛ ولقد اختار الله بعلمه الكامل وخيره أن يخلق بحريته هذا العالم الذى يعد أفضل العوالم الممكنة جميعا •

وهذه نقطة منالنقاط التى يتجلىفيها تناقض جوهرى فى مذهب ليبنتز ؛ فقد كان ليبنتز يريد أن يضفى العرضية الحقيقية على الوقائع ، ويريد فى الوقت نفسه مذهبا كاملا تكون فيه الفكرة الدالة على أى فرد محتوية على كل ماعسى ذلك الفرد أن يصير اليه • وكان يبغى اقامة تفرقة حقيقية وبينالقضايا الرياضية والقضاياالتجريبية؛

القضايا الأولى صادقة وفقا لمبدأ التناقض بحيث تكون أضدادها محالا ، والقضايا الثانية صادقة وفقا لمبدأ العلة الكافية ، ومع ذلك فان أضدادها تكون احالة منطقية صريحة أيضا • ان الأسباب التى يبرر بها الناس أفعالهم «هى ميول تؤدى اليها دون أن تكون ضرورة تقتضيها » ، ومع ذلك يذهب ليبنتز أيضا الى أن القضية « يوليوس قيصر لم يعبر الروبيكون » التى صاغها على الوجه السليم شخص يعرف يوليوس قيصر معرفة تامة ويملك لغة كافية للتعبير ، هذه القضية قد تبدو مناقضة لذاتها ؛ والله الذى يملك وحده مفاهيم كاملة عن كل شخص يستطيع أن « يميز » أى حالة لأى موناد من أى حالة لأى موناد آخر • والتفرقة التى يريد ليبنتز أن يضعها بالتأكيد بين حقائق المنطق والرياضة من ناحية ، والحقائق العرضية من ناحية أخرى ؛ هى أن القضايا الأولى تصدق على كل العوالم الممكنة ، بينما لا تصدق القضايا الأخيرة الا على هذا العالم فحسب ؛ القضايا الأولى تعتمد على عقل الله لا على ارادته ، بيد أن ارادته هى التى اقتضت أن تكون القضايا الأخيرة صادقة وذلك حين اختار أن يخلق هذا العالم • وتؤلف الجمل الصادقة عن هذا العالم نسقا بحيث لا يكون من الممكن أن يصدق بعضها ويكذب بعضها الآخر ؛ ويناظر ذلك أنه بينما من الممكن من الناحية التجريدية أن يكون أى جزء من الكون على خلاف ما هو عليه ، فانه ليس من الممكن أن يكون جزء ما على خلاف ما هو عليه وتبقى الأجزاء الأخرى فى الوقت نفسه كما هى ؛ ولا ينبغى أن تكون حالة ما ممكنة فحسب ، بل أن تكون ممكنة فى وقت واحد مع سائر الحالات الأخرى أيضا • وقد وضع ليبنتز نسقا صوريا يمكن أن تشتق منه الممكنات باعتبارها مركبات من البسائط وأطلق على ذلك اسم « فن التركيب » ، ومن الممكن مقارنته بجدول العناصر فى الكيمياء ؛ وقد تؤدى صيغة لصورة ممكنة من تركيب البسائط الى اكتشاف كائن كان قد ظل مجهولا حتى الآن ، ويستطيع «فن التركيب» ــ اذا استخدم مع نسق أحسن اختياره من « الأسماء » ــ أن يقدم لنا موسوعة للمعرفة كلها ، ومنهجا للاتصال بين الشعوب التى تتحدث بكافة اللغات • (قد يظن المرء أن مثل ليبنتز الأعلى قد كان يمكن الوصول اليه على الأقل فى الرياضة والمنطق الحديثين ، بيد أن واقع الأمر الآن هو أنه لكى يتابع الانجلو ــ سكسونيون أعمال الرياضيين الألمان والمناطقة البولنديين ، فلابد لهم من أن يتعلموا مجموعة جديدة من الصيغ) •

ويتم مذهب ليبنتز الميتافيزيقى ببراهينه على وجود الله ؛ فنسق المونادات المخلوقة كامل فى حد ذاته بمعنى من المعانى ، أى أن وجود أى جزء منه انما هو وجود بالضرورة على فرض قيام ذلك النسق، غير أنه ما من جزء واحد من أجزائه يتضمن علة وجوده الخاص ، ومن ثم فلابد أن تكمن علة وجوده فى كائن يتضمن علة وجوده ، أى كائن واجب الوجود ، هو ما نسميه الله • وهذا الدليل الذى يعرف باسم « الدليل الكونى » يظهر فى كتابه « المونادولوجيا » وليس فيه شئ جديد أضافه ليبنتز ؛ ويعتقد **العقليون** عامة أن وجود الله بمثابة العلة الخالقة الضرورية والساندة للكون • أما صياغة ليبنتز « للدليل الوجودى » (الأنطولوجى) ففيها تتجلى أصالته بطريقتين : انه يردفها بدليل جديد يستمده من وجود الحقائق الضرورية ، ويكمله ببرهان على أن تصور فكرة « الله » تصور ممكن ؛ ولم يكن الفلاسفة حتى عهده قد نجحوا ــ فى نظر ليبنتز ــ الا فى اثبات أنه « اذا » كان وجود الله ممكنا ، فهو اذن ضرورى• أما الدليل القائم على وجود الحقائق الضرورية فمؤسس على مسلمة هى أن جميع الحقائق «تصبح صادقة عن طريق » وقائع من نوع ما ، ولا صعوبة هناك بالنسبة للحقائق العرضية فان الوقائع التجريبية هى التى تجعلها صادقة ؛ فما الذى يجعل حقائق المنطق والرياضة صادقة ؟ وماذا نعرف حين نقول اننا نعرفها ؟ وجواب ليبنتز على ذلك

اننا نعرف الحقائق كما تتمثل لعقل الله ، فعقل الله هو « موضع » الحقائق السرمدية . ولا يرى الفلاسفة المعاصرون فى هذا غير حل لمشكلة مفتعلة ؛ فالحقائق الضرورية ليست صادقة «عن» أى شىء ، فهى اما تحليلية أو مناقضة لذاتها ، ولسنا فى حاجة الى النظر فيما وراء تصوراتنا العقلية بحثا عن صحتها .

ويسبق الدليل الوجودى برهان على أن تصور « الكائن الكامل » تصور ممكن . وقد فرق ليبنتز فى البداية بين الصفات التى هى كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف؛والصفة تكون كمالا اذا امتلكها صاحبها فى صيغة أفعل التفضيل ، واذا لم ينطو امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى ؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات مادام وضعها فى صيغة أفعل التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل : « أكبر حجم » و « آخر حادث » .. الخ . وليست الصفات التى تدرك ادراكا حسيا كمالات هى الأخرى مادامت نسبتها الى موضوع ما يحمل فى طياته انكار الصفات الأخرى ، فاذا قلنا عن شىء انه « أحمر » كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق .. الخ . أما « خير » و « حكيم » و « قابل لأن يعرف » فانها جميعا صفات اذا وضعت فى صيغة أفعل التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتى ، ومن ثم يمكن نسبتها الى كائن كامل لابد أنه يملك جميع الكمالات « فى » درجة الكمال ؛ وعلى هذا فان مفهوم « الكائن الكامل » مفهوم ممكن . ولما كان الوجود الفعلى نفسه كمالا (على حد افتراض ليبنتز) فان الكائن الكامل ليس مفهوما ممكنا فحسب ، ولكنه موجود بالفعل أيضا . وفى هذه النقطة تتبدى طريقة ليبنتز فى التفكير على أنها أبعد ما تكون عن طريقتنا ، غير أنه من الممكن تعقب هذا الاختلاف فى كافة مراحل مذهبه ؛ فالفلاسفة المعاصرون لا ينكرون فقط أن الوجود محمول ، بل ينكرون أيضا أن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلى . وان هوية اللا متمايزات لتعد جملة منطقية لا تأثير لها على تركيب العالم الفعلى ، وكذلك نظرية ليبنتز المنطقية فى القضايا تظل نظرية منطقية لا تأثير لها على ما هو كائن فى العالم . ويمكن تلخيص هذا الموقف فى كلمات ت . و . **موريس** الذى يقول : « ان ميتافيزيقا ليبنتز العقلية التى نشأت عن التحول البسيط للمنطق الصورى الى ميتافيزيقا عن طريق اهمال معيار المعنى التجريبى ، هذه الميتافيزيقا لم تعد النتيجة الكونية الضرورية لنظرياته المنطقية ، اذا شئنا أن نقيس ذلك فى حدود التصور الحاضر لعلاقة المنطق بالنزعة التجريبية » . وهذه عبارة عادلة تعبر عما يجده الفلاسفة المحدثون شائقا فى فلسفة ليبنتز ، ولكنها تعد بمثابة تشويه لو أنها أخذت باعتبارها مفتاحا لتفسير ليبنتز . ونستطيع أن نلاحظ كلمة « اهمال » الواردة فى تلك العبارة ، فنحن لا نستطيع أن نقول باهمال معيار قد نرفضه اذا قدم الينا بصورة صريحة ؛ وقد نوافق على أن ليبنتز لو عاش خلال التطورات الفلسفية حتى يومنا هذا لكان قد قبل الآن معيار المعنى التجريبى ، لكن هذا لا يعدو مجرد التخمين .

(م)

ماخ ، ارنست : (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) ، فيلسوف نمسوى ، وعالم فى الفيزيقا ؛ كان أستاذا للرياضة ـ فترة قصيرة ـ بجامعةجراتس، وأصبح أستاذا للفيزيقا بجامعة براج (١٨٦٧ ـ ١٨٩٥) ، ثم بجامعة فيينا (١٨٩٥ ـ ١٩٠١) .

وترجع أهمية ماخ الباقية الى كونه فيلسوفا وباحثا فى مناهج العلم ؛ وموقفه الفلسفى العام هو الوضعية المتطرفة . ويذهب ماخ الى أن **كانت** فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، قد « طرد الى عالم الظلال الأفكار الزائفة التى أتت بها الميتافيزيقا القديمة » . غير أن الأفكار الميتافيزيقية كانت لا تزال سائدة فى فلسفة العلم، بل داخل العلم نفسه ؛ فكان هدفه الرئيسى اذن هو أن يقدم تفسيرا لطبيعة العلم بحيث يعرض

هذا التفسير طبيعة العلم مبرأة من كافة العناصر الميتافيزيقية اللاتجريبية ، واعادة بناء أسس علم الميكانيكا وفقا لتلك المطالب الفلسفية . وقال : « اننا لا نعرف غير مصدر واحد هو الذي يكشف مباشرة عن الوقائع العلمية .. هذا المصدر هو حواسنا » ؛ ومن ثم ينبغي اعادة بناء العلم بحيث لا يصبح ثمة شك في أنه وصف للوقائع التي يقدمها الحس . غير أن موضوعات حواسنا هي الألوان ، وحالات الحرارة ، والروائح ، والأصوات وما شاكل ذلك ؛ وليست هذه الموضوعات هي الأجسام ومن باب أولى فليست هي الذرات ، أو المكان المطلق ، والزمان المطلق ، والحركة المطلقة ، والتصورات الأخرى التي وردت في ميكانيكا نيوتن؛ ومن ثم ينبغي على العلم أن يكون في التحليل النهائي وصفا للاحساسات ، وأما ماعدا ذلك من عبارات فليس بذي دلالة علمية .

ويذهب ماخ الى أن الخبرة لا تقدم لنا سوى كثرة من الاحساسات المتغيرة باستمرار ، التي لا يرتبط بعضها ببعض ؛ ونحن لا نستطيع الادعاء بأننا نجد في العالم ، وبصورة موضوعية ، أي أساس لتصوراتنا عن الأجسام حالة حركتها في المكان،أو لقوانين الطبيعة؛«فالقوانين الطبيعية — وفقا لتصورنا — نتاج حاجتنا النفسية الى الشعور بأننا في انسجام مع الطبيعة ، وكل التصورات التي تتجاوز الاحساس يمكن تبريرها بأنها تساعدنا على فهم بيئتنا والتحكم فيها والتنبؤ بها ، ويمكن استخدام الأنساق التصورية المختلفة لتحقيق هذه الغايات في الحضارات المتباينة وفي الأزمنة المختلفة دون أن يكون بينها مفاضلة في الصدق ؛ أما اذا أردنا أن نعزو الى الطبيعة صفة انتاج نتائج متشابهة في ظروف متشابهة ، فاننا لن نعرف كيف نستكشف تلك الظروف المتشابهة. فما هو طبيعي لا يحدث غير مرة واحدة فحسب ، وطرائقنا المنهجية وحدها هي التي ليس لها غير تبرير واحد وكاف ، وهو أنها تعيننا على التحكم في بيئتنا والتنبؤ بها . أما أن ندعي أنه يوجد في الطبيعة نظائر موضوعية لهذا الجهاز التصوري،فمجرد شطحة من شطحات الميتافيزيقا التي لا مبرر لها . وقد نجد مثلا أن تصورنا لفكرة « جسم » تصور مفيد ، ولكن ينبغي ألا نسمح لأنفسنا أن تعتقد بأنه (مادامت تلك الفكرة مفيدة لنا) اذن فان هناك أجساما في العالم الطبيعي ؛ اذ أن خبرتنا مقصورة على الاحساسات وحدها » .

ولكن على الرغم من أنه ليس لمجموعة ما من التصورات العلمية غير تبرير وقتي برجماتي ، وأن القوانين العلمية ليست سوى أدوات (في أيدينا) لا تقريرات موضوعية ، فان ماخ لا يرى أن ليس ثمة مجال للاختيار بين خطتين تصوريتين ، اذ أنه كلما كان النسق التصوري بسيطا شاملا منزها عن المتناقضات الداخلية كان افضل ، وكان أنفع لنا وأخصب . بيد أنه ينبغي الا ننزلق الى القول بأن الطبيعة نفسها بسيطة مقتصدة وما شاكل ذلك من الأقوال ، والفرق بين نسق تصوري بسيط وآخر معقد هو فرق في المنفعة لا في الصدق ، ذلك أننا نحن الذين نفرض النسق على الطبيعة ، وأما الطبيعة نفسها فليست نسقا يوصف بالبساطة أو بالتعقيد . وأيا كان الأمر ، فينبغي ألا نتطرف في الطرف الآخر فننظر الى اختيارنا للقوانين العلمية على أنه اختيار اتفاقي محض ، اذ لابد لنسق التصورات أن يلائم الوقائع التي نصفها به ، وما قوانين الطبيعة غير أوصاف للعالم حتى ولو كانت تلك الأوصاف قد صيغت في أطر عقلية ، ومن ثم ينبغي أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب بالرجوع الى الخبرة . وقد أصر النقاد في كثير من الأحيان على صعوبة التوفيق بين تجريبية ماخ وبين العناصر الواردة في وجهة نظره ، والتي هي أميل الى أن تكون عناصر قبلية (أو أولية) .

ويزعم ماخ — وفقا للرأي الخاص عن طبيعة العلم الذي وصفناه آنفا — أنه من الأمور

المضللة أن نتكلم فى العلم عما يسمى بالبرهان ، لأنه اذا كانت القوانين العلمية أدوات تصورية فانه لا يمكن البرهنة عليها استقرائيا من الوقائع ؛ كما انه ليس لاستنباط القوانين من قوانين أخرى أية دلالة فى نهاية الأمر ، على حين أنه ما أسهل أن يضفى على العلم مظهرا يخدعنا ، وهو مظهر أنه جاء نتيجة لاستنباط صارم الدقة • والتبرير الوحيد الذى يمكن أن نقدمه ، أو الذى لابد أن نقدمه لقبول قانون علمى هو ـ فى نظر ماخ ـ صموده للاختبار فى مجال الاستعمال •

على أن ماخ لم ترضه هذه الصورة العامة التى قدمها عن طبيعة العلم ، وكان من رأيه أن العلم المعاصر فاسد ـ الى حد ما ـ لعدم مواءمته لهذه الصورة، وكان يعتقد ـ على وجه الخصوص ـ أن العلم ما ينفك يجسد العناصر التى يتألف منها نسقه الصورى ، بأن يجعل لها نظائر فى الطبيعة لا تستطيع الخبرة أن تضمن وجودها الفعلى ، ومن ثم فانها ميتافيزيقية ؛ لهذا طبق ماخ فى كتابه « علم الميكانيكا » موقفه العام على نقده للصورة التى أعطاها نيوتن وخلفاؤه لعلم الميكانيكا ، وحاول أن يبين كيف يمكن استبقاء مضمون الميكانيكا دون الالتجاء الى المكان المطلق والزمان المطلق والقوة وبعض الأفكار اللاتجريبية الأخرى • وعلى الرغم من أن بعض المناقشات التى ساقها كانت ذات هدف فلسفى الى حد كبير، كالمناقشات التى وجهها ضد برهان نيوتن المزعوم على الحركة المطلقة ، الا أن لها أهمية علمية ؛ وقد اعترف أينشتين بفضلها عليه •

وقد كان تأثير ماخ على تطور **التجريبية** فى القارة الأوربية كبيرا جدا ، واعترفت **جماعة فيينا** من الوضعيين المناطقة به هاديا أساسيا لها • وهجر ماخ نزعته الحسية الخالصة فى وقت مبكر جدا فى سبيل نزعته الفيزيقية ؛ غير أن معظم الأفكار الرئيسية فى الوضعية المنطقية يمكن أن تعزى اليه • ومع أن أعماله الرئيسية قد ترجمت الى الانجليزية فى وقت مبكر وأقبل الناس على قراءتها ، فان تأثيره على الفلسفة الأنجلو سكسونية أقل ظهورا ، نظرا لما ورثته هذه الفلسفة من تقاليد تجريبية أكثر تطورا •

المادية : هى بمعناها الفلسفى النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادى ، أو يعتمد كلية فى وجوده على المادة • وهذا الرأى يشمل : (١) القضية الميتافيزيقية العامة التى مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسى من الواقع ، وهذا النوع مادى ؛ (ب) القضية الأكثر تخصيصا الا وهى أن الكائنات الانسانية والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادى وروح لامادية ، وانما هى أساسا جسمية فى طبيعتها •

وأشهر أشكال المادية النزعة **الذرية** التأملية التى ذهب اليها **ديموقريطس وأبيقور** ؛ وقد نشأ هذا الرأى محاولة لتفسير التغير على أساس العناصر النهائية التى يتألف منها العالم ، وهذه العناصر النهائية ـ وفقا لتلك النظرية ـ هى جزيئات لا تقبل القسمة أو الفناء وتتحرك فى مكان خلاء ؛ وتتكون الأشياء والحيوان والناس فى العالم الطبيعى من اندماج هذه الجزيئات ، وتفنى بتفككها ، لتؤلف مركبات جديدة مختلفة. والفكر ـ تبعا لهذا الرأى ـ ـ عبارة عن نوع من الاحساس ، ويفسر الاحساس على أساس فيزيقى بأنه التغيرات التى تطرأ على الذرات التى تتركب منها الروح بوساطة ذرات أخرى تشع من الأشياء الواقعة خارج الجسم وتتلقاها الروح عن طريق الحواس • وحين يفنى الجسم أو يتحطم لا يعود الاحساس ممكنا ، وتتحلل الروح نفسها الى الذرات النهائية التى كانت تتركب منها ؛ وهكذا نجد أن التفرقة بين الروح والجسم ليست تفرقة بين ما هو لامادى وما هو مادى ، بل بين أنواع مختلفة من المجموعات المادية • وقد تم احياء النزعة الذرية المادية فى القرن السابع عشر ، وأصبحت عقيدة ملاحدة القرن الثامن عشر من أمثال البارون دى هولباخ

الذى يعد كتابه « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) من المراجع الكلاسية فى المادية ، ولكنه ليس متسقا من أوله الى آخره ، اذ تعزى فيه بعض السمات العقلية – كأنواع التعاطف والنفور – الى الذرات المادية النهائية . ومع ذلك يعرف دى هولباخ الشعور على أساس فيزيقى باعتباره طريقة للتأثر واستقبال المؤثرات عن طريق الجسم ، ويرفض الأرواح اللامادية على أساس أنها لا توصف الا فى عبارات سلبية ، وبالتالى تظل مستعصية على الوصف والتفسير الحقيقيين .

ونتيجة لنمو العلوم الفيزيقية ، اعتنق فريق النزعة الذرية التأملية باعتبارها مبدأ مفسرا للفيزيقا والكيمياء ، وعلى هذا النحو مهدت لظهور المادية العلمية . وظفرت هذه النظرة بالتأييد من شواهد علم الجيولوجيا ونظرية التطور العضوى ، التى دلت على أن الحياة والعقل قد تطورا من المادة الجامدة . وقام التقدم الذى أحرزه علم وظائف الأعضاء بتدعيم هذا الرأى ، اذ زعم أصحاب هذا العلم أن وجود الحياة العقلية ومداها يتوقف على حجم المخ وهيئته . وذاعت شهرة الفسيولوجى الألمانى كارل فوجت (١٨١٧ – ١٨٩٥) لعبارته التى قال فيها ان الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد ، والبول بالكليتين.(والواقع أن عبارة فوجت كانت صدى لبعض الجمل التى استقاها من كتاب كابانيس «العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان» (١٨٠٢) حيث ورد أنه يجوز النظر الى المخ باعتبار أنه يهضم الانطباعات ، ويفرز الأفكار) . بيد أنه لا فوجت ولا معاصره الأشهر منه لودفيج بوخنر (١٨٢٤ – ١٨٩٩) استطاع أن يقدم أى تفسير واضح التعبير عن طبيعة العقل ؛ وهكذا على الرغم من أن بوخنر كان يعرف أن الفكر ليس شيئا يمكن « افرازه » الا أنه لم يكن لديه شىء ايجابى يقوله عنه ، اللهم الا أنه « نتيجة » للعمليات الفيزيقية .

وفى القرن العشرين ، ظهر شكلان رئيسيان للمادية هما **المادية الجدلية** والنزعة الفيزيقية ؛ أما الشكل الأول فهو الفلسفة الرسمية للعالم الشيوعى ، ويقوم جزء كبير منها على كتابات **انجلز** ولينين . ويصف الماديون الجدليون فوجت وبوخنر بأنهما « ماديان مبتذلان » ، غير أن رأى هؤلاء الخاص وان يكن واضحا من حيث اعتماد العقل على المادة ، الا أنه غامض فيما يتعلق بطبيعة العقل نفسه؛وقد يبدو أن الماديين الجدليين يعتقدون أنه على الرغم من أن العقل متميز عن المادة ولا يمكن رده اليها ، فانه مع ذلك شكل ثانوى من أشكال الوجود . وهذا الرأى القائل بأن العقل نمط جديد متميز من أنماط الوجود خرج من المادة، يعرف باسم « المادية الطارئة » .

وقد صاغ النزعة الفيزيقية بعض أعضاء الحركة الوضعية ؛ وهى ترتكز على الرأى القائل بأن كل ما يمكن أن يقال وله معنى ، فانه يقرر شيئا قابلا للتحقق من صدقه . ومهما يكن من أمر ، فان أصحاب النزعة الفيزيقية يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون ثمة تحقق صادق لعبارة ترمى الى تقرير خبرات خاصة لفرد واحد ؛ فقد يقول انسان ما انه يشعر بالم ، غير أنه ما من أحد آخر يستطيع أن يتحقق من قوله ذاك ، كل ما يستطيع أن يفعله الآخرون هو أن يسمعوا أقواله ويشهدوا حركاته . ولا شىء يمكن التحقق منه علنا بأكثر من ملاحظ واحد غير الحوادث الفيزيقية ؛ واستنتج أصحاب النزعة الفيزيقية من هذا أن الجمل الوحيدة ذات المعنى التى يمكن أن تقال عن العقول لابد أن تشير الى سلوك جسمى من نوع ما ، وكان من رأيهم بالتالى أن علم النفس – بمعنى أوسع – جزء من علم الفيزيقا . وبينما دعا بعض علماء النفس الى السلوكية باعتبارها لا تقبل الا تلك المعطيات التى يمكن أن يلاحظها أكثر من ملاحظ واحد ، نادى بها أصحاب النزعة الفيزيقية على أساس أن أى طريقة أخرى لا معنى لها .

ومن المهم أن نذكر أن الماديين لاينكرون وجود العقل أو الوعي ، لأن هذا الانكار نفسه هو استخدام للعقل الذي يرمي الى انكاره ؛ وانما الشيء الذي ينكرونه هو أن يكون العقل أو الوعي صفة مميزة للأرواح اللامادية • والقوة التي تتمتع بها قضية المادية انما هي نتيجة لنواحي الغموض التي تنطوي عليها فكرة وجود لاجسدي كله ؛ اذ يذهب القائلون بهذا الوجود الى أنه لامكاني ، ومن ثم فانه غير قادر على الحركة • ولكن يبدو حينذاك أن طريقة تأثيره على الأجسام المادية وتفاعله معها لا تفسير لها ؛ ومن الجلي أن وصف الاحساس - من جهة أخرى - على أساس الحركات الفيزيقية أو الكيميائية هو حذف لأشد الأشياء تمييزا له . ويبدو أن أكثر أشكال المادية قبولا هو الرأي القائل بأن العقل ليس شيئا - سواء كان ماديا أم غير مادي - وانما هو القوى والقدرات وقيام أنواع بعينها من الأجسام بوظائفها ؛ غير أن ناقد المادية يقف على أرض صلبة حين يصر على وجود هوة بين الخبرة (النفسية) من جهة ، والعمليات الفيزيقية من جهة أخرى •

المادية الجدلية : كانت في الأصل هي وجهة النظر الفلسفية التي اعتنقها كل من **ماركس وانجلز** ؛ أما في الوقت الحاضر فهي العقيدة الرسمية للحزب الشيوعي ، حيث تفسر في ضوء أهداف سياسية أكثر مما تفسر بوصفها موضوعا للدراسة العلمية • ليس هناك اذن ما يقتضي أن نبحث في دراستنا للمادية الجدلية عن فلاسفة آخرين عدا ماركس وانجلز ، وربما لينين أيضا اذا نحن نظرنا الى الأمر من وجهة فلسفية •

كان ماركس وانجلز يستخدمان كلمة « المادة » استخداما فيه شيء من الترخص ؛ فالمادي في نظرهما هو من «يعد الطبيعة هي المبدأ الأولى» ، ويرى أن المادة وجودها حقيقي ولا تتوقف في وجودها على وجود شيء آخر ، وأن ما هو عقلي يتطور عما هو مادي ولابد أن يفسر على أساس طبيعي • وينبغي أن تفهم هذه النظرية بوصفها نقضا للمثالية الهيجلية على عهدهما ؛ فهما لا ينكران حقيقة الفكر وحقيقة الظواهر العقلية الأخرى وانما ينكران أوليتها ؛ وهما ينظران الى كل من المثالية والمادية باعتبارهما الموقفين الفلسفيين الممكنين اللذين لا ثالث لهما •

الا أن ماركس وانجلز قد رفضا المادية التقليدية ؛ فقد وسما تلك النظرية التي من قبيل نظرية **الذريين** اليونان ، وهي التي نظرت الى جميع الموجودات باعتبارها مجرد ترتيب يتم على أنحاء مختلفة للجزيئات المادية التي تتحرك وفقا لقوانين الميكانيكا ، أقول انهما وسما تلك النظرية بأنها مادية ميكانيكية وبأنها - وان كانت أفضل من المثالية - غير كافية • الأمر يستدعي اذن نوعا من الفلسفة المادية يسلم بأن هناك عملية نمو وتطور ينشأ عنها ما هو جديد وما هو أكثر تعقيدا ، هذه المادية هي المادية الجدلية ؛ ذلك أنه لما كانت «الحركة بأعم المعاني» هي جوهر كل عملية ، فعلينا أن نسلم بحركة هي أعقد من الحركة الميكانيكية •

الا أن ماركس وانجلز قد استمدا فكرة الجدل من **هيجل** ؛ « فلقد أصبح جدل الفكر ذاته مجرد انعكاس في نطاق الوعي لما في العالم الواقعي من حركة جدلية ، وهكذا قلبنا الجدل الهيجلي رأسا على عقب ، أو الأحرى أننا رفعنا رأسه الذي كان يقف عليه من قبل ، وأقمناه على قدميه ثانية » (انجلز : « فويرباخ » ، الفصل الرابع) •

المادية الجدلية اذن تنظر الى العالم باعتباره عملية من شأنها أن تطور وتنمي الظواهر البسيطة فتخرج منها ظواهر أخرى تفوقها تعقيدا وفقا للمبادىء الجدلية التي هي قوانين النمو ؛ وهذه القوانين هي : (١) قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية ؛ ومثال ذلك : حينما يتعرض الماء لتغير كمي هو زيادة حرارته ، يحدث عنده

نقطة حاسمة تغير كيفى فيصبح الماء بخارا ، (٢) قانون تداخل الأضداد ؛ وهو يقتضي وجود التناقضات فى الطبيعة : تتضمن الحركة تناقضا قوامه أن شيئا يكون ولا يكون فى موضعه فى نفس الوقت ، (٣) قانون نفى النفى؛ومثال ذلك : الاقطاع تنفيه الراسمالية ، وهذه بدورها تنفيها الاشتراكية،وهكذا ينشأ الجديد نتيجة لنفى النفى. الا أن هذه القوانين التى وضعها انجلز لا تتضمن - فيما يبدو - كلمات من قبيل « التناقض » و « النفى » بمعناهما المألوف ، وقد أعاد بعض الأتباع المعاصرين تقرير هذه القوانين على أنحاء وبامثلة يقل فيها طابع المفارقة ؛ على أن النقطة الجوهرية التى أراد انجلز تاكيدها هى أن هناك جدة حقيقية واختلافا كيفيا فى العالم ، وأننا - وان يكن كل شىء ينشأ عن المادة الغفل - لا نستطيع أن نفكر تفكيرا مجديا اذا نحن عددنا جميع الأشياء مجرد نظم ميكانيكية معقدة .

وترجع اهمية هذه النظرية فى تاريخ الفكر الى كونها أساسا عاما لمبادىء ماركس السياسية والاقتصادية ، وان كان ماركس يولى هذه النتائج (السياسية والاقتصادية) من الاهتمام ما يفوق بكثير اهتمامه بتقديم عرض دقيق للأساس الذى قامت عليه ؛ وانه لمن المؤسف أن العوامل الخارجية لم تبرز ولم تثبت الا الجانب الذى لم يكن له فى حقيقة الأمر الا قيمة عارضة .

مارسل ، جبرييل : (١٨٨٩ -) ، فيلسوف فرنسى ، وكاتب مسرحى . وقد قدم مارسل عمله الفلسفى الىالعالم أساسا عن طريق يومياته التى ظهرت فى أجزاء ثلاثة هى : « يوميات ميتافيزيقية » (١٩٢٧) و « الكينونة والملك » (١٩٣٥) و « الحضور والخلود » (١٩٥٩) . وتمثل محاضرات جيفورد التى القاها فى أبردين عامى ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عن « سر الكينونة » ، اقرب عرض منظم وصل اليه لآرائه . وبينما يجعله استعماله لقالب اليوميات فى عرض آرائه كاتبا يتعذر تلخيصه ، فانه يضفى على عمله الفلسفى صفة ايحائية استكشافية ، ولهذه الصفة قيمتها على الأخص لدى هؤلاء الذين يجدون من أنفسهم صبرا كافيا لقراءته .

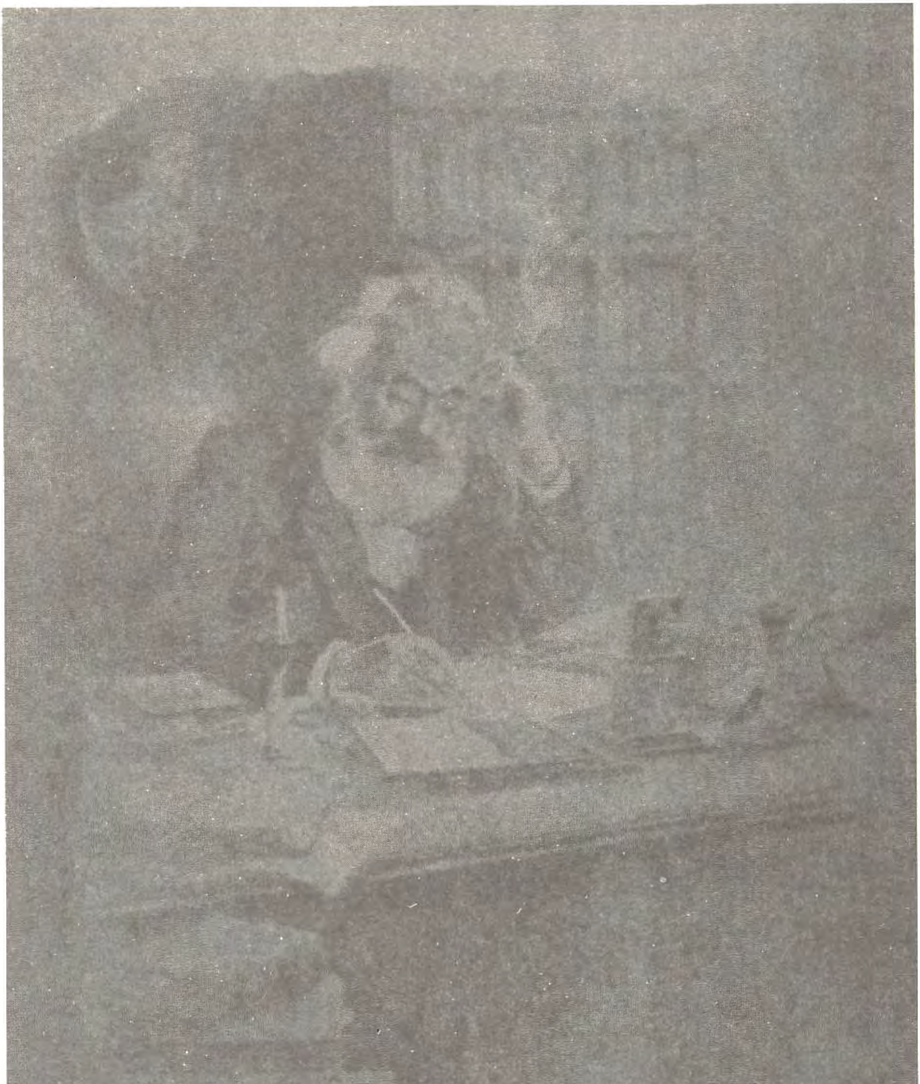
ويوصف مارسل فى كثير من الأحيان بانه « وجودى مسيحى » ، وهو بهذه الصفة يقف فى الطرف المقابل **لسارتر** ، غير أن هذه الصفة تجافى الصواب مجافاة خطيرة (على الرغم من أن مارسل كتب مقالا نقديا قيما عن سارتر) ؛ فمارسل الذى كتب رسالة دكتوراه عن تصورات كولردج الفلسفية فى علاقاتها بفلسفة شيلنج يتبدى لنا فى عمله - كما تكشف عنه يومياته - تلميذا بادىء ذى بدء للمثاليين المتحدثين بالانجليزية مثل **ف . ه . برادلى** وعلى الأخص **جوزيا رويس** الأمريكى الذى كتب عنه عام ١٩١٧ كتابا شائقا نشر لأول مرة عام ١٩٤٥ ، وكذلك يمكن أن نعده تلميذا **لبرجسون** . فقد استمر مارسل يشاطر رويس احساسا عميقا بعمق ارتباط الناس بالمجتمع الذى ينتمون اليه ؛وفكرة الولاء وكذلك فكرة الوفاء من الأفكار التى كان لا ينفك يعود اليها مرة بعد أخرى ؛ واكتسب من برادلى شيئا مما تميز به هذا المؤلف فى شعوره بما هو ذاتى شعورا مراوغا ، وربما تعلم قارىء الكتيب الذى أصدره **ر . ج . كولنجوود** تحت عنوان « الايمان والعقل » عام ١٩٢٩ وكتابه « مقال عن الميتافيزيقا » ؛ أقول ان هذا القارىء ربما تعلم من يوميات مارسل أكثر مما يمكن أن يتعلمه من أى مصدر آخر عن المعنى الدقيق - وما يتفرع عنه - الذى قصد اليه كولنجوود بالتفرقة التى وضعها بين «القضية» و «الافتراض السابق » . وتكشف يوميات مارسل أيضا عن ذلك الاهتمام الذى اتسم به الفرنسيون بالمشكلة الديكارتية عن العلاقة بين العقل والمادة ؛ وقد اهتم فى أعوامه الأخيرة اهتماما جديا بنتائج الظواهر النفسية الشاذة ، وخاصة التخاطر حين يفهم على أنه طريقة من طرائق الاتصال بين الناس .

ومع أنه قد قبل فى الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٢٩ ، الا أنه ظل دائما بعيدا عن تحمسات **ماريتان** للتوماوية الجديدة ؛ اذ كان يعتقد أن حدس ماريتان الوجودى حدس وهمي ولا يصلح بتاتا نقطة بداية للميتافيزيقا ، اذ الميتافيزيقا عند مارسل هى أقرب الى أن تكون اسما يطلق على ضرب من الاستكشاف أو التحليل تتميز فيه العملية التى يقترب بها الناس من سر وجودهم عن كل ما يمكن أن يتقنع بقناعها ، ففى تلك العملية يمسك الانسان بذلك السر فىحقيقته الفريدة ، يمسك به حتى ليتجلى له على حقيقته غير مختلط بأية حقيقة سواه • وهكذا ينطوى تفكير مارسل على الرغم من نسجه المهلهل وعرضه المشتت ، ينطوى على صفة نقدية تحليلية تتبدى مثلا فى مناقشته لفكرة « الاستدلال » على وجود الله ، وفى اماطته اللثام عن المضمون الدقيق لأمل الانسان فى الخلود ، وفى اسهامه فى الجدل الشائع حول امكان قيام الميتافيزيقا ، كما تتبدى أيضا من خلال تفرقته بين « المشكلة » و «السر» .

ومارسل فيلسوف وكاتب مسرحى ؛ غير أن مسرحياته لا تعادل فلسفته فى القيمة ، ومع ذلك فانها تعينه فى كثير من الأحيان على أن يسوق فلسفته فى صورة مجسدة ، وهو هدف يصبو اليه دائما • غير أن مسرحية من أفضل مسرحياته هى « رجل الله » ، يتركز فيها عدد من الموضوعات التى شغلت فكر كاتبها ؛ وتدور هذه المسرحية حول قسيس فرنسى بروتستانتى حقق حظا حقيقيا من النجاح فى أداء رسالته ، وهو نجاح يرتد الى غفرانه لخيانة اقترفتها زوجته ، غير أنه يلمس خداعه لنفسه بما فى ذلك كرمه الظاهرى نحو زوجته ، فيتشكك فى كل دافع من دوافعه ، وينغمس فى هوة الارتياب بالنفس والاتهام الذاتى • ويحقق مارسل فى تلك المسرحية تجربة لمعرفة الذات تذكرنا فورا بالدعوة السقراطية الىمعرفة الانسان لنفسه ، كما تذكرنا بالمحنة التى اجتازها « أوديب » فى مسرحية سوفوكليس • وفى نهاية المطاف وقد أشرف القسيس على هاوية الانتحار ، تجذبه ضرورة أداء واجب روتينى مبتذل من واجبات أبرشيته ؛ وهكذا يبين مارسل أن الناس لا يجدون الشجاعة المطلوبة ـ فى رأيه ـ لاحتمال حقيقة موقفهم الا فىحضن الجماعة • وبرغم اهتمام مارسل بالجانب الذاتى ، فانه يظل معاديا عداء عميقا لأى شكل من أشكال الفردية المتطرفة التى يراها زائفة فى ضوء الأحداث الفعلية التى تكتنف الموقف الانسانى •

ماركس ، كارل : (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ، ولد بمدينة ترير فى ألمانيا ، وتوفى بمدينة لندن • ولم يكن ماركس فيلسوفا فى بداية الأمر ؛ وترتكز شهرته على جهده الهائل للكشف عن القوانين التى تتحكم فى سلوك الناس فى المجتمع وصياغتها ، وعلى خلقه لحركة قدر لها أن تغير حياة الناس لتلائم تلك القوانين • كان عالما فى الاجتماع والاقتصاد ، وثوريا نشطا ؛ دخلت الفلسفة فى نظريته العامة عن الانسان لاباعتبارها دراسة مستقلة ، بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية ؛ ومع هذا كله فقد بدأ فيلسوفا ، ومن الممكن تاليف موقفه الفلسفى من كتاباته المبكرة ـ التى لم ينشر معظمها فى حياته ـ رغم ما فيها من ثغرات ومتناقضات ملحوظة .والفلسفة الماركسية المعروفة فى يومنا هذا هى مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التى كتبها ماركس نفسه ، ومن مؤلفات شريكه **انجلز** الميتافيزيقية (وانجلز هو الذى تحدث عن « ديالكتيك المادية ») ، ومن التعقيبات على هذه الكتابات وتطويرها على أيدى الشراح المتأخرين ؛ أما عبارة « المادية الجدلية » التى تعرف بها الآن النظريات الفلسفية التى ينادى بها الشيوعيون الأساسيون ، فقد ابتكرها الاشتراكى الروسى جورجى بليخانوف •

ومن الأسباب الرئيسية لانصراف ماركس



ماركس، كارل (١٨١٨ - ١٨٨٣).

عن الفلسفة باعتبارها ميدانا خاصا للدراسة ، اعتقاده المستمد من **هيجل** ـ شأن غيره من الأفكار العديدة فى مذهبه ـ أقول اعتقاده بأن الأفكار لا يمكن أن تدرس دراسة مجدية اذا انعزلت عن غيرها من الأفكار ، مادامت تؤلف جزءا لا ينفصل من نشاط الأفراد والجماعات ، ومادامت تبدو لامعقولة تماما الا اذا نظر اليها على أنها جانب من النشاط الكلى للانسان • ولا ينبغى أن نعتبر النظرية شيئا منفصلا عن التطبيق ؛ فآراء الناس ودوافعهم وتصوراتهم الحقيقية تتمثل فى أفعالهم وفى سلوكهم التلقائى تمثلها فى معتقداتهم الصريحة • وفضلا عن ذلك فان عزل أى نشاط ، ولو بغرض الفحص العلمى ، والنظر اليه دون اعتبار لمكانه فى التطور التاريخى لمجموع النشاط الانسانى الذى ينتمى اليه ، معناه اساءة فهمه واساءة تفسيره • ومثل هذا الميل الى « التجريد » هو فى حد ذاته علامة على خداع خاص له مبرراته الاجتماعية والتاريخية ، وقد أخذ ماركس على عاتقه تفسير هذا الخداع وتبديده • ولابد ـ لكى نفهم نظرية ماركس الفلسفية ـ من أن نحيط برأيه فيما عليه الناس ، وكيف يتصرفون على النحو الذى يتصرفون به •

يعتقد ماركس أولا ـ شأنه فى ذلك شأن زعماء المادية الفرنسية المتطرفين فى القرن الثامن عشر الذين يدين لهم ماركس بالكثير ـ يعتقد أن الانسان شىء فى الطبيعة ، وكتلة ذات ثلاثة أبعاد من اللحم والدم والعظم •• الخ ، تنطبق عليها ـ دون زيادة أو نقصان ـ قوانين الطبيعة التى اكتشفتها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى • وقد أنكر ماركس ـ كما أنكر هؤلاء الماديون ـ وجود روح لامادية ، ووجود جواهر روحية من أى نوع ، وبالتالى فقد أنكر الله ، واعتبر اللاهوت والميتافيزيقا أنسجة من الأكاذيب تحاول أن تغتصب مكان العلوم الطبيعية التى تستطيع وحدها أن تقدم حلولا لكافة مسائل الواقع ، ومن بينها القوانين التى تتحكم فى تطور الأفراد والمجتمعات •

ويرجع اختلاف الناس أساسا ـ فى نظر ماركس ـ عن أشياء الطبيعة الى قدرتهم على اختراع الأدوات ؛ فلقد منح الانسان قدرة فريدة لا على استعمال الأدوات فحسب ، بل على اختراعها لتلبية حاجاته الأساسية ، كالغذاء والمسكن والملبس والتناسل والأمن وما شاكل ذلك • وهذه المخترعات قد غيرت اذن من علاقات الانسان بالطبيعة الخارجية ، وحولته هو ومجتمعاته ، وحفزته بالتالى الى صنع مزيد من المخترعات لاشباع الحاجات والأذواق الجديدة التى أحدثتها تلك التغيرات التى استحدثها ـ دون سائر الحيوان ـ فى طبيعته وفى عالمه الخاصين به • ويعتقد ماركس أن قدرات الانسان التقنية (أى التكنولوجية) هى طبيعته الأساسية ؛ فهى المسئولة عن ادراكه لعمليات العيش وعن توجيهه الواعى لها ، وهو ما يسمى بالتاريخ • والناس هم ماهم عليه ، ويختلف الواحد منهم عن الآخر لا بسبب مبادىء داخلية ثابتة مغروسة فى طبائعهم ، اذ لا وجود لمثل هذه المبادىء ، بل عن طريق العمل الذى لا يستطيعون الهرب منه اذا أرادوا اشباع مطالبهم ؛ ويتحدد تنظيمهم الاجتماعى بوساطة الطرائق التى يعملون ويخلقون بها للمحافظة على حيويتهم أو تحسينها • ولقد كان تاريخ الانسانية فى نظر **الماديين** الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر ، هو الى حد كبير قصة الخطأ الانسانى الذى كان من الممكن تجنبه ، وقصة الحماقات والأوهام التى غشيت عقول الناس قبل الاهتداء الى المنهج العلمى القائم على الملاحظة التجريبية والتدليل الدقيق ، ذلك المنهج الذى كشف عن الأسئلة الصحيحة التى ينبغى أن توضع ، والطرائق الصحيحة للبحث عن أجوبتها، وهو ليل طويل من الجهالة والخرافة تضيئه من حين الى آخر ومضات العبقرية التى استغلها

زعماء الناس من ملوك وكهنة وقواد بغرض الابقاء على البشرية خاضعة لهم ٠

أما فى نظر ماركس فالقصة أبسط من ذلك ، اذ لا يعتقد ـ شأنه فى ذلك شأن أبوى علم الاجتماع : هيجل وسان سيمون ـ فى وجود حقائق خالدة عن الأفراد أو المجتمعات تصدق فى كل زمان ومكان ، وبغض النظر عن كافة الملابسات ، وانما يعتقد أن كل تقدم تقنى (تكنولوجى) فى التطور الانسانى يحمل معه آفاقه العقلية والأخلاقية الخاصة ؛ فأفكار الناس لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى ، وقد كانت هذه الأفكار ولا يمكن أن تكون الا أسلحة يستخدمها الناس أو الطوائف الاجتماعية للوصول الى أهدافهم،تماما كغيرها من الأدوات أو المخترعات أو طرائق السلوك ، كالجيوش أو البارود أو الرق أو النظام الاقطاعى ٠ و « التكنولوجيا » التى صنعها الانسان هى التى تحدد الأفكار وصور الحياة لا العكس ؛ فالحاجات هى التى تحدد الأفكار ، وليست الأفكار هى التى تحدد الحاجات؛ فالطاحونة الهوائية هى التى خلقت النظام الاقطاعى ، ودولاب الغزل هو الذى أنشأ النظام الصناعى ٠ وهذه العبارة من العبارات الماركسية التى تتسم بها صياغة ماركس للعوامل الأساسية فى التاريخ الانسانى ؛ فالطاحونة ـ كما يرى ماركس ـ تخلق نمطا بعينه من التنظيم الاجتماعى، وهذا بدوره يتيح الفرصة لظهور الآراء والمواقف وطرائق الحياة التى ترقى وتحافظ وتقاوم ما قد يتعرض له هذا المجتمع المعين من هجوم ، أى ذلك النمط المعين من توزيع القوة والسلطة بين الناس ، سواء أدرك هؤلاء الناس ذلك أو لم يدركوه ٠ ويرى ماركس أن حياة الناس العقلية التى تتخذ شكلا ملموسا فى الأعمال والنظم الأخلاقية والفلسفية والسياسية والقانونية والدينية والفنية لا يمكن أن تفهم الا باعتبارها جزءا من حياة المجتمع كلها ، تلك الحياة التى تتحدد أهدافها أولا وقبل كل شىء بالتقنيات التى تصطنعها لاشباع مطالبها ٠والمخترعات والكشوف تغير تلك المطالب وأشكال الحياة التى مهدت لها ، وتنشىء رغبات جديدة ، ومخترعات جديدة، ونظما من المجتمع جديدة ٠ غير أن المفتاح الى فهم الحياة الاجتماعية سيتألف دائما من تحديد الأشكال التى يتخذها الصراع من أجل البقاء ، أو لاشباع الحاجات الأساسية ، أو فى سبيل القوة التى يمكن أن تشبع تلك الحاجات فى زمان ومكان بعينهما ٠ وهذا هو العامل الرئيسى فى أى مجتمع ، وادراك طبيعة هذا العامل معناه القدرة على تفسير ـ بل والتنبؤ بـ ـ التطور الخاص للأفكار والمواقف والقواعد الأخلاقية والاجتماعية ووسائل ملء ساعات الفراغ ؛ وأهم من هذا كله تفسير تركيب القوة والسلطة فى مجتمع بعينه ، ذلك التركيب الذى تكيف نفسها معه بالضرورة نظرة الناس ٠ هذه نظرية تقنية (تكنولوجية) عن تطور الحياة الاجتماعية ، وهى نظرية تاريخية من أولها الى آخرها من حيث انها تزعم لنفسها القدرة على تفسير حياة الناس المادية والعقلية كلها بتحديد مكانهم المخصص لهم فى الطريق الثورى الوحيد الذى تتحرك فيه الحياة كلها بالضرورة ، والذى يحدد جميع أفكارهم ورغباتهم وآمالهم ومخاوفهم وصور تعبيرهم عن أنفسهم فى مرحلة بعينها ، سواء أدركوا ذلك أو لم يدركوه ٠ وعلى هذا فان اطلاق صفة الحقيقة الخالدة على أى شىء يتناول الناس أو المجتمع عبث لا معنى له من حيث المبدأ ، اذ لا يوجد شىء لا يخضع للزمان فى حياة الناس ٠ وتتألف الحقائق جميعا من علاقة بين أفكار الناس والأشياء التى يفكرون فيها،ومادامت الأشياء والأفكار لا تظل ثابتة بل تتحول بتغير الظروف التاريخية ،فسوف تبدو الأمور فى نظر أولئك الذين يعيشون سجناء مجتمع بعينه ويضغطون على جدرانه ، أى أولئك الذين من مصلحتهم تغيير ذلك المجتمع أو تحطيمه ـ أقول ان الأمور تبدو فى نظر أولئك على نحو يختلف عما تبدو عليه بالنسبة لهؤلاء الذين يعيشون على

درجة عالية من الانسجام مع هذا المجتمع ، ومن ثم فانهم يعارضون التغير سـواء أكان ذلك عن غريزة أم عن وعى ؛ فليس هنـاك مثلا حقيقة اجتماعية أو أخلاقية يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لكلتا الطبقتين • والأفكار والمعتقدات والمشـاعر الأخلاقية هى ـ فى نظر ماركس ـ ضروب من العمل ، وتتوقف صحتها أو صدقها ـ شأنها فى ذلك شأن الدعاية ـ على مصـالح الجماعة التى ينتمى اليها من يريد الحكم عليها ؛ وكل ما يمكن الحكم عليه موضـوعيا هو فعاليتها النسبية • والعناصر التى تبقى بعد زوال حضارة بعينها هى العناصر التى تسهم فى المرحلة التالية من مراحل الصراع فى سبيل التقدم المادى ، ومن ثم فانها تتحول وتمتص بوساطة تلك المرحـلة التالية • وكان ماركس يعتقد ـ مثـله فى ذلك مثـل الفلاسفة **العقليين** فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ أن الحرية الانسانية تتكون من السيطرة المنظمة على كل ما يقاوم الحاجات الانسانية سواء جاءت هـذه المقاومة من الطبيعة الخارجية أو من انفعالات الهوج التى تدمر نفسها بنفسها ؛ الحرية هى السيطرة المنظمة على المواد المتاحة ، وكلما كان منهج التحكم أكثر التزاما لقواعد العقل ، وكان عدد الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا التحكم أكبر ، كانت الحرية أعظم •

ولهذا الرأى النافذ صلات واضحة بفلسفة هيجل ، تلك الفلسـفة التى أثرت عـلى ماركس تأثيرا حاسما • كان ماركس يعتقد ـ كما اعتقد هيجل ـ أن التاريخ هو المفتاح الى فهم الانسان وصفاته ؛ ذلك لأن هناك نموذجا متميزا وهدفا معقولا فى تطور القدرات الانسانية • وثمة أنماط بعينها من النشاط ، سواء أكانت عقلية أم عملية، لم تكن لتظهر الا بعد أن نمت الملكات الملائمة لها نموا كافيا ، وهذه بدورها شجعت على ظهور ملكات ومناشط جديدة لم تكن ممكنة أو متصورة فى مرحـلة أشـد تبكيرا • ومن ثم فان ماركس لا يختلف عن هيجل فى اعتبـار أن الميل الى فحص النظـريات والفلسفات والعقائد لتحـديد صدقها أو كذبها بمعزل عن العصور التى ظهرت فيها ـ ميل يتورط فى « تجريد فاسد » ، اذ أن ترك السياقات التى لا يمكن لتلك الأفكار أن تظهر ـ أو أن يكون لها معنى ـ الا فيها وحدها،معناه استحالة اعطاء أجوبة مناسبة عن تلك الأسئلة • ويرتبط الصدق والكذب،والعمق والضحالة ـ فى نظر ماركس ـ بالعوالم الاجتماعية التى تنتسب اليها الأفكار التى تكون بصددها انتسابا عضويا؛ ففكرة الحرية الفردية مثلا أو الملكية الخاصـة ، والأفكار التى ترتبط بهما مثل العدالة الاقتصادية والحقوق الفردية •• الخ ، لا يمكن أن يكون لها حرفيا أى معنى فى أنماط بعينها من المجتمعات البدائية حيث لا توجد فكرة الملكية ، وعلى هذا فان المذاهب التى تتضمن تلك المفاهيم المتغيـرة تاريخيا ، لا تستطيع أن تعبر عن حقائق لازمانية أو قيم خالدة ، بل ان مجرد التفكير فى ذلك يتحول الى خرافة ؛ وينطبق هذا على التصورات كافة ، اللهم الا تصورات العملية التاريخية نفسها • وقد كان هذا الترتيب الموضوعى فى التطور الانسانى جزءا ـ عند هيجل ـ من الوعى الذاتى المطرد النمـو « بالروح الكلى » ، أما ماركس ـ الذى رفض فكرة الواقع غير الملموس ـ فقد ترجمها فى حدود التطور الاجتماعى العينى ؛ فالواقع بالنسبة اليه هو قصة نمو سيطرة المجتمع الانسانى على نفسه ، وسيطرته على الطبيعة عن طريق التقدم التكنولوجى • وجـزء من هـذه القصة هو تطور المعتقدات المتعاقبـة ووجهـات النظر والثقافات والمواقف التى وان اكتسبت فى بعض العهـود قوة دفع وتأثيرا حاسما خاصين بها ، الا أنها ليست غير « انعكاسات » فى « أدمغة الناس » لهذا التقدم المادى ، بحيث يترك كل عصر ما كان فعالا فيـه للعصر الذى يليه ، أى كل ما ساعد الناس على أن يخلقوا حياة اجتماعية بالضرورة ، أو ما قد يتجاوب تجاوبا فعالا مع حاجاتهم المادية•

فما هى الصورة التى اتخذها هذا التطور ؟

لقــــد علمنا هيجل أن التقدم الانسانى يســير فى صورة لولبية « جدلية » متقطعة تتسم بوثبات مفاجئة من مرحلة الى أخرى ؛ وكل مرحلة من مراحل الطريق التى اجتازتها المخلوقات الانسانية على مر التاريخ ، تتخذ صورة توتر بين موقف سائد يتجسد فى أفعال ونظم مناسبة ، وموقف معارض يكافح الموقف الســـــابق من الداخل ، ويؤدى ذلك الى صراع بين المبـــــادىء أو القوى المتعارضة ينقسم فيها الوعى البشرى والنشاط الانسانى على نفسه بلا رحمة ؛ وهــــذه المبارزة المســـتمرة بين الاتجاهات المتصــــارعة فى كل مستوى من مستويات الفكر والشعور والسلوك الانســـــانى هى المسـئولة عن التغير والتقدم • وأينما بلغ التوتر الصــاعد نقطة حرجة حــــدث تصـــادم أو انفجار ، ووثبت الانسانية (أو جزء منها ، كأن يكون كنيسة أو أمة أو حضــــارة) الى مرتبة جـــــديدة ؛ وتحطم القوتان المتنازعتان احداهما الأخـــــرى ، غير أنهما يولدان شـــــيئا جــديدا ـ قد تكون حــالة جــــديدة من حالات الوعى ، أو شكلا جديدا من أشكال الحياة ـ يكافح بدوره متناقضاته الداخلية حتى يصل به الأمر الى أزمة جديدة ، وهكذا دواليك فى لولبية صاعدة الى غير حد • وفكرة أن الصراع والأزمة هما السبب الوحيـــد للتقدم قديمة قدم **هرقليطس** ، غير أن ماركس ترجم مقولات هيجل الروحيـــــة وجهازه المنطقى (وأحيانا يصل الى نتائج لامعقولة منطقيا) الى مقولات اجتماعية ؛ فالتطور التاريخى يتألف عنده من الصراع الناشىء ـ فى المقام الأول ـ عن الحاجات المادية والمخترعات التكنولوجية ، وهـــو لا يتم فى عقول الرجال ، بل يتم فى المجتمع بين طوائف الناس الذين يحارب بعضــــهم بعضا • والطبقة عند ماركس عبارة عن هيئة من الأشخاص توحــــد بينهم مصلحة اجتماعية موضوعية ما ؛ والمصــلحة الموضــوعية هى الحاجــــة الى تحقيق أو اكتساب شىء ما يجعل أولئك الذين يكسبونه أكثـــــر حرية ، أى أقدر على التحكم فى حيواتهم لتحقيق الاشباع العاقل لحاجاتهم• وتاريخ البشرية ـ فى نظر ماركس ـ لا يعـــــدو أن يكون تاريخ الصراع بين الطبقات ، وفلسفته فى التاريخ هى مصدر معتقداته الفلسفية جميعا •

ومنذ ذلك الحين انتهت الشيوعية البدائية ـ فى نظره (أو ان لم تكن فى نظره ، فهى فى نظر شريكه انجلز) ـ التى بدأت بهـــا حيـــاة الانســـان على الأرض ، انتهت بتلك المخترعات التقنية (التكنولوجية) التى وضعت هؤلاء الذين يسيطرون عليها فى مركز يسمح لهم باغتصاب العمل وأشكال الخدمة الأخرى من أولئك الذين لا يملكون تلك المخترعات ، وسيطرت على حياة الناس جهود هؤلاء الذين استولوا على وســـائل الانتاج للمحافظة على سلطانهم واستغلال الآخرين من أجل مصالحهم الخاصة • وقد اتخذ ذلك صورة معاملة المستغلين باعتبارهم قطيعا ، أى الاستئثار بالفرق بين تكاليف الاحتفاظ بهم نشطين وقادرين على الانتــــاج ، وبين قيمــة منتجاتهم ؛ ويطلق ماركس على هــذا الفرق اسم « فائض القيمة » ، وهو الفائض الذى يتكون منه كل رأس مال ، وفى سبيل تأمينه تشن حرب الطبقات • وفى خلال هذه السيطرة القهرية الشديدة لشطر من المجتمع على شطر آخر ، ينغمس السادة ـ أرادوا ذلك أو لم يريدوه ـ فى نشاط اجتماعى واقتصادى يرمى الى استمرار سلطانهم وتقويته ؛ ولا يمكن لهذا النشاط الا أن يولد طرائق تقنية (تكنولوجية) تغير البناء الاجتماعى وتضيف ـ بغض النظر عن رغبة السادة فى هــــذه الاضافة ـ الى مهارات المســتغلين وقواهم ؛ وهؤلاء الذين تدربوا على فنونهم على أيدى سادتهم ، يخلعون بدورهم هؤلاء السادة لكى يتهددهم فيما بعد المصير نفسه ، حين يبــلغ اســتغلالهم للطبقة التى تليهم فى الوقت المناسب (الذى يحدده التقــدم التكنولوجى) مرحـلة الأزمة والانفجـار والوثبة « الجـدلية » (الديالكتيكية) الى مستوى جديد • والأفـكار أسلحة تنتجها الطبقة السائدة وتستخدمها أثناء كفاحها من أجل القوة ، ولا مندوحة لهذه الأفكار

عن أن تبدأ فعلها – بحكم نشأتها ذاتها – بأن تجند القوى لصالح الطبقة المسيطرة ؛ أما هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون الى الطبقة المستغلة ويقبلون تلك الأفكار ، والنظم التى تتجسد فيها تلك الأفكار ، فانهم يقبلون دون تمحيص شيئا يناهض مصالحهم الخاصة ويخدم مصالح سادتهم ؛ وقد لا يكونون على وعى بذلك ، فتراهم يقبلون تلك الأفكار والنظم وكأنها صحيحة دائما أبدا ، يضمنها الدين أو الميتافيزيقا أو نظام الطبيعةالذى ينظر اليه باعتباره سرمديا وعادلا ولا يقبل التعديل • وهكذا يعاملون ما هو فى الواقع ناجم عن المصالح الانسانية المتغيرة ، وعن المهارات الانسانية ، وعن الصراع الانسانى من أجل القوة ، يعاملون هذه الأشياء جميعا على أنها شيء نظمته ألوهية أبدية ، أو معيار موضوعى من الحق والخير والجمال لا يختلف بالنسبة للناس جميعا فى كل زمان ومكان ؛ مثل هذه المعايير لا وجود لها عند ماركس ، وكل شيء لا يكون صحيحا الا فى زمانه ومكانه فحسب ، ولا يكون معقولا الا على أساس البناء الاجتماعى الذى اقتضاه • أما فيما يختص بالوهم القائل بوجود قيم انسانية عامة ، أو بأن النظم التى خلقها السادة قد تكون صائبة بالنسبة للمستغلين أو نافعة لهم ، فان هذا الوهم – عند ماركس – نوع من « الانسلاخ » (مقولة هيجلية أخرى) الذى هو قرين محتوم لتقدم البشرية الأليم •

و « الانسلاخ » ظاهرة تحدث حين يكتسب شيء ما خلق لاشباع المطالب الانسانية حياة اجتماعية خاصة به ووجودا مستقلا ؛ ويتمثل للناس لا على أنه سلاح مصطنع صنع بأيديهم لتحقيق حاجة ما ربما تكون قد زالت منذ عهد بعيد ، بل على أنه كيان موضوعى يتمتع بالقوة والسلطة وكأنه قانون حتمى من قوانين الطبيعة، أو كأنه قانون حتمى صادر عن اله قادر على كل شيء • ومن رأى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية لما يسميه النظام الراسمالى فى عصره ، تلك القيم التى تسيطر على المجتمع كله – من أقوى وأغنى من فيه الى أدنى وأفقر أعضائه – هى بالضبط صور من هذا الانسلاخ ؛ فهى قيم ونظم غرضها الوحيد (على الرغم من أن هذا الغرض قد يكون مما طواه النسيان) هو تدعيم قوة طبقة بعينها مسيطرة اقتصاديا ، فأصبح المجتمع كله ينظر اليها باعتبارها صحيحة فى حد ذاتها بالنسبة للناس جميعا • وتكون النتيجة أن النظم التى خلقت لخدمة مصالح السادة لا تقتصر – فى صورتها المتحجرة المصوغة صياغة النواميس – على تحطيم حيوات المظلومين وحدهم ، بل انها لتحطم حيوات الظالمين أيضا الى حد ما ؛ وليس ذلك بأقل صدقا بالنسبة للنظم الأخلاقية والسياسية ، لا بل ليس هو بأقل صدقا بالنسبة لأى شيء آخر مما قد قصد به – ولم يكن ثمة بد من أن يقصد به – الى خدمة مصالح طبقة واحدة زائلة ، فتراه ينحرف لاشعوريا بحيوات ضحاياه انحرافا لا يعود معه الناس معرضين لفتكات طبيعة جامحة ، بل يصبحون من طراز « فرانكنشتاين » حين يجدون أنفسهم تحت رحمة أمساخ ضارية من صنع أيديهم ، من نظم وعادات ومعتقدات تنسى أصولها وتصير وظائفها غير مفهومة بعد ؛ فترى الناس ينظرون الى السلع وكأنها تملك حياة وقيمة خاصتين بها ، وتقطع الصلة بين المنتج والسلعة التى ينتجها ، بل تقطع الصلة بينه وبين الآلات نفسها التى تكتسب منزلة تنخدع فتظنها منزلة مستقلة خاصة بها ، وكثيرا ما يكون وضعها ذاك ضد مصلحة خالقيه •

غير أن مجرد ادراكنا لهذه المشكلة والنفاذ اليها بأبصارنا لن يزيلها كما تزول الأشياء بسحر ساحر ، اذ ينبغى أن تكون الأفكار نفسها التى تحطم تلك الرواسب – اذا أريد لها أن تكون أفكارا فعالة كسائر الأفكار التى يكون لها تأثير – أقول انه ينبغى لتلك الأفكار أن تكون جزءا لا يتجزأ من نشاط يعمل على تحرير نفسه بنفسه،

ومن ثم فهو نشاط لابد أن يكون ثوريا وعمليا • وانه لنشاط لا يحدث الا بعد أن يصل الضحايا الى مرحلة من النظام الاجتماعى الذى هو الوسيلة الوحيدة لوصولهم الى مرحلة من النظام العقلى والأخلاقى ؛ « فالانسلاخ » الذى هو تحطيم التضامن الانسانى بسبب وجود النظم التى ما خلقت أصلا الا لتدعيمه أمر محتوم — فى رأى ماركس — مادامت حرب الطبقات تسيطر على حيوات الناس • هذه الحرب التى هى الصورة التى لا مفر منها للكفاح الانسانى نحو السيطرة على الطبيعة وعلى الانفعالات اللامعقولة التى تجيش بها نفوسهم • ولن يصل الجدل التاريخى الى مرحلة أخيرة يستقر عندها الا حين تنتصر الطبقة الدنيا فى سلم الطبقات — وهى طبقة البروليتاريا التى لا يملك أفرادها شيئا ، ومن ثم فانهم يباعون ويشترون كأنهم سلعة من السلع — على ظالميها ، وهو أمر يحتمه النموذج الذى يسير عليه التاريخ • وحينئذ فقط سوف تختفى حرب الطبقات ، وتحل محل الأفكار والنظم التى استخدمتها مجموعة من الناس ضد حرية مجموعة أخرى ، نظم وأفكار نافعة للجنس البشرى كافة •

واذا كان كل ماله وزن فى الحياة الانسانية تحدده الطبقة التى ينتمى اليها الانسان ، والوضع الذى تتخذه تلك الطبقة فى حرب الطبقات ، فانه يلزم عن ذلك أن أفكار الانسان — أيا كانت قوة تأثيرها — لابد أن تتحدد بوضعه الاجتماعى والاقتصادى ، لا العكس • ومن ثم فان ماركس يصف الأفكار بأنها عنصر فى الطوابق العليا من البناء ، وهى طوابق ترتكز على « بنية الأساس » أى على النظام الاقتصادى لجماعة انسانية بعينها ، وهذا النظام بدوره تحدده أدوات الانتاج المستعملة فيه ، والطبقة التى تتحكم فى تلك الأدوات • ويسمى ماركس مثل هذه « الطوابق العليا من البناء » بالأفكار المذهبية (الايديولوجيات) ، غير أنه يتحدث عنها فى بعض الأحيان وكأنها شبكة من الأوهام أريد بها أن تكون مسوغا عقليا — أى أن تعطى تفسيرا زائفا ولكنه مريح — للحقائق التى تجفل منها بالغريزة طبقة بعينها أو طبقة فرعية ، وهى انما تجفل منها لأنها تشير الى انهيارها المحتوم على أيدى خصومها ، وما خصومها الا الطبقة التى تستغلها • وهكذا يتحدث عن أفكار المجتمع البورجوازى على أنها محاولة — عن وعى أو عن غير وعى — لتسويغ مصالحه على أساس عقلى ، أى أن افكار ذلك المجتمع البورجوازى تصور ما يريد أن يكون عليه العالم اذا كان لابد من بقاء ذلك المجتمع ، ثم تسترت تلك الأفكار وراء قناع يبديها فى صورة مثل عليا عامة ؛ وما دام ذلك المجتمع البورجوازى لن يبقى — فى واقع الأمر — فان تلك التبريرات العقلية وهمية وكاذبة • ومع ذلك فان ماركس لا يقرر (كما فعل انجلز) أن الكيمياء أو الرياضة مثلا خاطئتان لأنهما نشأ على أيدى الطبقة الحاكمة فى زمانهما وكانت تلك الطبقة تستخدمهما ؛ انه على استعداد للقول بأن الملابسات الاجتماعية قد لا تكون ملائمة لظهور هذا أو ذاك الكشف أو الاختراع فى الفيزيقا أو فى الرياضة ، وأنه لابد أن ينتظر اللحظة المناسبة تاريخيا (مثل اكتشاف الآلة البخارية فى الاسكندرية القديمة،أو غواصة ليوناردو دافنشى)، وأن تقدم العلم يرتبط ارتباطا وثيقا بتقدم التكنولوجيا والنظم الاجتماعية المصاحبة لها ، ولكنه ليس على استعداد للقول بأن معادلة كيميائية بعينها أو نظرية رياضية ، تفسد فعلا حيوات الناس الذين ينتمون الى طبقة معارضة للطبقة التى اخترعت تلك المعادلة أو النظرية ، كما هى الحالة بغير شك — فيما يرى — بالنسبة الى الأفكار التاريخية أو الأخلاقية أو القانونية • وقد حاول أتباعه أن يعرضوا بعض النظريات العلمية الخاصة وكذلك بعض المذاهب المنطقية والفلسفية ، على أنها أوهام تخلقها طبقة ما أو ضلالات مدبرة ؛ غير أن ماركس قد وقف دون هذه النتيجة • وفضلا عن ذلك ، فانه ليبدو أنه يعتقد أنه حتى لو كانت الظروف الموضوعية التى تيسر تطبيقها

على المجتمع تطبيقا فعالا لم تتحقق بعد كما هو واضح للجميع ، فان نظرياته الخاصة كانت مع ذلك متحررة نسبيا من التشويه الذى لا مهرب منه ، ومن التحيز الذى استنكره استنكارا مرا فى أفكار خصومه ·

وان هـذا الازدواج ليميز كذلك أفـكاره الأخلاقية والسياسية ؛ فهو يتحدث أحيانا وكأن الأحكام الأخلاقية ، بل أحكام القيم جميعا ــ سواء أكانت صريحة أو ضمنية فى السـلوك وطرائق الحيـاة ــ ليست غير أسلحة علنية أو مقنعة فى الكفاح من أجل القوة أو من أجل البقاء · فاذا كان هـذا هكذا فان أخـلاق طبقة بعينها ، ولتكن البورجوازية ، لا تحتاج الى أى تمحيص ، لأنها مجرد ضرب من التعمية سيختفى بالتدمير المحتوم لذلك الذى يحميه · ويلزم عن ذلك أن أية محاولة للوصول الى اتفاق معقول ، عن طريق المناقشة بين أعضاء من الطبقات المختلفة شاعرين بانتمائهم الى طبقاتهم تلك ، عن القضايا الأخلاقية (أو عن أية قضايا أخرى) هى محاولة غير مجدية على الاطلاق، مادام أعضاء أية طبقة أدانها التاريخ قد أصبحوا ــ من حيث المبدأ ــ عاجزين عن فهم العالم الذى يعيشون فيه ؛ وهو عجز مرده الى الجهـاز الذى يسلحون به أنفسهم دفاعا عن أنفسهم ، فيخلق لهم جهازهم ذاك جنة تنسجها لهم أحلامهم ، كما يمنعهم من ادراك الخراب الذى كتبه عليهم التاريخ كتابة لا رجعة فيها ·

على أن ماركس يتحدث ــ أحيـانا أخرى ــ عن القيم وكأنها لا تتميز عن حقائق الواقع على الاطلاق ؛ فالبشرية تسير فى اتجاه واحد ، وثمة طبقة تهزم طبقة أخـرى حتى لا تبقى هنـاك طبقات للهزيمة ، ويتحرر الناس من التشويه الذى فرضـه عليهم الصراع الطبقى ، فيستطيعون آخر الأمر أن يأخذوا على عاتقهم مهمة تنظيم حياتهم معا بطريقة عاقلة · فما من مخلوق عاقل يريد أن يفشل أو يتحطم ، والانسان العاقل هو ذلك الذى يفهم القوانين والعوامل التى تتحكم فى مجتمعه ؛ أما أن نطلب المحال فشىء غير معقـول ، وأن نؤمن به معناه أننا مخـدوعون بجمهورية مثالية (يوتوبيا) ، وأن نقول عن نوع من السلوك انه خير أو سديد معناه أن نقول انه يؤيد ــ بدلا من أن يعوق ــ تقدم الانسانية صوب مجتمع لاطبقى، هذا المجتمع الذى ليس سـوى العقل وقد أخذ يعمل ، وأن نقول انه على الرغم من أن « س » هى « ما ينبغى » أن يكون فسـوف تحـدث « ص » ، قول لا معنى له فى نهاية الأمر ، لأن « ينبغى » تعنى « ما يبرره العقل » ، ومن ثم فلابد من أن يتحقق اذا كان التاريخ حقا هو سير العقل على هيئة حرب الطبقات كما افترض ماركس · ومن ثم فان كلمات : « خير » و « واقعى » و « ناجح » و « حر » و « علمى » و « فعال » و « موضوعى » و « محتوم اجتماعيا » تلتقى جميعا فى المعنى ، وكذلك ألفاظ « الشر » و « الحمق » و « الفشل » و « الذاتية » والجهود التى تبذل للسباحة ضد تيار التاريخ كلها عبارات مترادفة كذلك ؛ فليس « دون كيشوت » مضحكا فحسب، ولكنه شرير أيضا ، فأن يهزم المرء آخر الأمر وأن يكون شريرا شى واحـد · والعـدالة والرحمة والحرية والقيم الانسانية العـامة التى يهيب بها الاشتراكيون غير الماركسيين ، هى فى نظره أوهام كاذبة ؛ والاهابة الصادقة الوحيدة هى الاهابة بحركة التاريخ ، الاهابة بذلك الذى يتناغم مع حاجات الطبقة التى تضم أكثر طوائف البشرية تقدما ؛ فاذا أفاد فعل بعينه مصالح هذه الطبقة ، فانه فعـل خير وسينجح ، لأن المعنى ها هنـا واحـد ؛ أما اذا أعاق تلك المصالح ، فهو فعل شرير ووهم ، ومن الأرجح أن يؤدى الى الفشل ، والى « انسلاخ » من يمثل ذلك العائق عن الجيش السائر الذى تحدد مصالحه القيم الحقيقية جميعا·

والنظرة الى المثل العليا على أنها مجرد أوهام للتبرير العقلى (ايديولوجيات) ، والنظرة الى تلك المثل العليا على أنها نتيجة ضرورية لهـذا

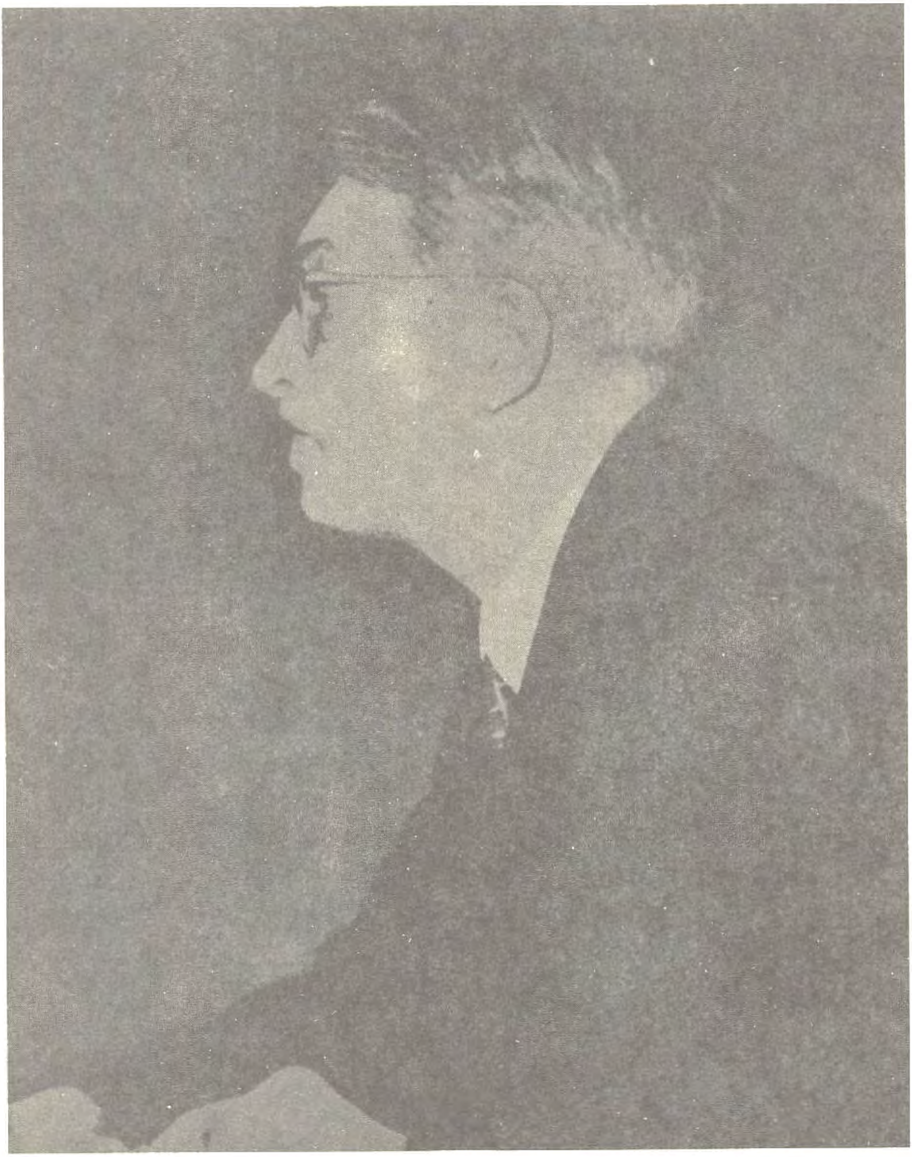
الضرب من النفعية الكونية ، هما نظرتان لا يتم التوفيق بينهما أبدا توفيقا كاملا ، سواء فى كتابات ماركس أو فى كتابات خلفائه • وكذلك لم تكن أفكاره السياسية واضحة أبدا وضوحا تاما ؛ اذ يعرف الدولة أحيانا بأنها لجنة من الطبقة الحاكمة لقهر الطبقة الدنيا ، ويعرفها أحيانا أخرى بأنها تحيا حياة متميزة خاصة بها بأن تهدف الى أن تكون شيئا لن يحدث مطلقا ـ اذا شئنا أن نتبع منطق التاريخ ـ الا وهو أن تكون الفيصل النزيه بين الطبقات • وفى كلتا الحالتين لابد أن تختفى الدولة ، اذ أنه بانتصار البروليتاريا لن يبقى ثمة ما يقهر ، ولن يختلف العاقلون من الناس حول الغايات ، ولن تكون الاختلافات الا فى التقنيات (التكنولوجيا) ، أى أنها اختلافات حول الوسائل ، ويمكن تسويتها عن طريق المناقشة بين الخبراء دون استعمال للقوة ؛ وحينذاك ستختفى أداة القهر التى هى الدولة • وكذلك يتحدث ماركس أحيانا وكأن الثورة محتومة شأنها فى ذلك شأن حرب الطبقات ، فهى يقين موضوعى يحدث من تلقاء نفسه ؛ وفى أحيان أخرى يتوقف خلع النظام الاجتماعى على الجهود الواعية المناسبة التى يبذلها العمال وزعماؤهم ، وهى جهود تتوقف على الاختيار الانسانى المدبر ؛ وفى أحيان أخرى يتحدث ماركس وكأن كل مرحلة من مراحل الصراع الطبقى تمثل تقدما على سابقتها ، وبالتالى فهى حالة « أفضل » مادامت أقرب الى الهدف النهائى ؛ وهو المعنى الوحيد لكلمة « خير » الذى يستطيع أن يعترف به دون تناقض • ومع ذلك يبدو أنه يضفى قيمة مستقلة على الانجازات الثقافية لأى مرحلة من مراحل التقدم ؛ وهكذا تراه يجعل قيمة لأعمال اسخيلوس ودانتى وشيكسبير أعلى من القيمة التى يقوم بها فن البورجوازية ؛ وفى أحيان أخرى يتحدث وكأنه لا يمكن اضفاء أية قيمة لأية مرحلة من مراحل السلم الثورى حتى تقع اللحظة الحاسمة النهائية، حين تختفى الطبقات وطغيانها الى الأبد • وكذلك لم يوفق المفكرون المتأخرون فى تبديد تلك النقاط الغامضة وغيرها من نظرياته الأخلاقية والسياسية •

ماركوس أوريليوس أنطونيوس : (١٢١ ـ ١٨٠) ، امبراطور رومانى ، ومن أتباع المذهب الرواقى • كتب فى أعوامه الأخيرة « التأملات » لتكون له بمثابة الحافز الذى يستثيره ويوقظه وسط أعباء الحكم • وتمتد جذور نزعته الرواقية الى **ابيكتيتوس** ، غير أنه بعاطفة دينية أعمق من عاطفة الرواقيين الآخرين ، كان يشعر بالصلة الطبيعية التى تربط الانسان مع الكون فى وحدة عضوية ، وأن عناية مطلقة الخير قد وضعت فى الانسان رقيبا الهيا وهو العقل • ففى استطاعته اذن عن طريق تحقيقة لتلك الماهية الأخلاقية دون أن يشوبها شيء خارجى ، أن يوحد بين نفسه وبين الغاية العاقلة للكون ؛ وهذا هو واجب الانسان الفعال نحو نفسه باعتباره مواطنا فى ملكوت الله• غير أن ماركوس ـ امبراطور روما ـ كان يرى أن عليه واجبات لا تقل عن ذلك أهمية نحو اخوانه من بنى الانسان الذين هم أقرباؤه الطبيعيون ؛ ومع ذلك فان حبه للانسانية لم يعم بصيرته عن رؤية مثالبها • ولما كان مقتنعا بالطبيعة العابرة التى تتسم بها الأمور الزمانية ، فانه لم يجد فى مبادئه الرواقية ما يحفزه الى تشكيل دولة مثالية ، اللهم الا احساسا بالضرورة العاجلة أن يفعل مافى وسعه فى المنصب الذى وضعه الله بين يديه • وظل الملك الفيلسوف مثلا أخلاقيا لا سياسيا ؛ وذلك أن ماركوس كان يهتم قبل كل شيء بشخصيته الأخلاقية فى تصرفاتها ازاء الآخرين ، وسرعان ما تتحول أفكاره من روما الى مدينة الله .

ماريتان ، جاك : (١٨٨٢ ـ) ، فرنسى ، دعى فى أواخر حياته ليكون أستاذا فى جامعة برنستون • كان فى الأصل من أنصار **برجسون** ، غير أنه صار فيما بعد من أشهر عارضى **التوماوية** المحدثين ؛ و « مقدمته للفلسفة »



ماركوس أورلبوس (١٢١ - ١٨٠).



ماريتان، جاك (١٨٨٢ -   ).

١٩٢٠ (ترجمت الى الانجليزية عام ١٩٣٣) تنزع نزعة مدرسية أرثوذكسية مصوغة فى المصطلح المدرسى التقليدى • وأشهر أعماله الفلسفية كتابه « درجات المعرفة » (١٩٣٢ ، وظهرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٣٨) ، وفيه يفرق بين المعرفة العلمية الطبيعية ، والمعرفة الميتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية ، وهو ينظر اليها جميعا على أنها صور صحيحة للمعرفة يكمل بعضها بعضا •

ماكتجارت ، جون أليس : (١٨٦٦ — ١٩٢٥) ، زميل بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج • كان تلميذا **لهيجل** ومن المعجبين به ، وهو مثالى وميتافيزيقى من أصحاب المذاهب ؛ وهو فى مؤلفه الكبير « طبيعة الوجود » — مستعينا بمقدمتين تجريبيتين ينصان على أن شيئا ما موجود — يشرع فى بيان الطبيعة العامة للعالم باعتباره كلا ، ولأجزائه التى تكونه ، وذلك بوساطة الاستدلال القبلى الصارم ، ويصل الى النتيجة القائلة بأن العالم مجتمع من العقول يتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا ؛ وهى نتيجة يصل اليها بعملية استدلالية على جانب كبير من الأصالة والوضوح ، وفى خلال هذا الاستدلال يرد البرهان المشهور على لاواقعية الزمان • ويحاول ماكتجارت فى الجزء الثانى من كتابه — بمناهج أقل صرامة — استخلاص نتائج متعددة تترتب على النتائج التى وصل اليها فى الجزء الأول • وما يمتاز به هذا الكتاب من بساطة فى الشكل غير عادية ، ودقة وصفاء وخلو من الخطابية ، مع جرأة غير مألوفة فى الفكر والأصالة ، تجعله كتابا قيما حتى بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعطفون على الميتافيزيقا المثالية عامة • وينبغى أن نذكر من آرائه العديدة غير المألوفة ، اعتقاده بخلود الروح اعتقادا لا يتنافى مع انكار وجود الله • ويضم كتاب تش • د • **برود** تحت عنوان : « دراسة لفلسفة ماكتجارت » ، عرضا نقديا تفصيليا لموقف ماكتجارت ومناقشة له •

المثالية : يختلف معناها الفلسفى اختلافا تاما عن معناها الشائع حين يراد بها أن تشير الى الأهداف الأخلاقية السامية • وبينما استخدم الفلاسفة هذه اللفظة فى بعض الأحيان لتشمل كافة الآراء التى تجعل أساس الكون روحيا فى نهاية الأمر ، فان هذه اللفظة تعنى عادة (فى مقابل **الواقعية**) نظرية تذهب الى أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهن يعيها ، وعلى هذا النحو لا تشمل هذه اللفظة هؤلاء الذين وان كانوا يؤمنون بالله ، الا أنهم ينسبون الى المادة وجودا جوهريا قابلا للتصور بغض النظر عن امكان تجربته ، وان يكن الله فى نهاية الأمر هو خالق هذه المادة •

وقد نشأت المثالية — بهذا المعنى الأضيق — فى القرن الثامن عشر على يد **باركلى** الذى أقام الحجة على أن وجود الأشياء الطبيعية esse هو ما يدرك percipi ، أو أنها ليست الا « أفكارا » ideas (ومن هنا كانت كلمة idealism « المثالية ») ، وذلك على أساس هام وهو أننا لا نستطيع أن نتصور الصفات التى ننسبها الى تلك الأشياء مجردة عن تجربتنا الحسية لها • وقد استخدم باركلى أيضا الحجة السلبية فقال اننا لا نستطيع أن نعرف أشياء طبيعية لم نجربها ؛ وهاتان الحجتان نجدهما بصورة أو بأخرى لدى معظم المفكرين المثاليين • ويمضى باركلى فى سياق حجته فيقول ان « الأفكار » باعتبارها سلبية لا يمكن أن تسبب شيئا ؛ وما دامت المادة اللاواعية غير ذات وجود ، فان الأشياء التى لا يمكن تفسيرها عن طريق الفعل الانسانى لابد أن ترجع الى فعل مباشر تقوم به روح لا انسانية ، لأن الأرواح هى وحدها الفاعل العلى الممكن ما دامت هى وحدها ذات الفاعلية ، أى التى تملك ارادة • أما الصعوبة التى تنشأ عن أن الأشياء الطبيعية تظل موجودة —فيما يبدو— حين لا يدركها انسان ، فقد واجهها بقوله انها

موجودة عندئذ فى عقل الله ، وبذلك قدم حجة جديدة على وجود الله •

لم يجتذب باركلى أحدا من الأتباع تقريبا أثناء حياته ، ولم تبدأ المدرسة المثالية فى توطيد دعائمها الا بظهور **كانت** الذى عالج الموضوع معالجة تختلف كل الاختلاف عن معالجة باركلى له ، فقد أقام مثاليته على حجة ترتكز فى معظمها على نظريته فى المعرفة ألا وهى أن كل ما هو مكانى أو زمانى ليس الا ظاهرا فحسب • ولقد ذهب الى أننا لا نستطيع أن نعلل معرفتنا القبلية بالأشياء الا بافتراض أن العقل الانسانى قد خلع عليها اطارا لم يكن لها بد من الدخول فيه ، ولما كان فى غير مقدور العقل الانسانى أن يخلع ذلك الاطار على الحقيقة فى جوهرها بل يخلعه على الظواهر فحسب ، فلهذا السبب نفسه رأى كانت أن معرفتنا مقصورة على الظواهر ؛ وهذه الظواهر لاتوجد الا باعتبارها موضوعات لتجربة فعلية أو ممكنة ، ومن ثم يجب أن تخضع للشروط التى يفرضها عقلنا والا لما كان فى وسعها أن تظهر لنا • ويعتقد كانت أن هذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نطبق مقولات مثل الجوهر والعلة على العالم الفيزيقى ، بيد أن هذا السبب نفسه يمنعنا من التقدم الى الميتافيزيقا — كما فعل باركلى — حيث نطبق تلك المقولات خارج عالم الخبرة الانسانية • ويصر كانت على أن هذا القول لا يلقى أى شك على العلم ، بل على العكس من ذلك هو الطريقة الوحيدة لانقاذ العلم من المتشككين • فالعلم ينبئنا بالحقيقة ، ولكنها ليست الا حقيقة الظواهر ؛ ولو زعمنا أن وظيفته هى أن يخبرنا بالحقيقة فى جوهرها ، لكان علينا أن نعترف بأنه مخدوع بأوهامه انخداعا تاما ؛ وعلى هذا فان كانت يطلق على نفسه صفة « الواقعى التجريبى » ، ولكنه فى الوقت نفسه مثالى متعال ، وهو يعنى بهذا شيئا يقرب مما عبر عنه الفلاسفة المحدثون بقولهم ان القضايا التى نوردها عن الموضوع الفيزيقى صادقة ، ولكن ينبغى تحليلها فى حدود معطيات حواسنا • ويدلل كانت أيضا على أننا لو ذهبنا الى القول بأن الحقيقة فى جوهرها توجد فى المكان والزمان ، لتورطنا بذلك فى متناقضات بعينها نناقض بها أنفسنا (وهى النقائض) ، وعلينا فى هذه الحالة أن نقول اما أن العالم الكائن فى الزمان والمكان لامتناه أو أنه متناه ، وكلا القولين يؤدى الى نتائج تناقض نفسها بنفسها ، وبهذا يكون الحل الوحيد هو أن نقول ان جوهر الحقيقة لا يقوم فى المكان والزمان • على أننا ما نزال نستطيع أن نقول عن العالم الفيزيقى انه لامتناه بمعنى « الامكان » ، ومؤداه أنه أينما مضينا استطعنا أن نجد دائما ظواهر جديدة • ولم يستخدم كانت المثالية أساسا للتدليل على وجود الله — كما فعل باركلى — ولكنه رفض الحجج النظرية كافة التى يبرهن بها على وجود الله ، ووقف موقفا لاأدريا بالنسبة لطبيعة الحقيقة فى جوهرها ، وهو ما عبر عنه بقوله اننا لا نستطيع أن نعرف « الأشياء فى ذاتها » • ومهما يكن من أمر فقد كان يعتقد أن هناك حجة أخلاقية يمكن أن تبرهن على وجود الله ، وان لم تتسم بيقين أو وضوح نظريين ، ولكنها كافية لتبرير العقيدة • وقد كان مقتنعا بموضوعية القانون الأخلاقى ، ودلل على أن القانون الأخلاقى يأمرنا بأن نسعى الى تحقيق المثل العليا ، تلك المثل التى لا يمكن أن تتحقق الا اذا كنا خالدين ، والا اذا خضع العالم لما فيه تحقيق القانون الأخلاقى ، ذلك القانون الذى لا يمكن أن نتصوره الا باعتباره مخلوقا ومحكوما بكائن يتصف بالقدرة المطلقة وبالخير المطلق • وأفضى به انكاره لحقيقة الزمان الى النتيجة المتناقضة ألا وهى أن ذاتنا الحقيقية لازمانية وبالتالى لا يمكن معرفتها ، وهى نتيجة رحب بها كانت لأنها مكنته من حل مشكلة الحرية بقوله ان الذات الحقيقية حرة بينما الذات الظاهرية محددة تمام التحديد بالظواهر الماضية ، أو على الأقل بمعنى

أنه يمكن التنبؤ بها عن طريق معرفة تلك الظواهر؛ وهكذا أمكنه التوفيق بين الحرية والعلية الشاملة التى كان يعتقد أنها ضرورية للعلم ٠

وكان المثاليون الرئيسيون فى النصف الأول من القرن التاسع عشر وهم **فشته** وشيلنج **وهيجل** جميعا من الألمان ، كما أنهم تأثروا كثيرا بكانت وان غيروا فلسفته تمام التغيير ٠ ولقد كان أول عنصر رفضوه فى فلسفة كانت هو تصور « الأشياء فى ذاتها » التى تستحيل معرفتها ، وكانت حجتهم فى ذلك أنه لا يمكن أن يكون ثمة أساس لتأكيد وجود شىء لا سبيل الى معرفته ، كما أنه لا طائل هناك من وراء ذلك ؛ وأن محاولة كانت لاستبعاد الميتافيزيقا تؤدى الى متناقضات ، لأنه لم يستبعدها هو نفسه الا بأن وضع افتراضاته الميتافيزيقية الخاصة ؛ فلو أننا رفضنا الأشياء فى ذاتها لما بقيت لنا سوى عقولنا وموضوعات التجربة ، وبذلك نعود مرة أخرى الى ما سماه كانت المثالية القطعية ٠ أما الفلسفة الناتجة عن ذلك والتى تطورت تطورا تدريجيا (« المثالية المطلقة » أو «النزعة المطلقة») فتعتقد أن جوهر الحقيقة يمكن أن يعرف فى النهاية على أنه روحى ، غير أن الروح لا تستطيع أن تدرك نفسها الا فى علاقتها بعنصر مادى موضوعى، وهذا هو علة وجود هذا العنصر الأخير ؛ ان الموضوع يستلزم الذات ، وكذلك الذات تستلزم الموضوع ، وان نظر الى الذات على أنها سابقة فى نهاية الأمر ٠ ولقد تصوروا الحقيقة باعتبارها كلا لا على أنها متوقفة على عقل متميز من العقول المتناهية (أى الله) ، ولكن على أنها هى نفسها تجربة شاملة مفردة وما العقول المتناهية فى تلك التجربة الا فصول متميزة (وهذا هو المطلق) ٠ وان نظرة كهذه لتبرز وحدة الكون ومعقوليته ، بل انها لتصفه بأنه كامل رغم ما تنطوى عليه أجزاؤه من شر ، ذلك الشر الذى لا ينشأ الا لكونها أجزاء ٠

وليس مما يجافى الصواب أن نعد هيجل مثاليا ، كما جرت بذلك العادة ، غير أنه كاتب غامض أشد الغموض ، ولهذا فان المعنى الدقيق الذى يؤخذ به على أنه مثالى موضع جدل ٠ ولقد كان يعتقد بلا شك أن المادة مظهر يتبدى به الروح ؛ بيد أن تصوره لوضع الأشياء الطبيعية غير المدركة لم يكن واضحا على الاطلاق (ولعل ذلك راجع الى أنه لم يكن يهتم كثيرا بهذه المشكلة)٠ وتدور فلسفته حول « جدل » (ديالكتيك) أراد أن يثبت به أنه اذا ابتدأ بأشد التصورات تجريدا وخواء ، ألا وهو فكرة الوجود الخالص ، فانه يستطيع أن ينتقل بعملية قبلية من عمليات الفكر الى أعلى المقولات المنطقية للحياة الروحية ٠ ومن السمات الرئيسية لهذه الطريقة من طرق التفكير ، وهى سمة كان يعدها مميزة أيضا لطبيعة الحقيقة ذاتها ، هى أنها تسير فى ثلاثيات ؛ ففى البداية نتناول فكرة ناقصة ، فتؤدى متناقضاتها الى أن يحل محلها نقيضها ، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها ، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج محاسن التصورين فى تصور ثالث ٠ ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو الحقيقة ، الا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات ، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه ثم يرتفع التناقض بينهما فى تآلف جديد ، وهكذا دواليك حتى نصل الى مقولة « الفكرة المطلقة » الرئيسية فنثبت أن الحقيقة كلها تعبر عن الروح ؛ وهذه هى العملية الفكرية التى طبقها هيجل فى المنطق ، وفى موضوعات الفكر الأخلاقى والسياسى التى هى أكثرمن المنطق تعينا ٠ ولم يكن الجدل (الديالكتيك) يؤخذ على أنه طريقة للبرهان فحسب ، بل يؤخذ على أساس أنه تفسير لتطور الفكر والمدنية ؛ فالناس فى السياسة مثلا يبحثون عن الحرية على حساب النظام ، وعن النظام على حساب الحرية ، بيد أن كليهما ـ أعنى الحرية والنظام ـ يتحولان الى شر واحد بعينه اذا تطرفنا فيهما ، ألا وهوحكم

الأقوى بغض النظر عن الأخرين • وقصة التطور السياسى هى فى أغلبها قصة محاولة الوصول الى تآلفات متعاقبة من الجانبين بحيث تحتفظ أكثر فأكثر بكل ماله قيمة فى النظام والحرية معا ؛ غير أن هيجل يوحى الينا – لسوء الحظ – بأن التآلف الختامى قد تحقق فى الدولة البروسية فى أيامه بحيث استخدمت فلسفته لتأييد الرجعية العنيدة، بل انه ليوحى الينا بشىء أسوأ من ذلك ، ألا وهو أن الدوله هى التى تمثل المطلق على الأرض ومن ثم فهى لا تقترف الخطأ ؛ وهكذا كانت الأمبريالية الألمانية تستشهد به (على ما قد يكون فى ذلك من اجحاف به) • ومن جهة أخرى ، نشأت عن « اليسارية الهيجلية » النظرية الماركسية التى لا تقل عن ذلك تحيزا الى جانب واحد ، على أنها نظرية ترفض المثالية كلها وتجعل كون الحقيقة النهائية للمادة ثم تجعل اعتماد العقل الانسانى على تلك المادة ، تجعل هذا وذاك جزءا أساسيا من عقيدتها • وعلى الرغم من أنه يمكن الاستشهاد بفقرات ينكر فيها هيجل أن الكون عقلى تماما ، فان فلسفته قد توغلت بعيدا فى هذا الاتجاه ؛ وقد يراودنا الشك فيما اذا كان يؤمن باله شخصى بأى معنى من المعانى المألوفة ، غير أنه كان يدعو نفسه مسيحيا ، وكان يعلق على العقائد المسيحية أهمية عظمى على الأقل باعتبارها تمثلات رمزية لطبيعة الحقيقة الروحية ؛ ومهما يكن من أمر فانه قد وضع الفلسفة فى مرتبة أعلى من الدين •

ومن المثاليين الألمان البارزين ، غير هؤلاء ، **شوبنهور** المتشائم ولوتزه •

وانتقلت المثالية من المانيا الى بريطانيا فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، وسادت فى كل من أكسفورد واسكتلندة • والفلاسفة الذين نذكرهم فيما يلى هم أكثر فلاسفة المدرسة البريطانية المثاليين جدارة بالذكر : كان **ت • ه • جرين** (١٨٣٦ – ١٨٨٢) الذى اثر تأثيرا عظيما فى أكسفورد معنيا على وجه الخصوص بالربط بين المثالية والمسيحية ، وبين المثالية والأفكار السياسية الحرة ؛ وقد استخدم تدليل باركلى بصورة أدق ليثبت أن الأشياء المادية لا يمكن أن يتم تصورها الا فى علاقتها بالعقل ، وبالتالى ينبغى التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل الهى • ولكنه استبعد تقليد باركلى التجريبى فى نظرية المعرفة ، وأصر على مكان الفكر فى الادراك الحسى ، كما صنع كل من كانت وهيجل ، وأقام حجته على وجود الله أساسا على الرأى القائل بأن العلاقات تستلزم العقل ، ومع ذلك فانها مستقلة عن العقول الانسانية •

وبدا **ف • ه • برادلى** (١٨٤٦ – ١٩٢٤) – وهو من أكسفورد أيضا – فى كتابه الرئيسى « المظهر والحقيقة » ، بدأ من محاولة اثبات أن تصوراتنا العادية كلها –وخاصة تصور العلاقات– تناقض نفسها بنفسها ؛ ومع ذلك فلم تؤد به هذه المحاولة الى النزعة الشكية بل أدت به الى هذه النتيجة ، وهى أنه ينبغى علينا افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه تلك المتناقضات جميعا • وكل شىء نتصوره على أنه « ظاهر » ، لأننا اذا أخذناه فى حد ذاته كان متناقضا مع نفسه ، اذ لا يمكن أن يصير معقولا الا فى علاقته مع الكل ، ولكنه مع ذلك يظل موجودا حقيقيا باعتباره عنصرا فى الكل • وقد توسع برادلى فى نظرية الاتساق التى يفسر بها الصدق ، وهى النظرية التى ترى أن تعريف الصدق ومعياره انما يرتكزان على كون الفكرة جزءا يتسق مع بقية أجزاء نسق ما ؛ وعنده أن الصدق تتفاوت درجاته ، فكل أحكامنا كاذبة جزئيا من حيث أنه يمكن تصحيحها على ضوء نسق أرحب ، وصادقة جزئيا من حيث انها جميعا تشمل بعض عناصر الحق • ولم يكن يقصد الى انكار أنه فى نسق محدود وضع لتحقيق أغراض عادية ، يمكن أن تؤخذ الأحكام على أنها كاذبة أو صادقة كذبا وصدقا مطلقين • ويعرض **ب • بلانشارد**

ـ وهو من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين ـ نظرية للاتساق ٠

وهذب ج ٠ م ٠ ١ ٠ **ماكتجارت** : (١٨٦٦ ـ ٢٥ ١٩) الذى كان يقوم بالتدريس فى كيمبردج ، هذب شكلا من أشكال المثالية ليس فيه عقل الهى أعلى أو مطلق ، وانما تتالف الحقيقة من عدد من الأرواح التى تتحد فى انسجام فوق مستوى الحس ، بحيث تكون روح كل كائن انسانى واحدة من هذه الأرواح ٠ وهو يزعم ـ مصطنعا حجة تفصيلية قبلية أساسا ولا تعتمد بأى شكل من الأشكال على الاعتراف بالسلطة الدينية أو الحدس الدينى ـ يزعم أنه أثبت أن المادة والزمان ، وكذلك كل السمات غير المرضية من التجربة الانسانية ، ليست الا ظاهرا ، وأنه لا وجود فى الحقيقة لغير أرواح يحب بعضها بعضا؛ وأننا خالدون ، وفى نهاية الأمر سوف لا نخبر الأشياء فى الزمان ؛ وسنصل الى ادراك طبيعتنا اللازمانية ، وفى هذا الادراك متعة تفوق أية متعة اخرى يمكن أن نتصورها الآن ٠ وقد أثر كل من **كروتشه** (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) وجنتيلى (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) المثاليين الايطاليين تأثيرا كبيرا وخاصة فى العشرينات من القرن الحاضر ؛ ويعد كروتشه أعظم الكتاب المتفلسفين حظا من التأثير على القرن الحالى فى موضوعات « الاستطيقا » (علم الجمال) ٠

ونرى مما سبق أن قبول القضية المثالية ضد المادة المستقلة مايزال يفسح مكانا لعدد من الآراء المتباينة ؛ فقد ترتبط بالاعتقاد فى الله كما فعل باركلى ، أو قد تتخذ شكل النزعة الى المطلق أو ضربا من ضروب مذهب التعدد ، بل قد تذهب الى الاعتقاد بأن الأشياء المادية ما هى الا تجريدات من التجربة الانسانية ٠ ويرى بعض المثاليين أن ما نسميه مادة جامدة هو ظاهر عقول منحطة جدا، أو هى على أى الحالات ظاهر كائنات نفسية من نوع ما ، اذا كانت تبلغ من الانحطاط درجة لا تسمح بأن نطلق عليها اسم « عقول » (وهذا هو مذهب « نفسانية الكل ») ٠ وهذا الرأى تؤيده الحجة القائلة ان مشكلة العلاقة بين جسم الانسان وعقله لايمكن حلها الا اذا نظرنا الى الجسم (أو المخ) باعتباره ظاهرة للعقل ، وهذا بدوره قد أفضى بطبيعته الى النظرية القائلة بأن كل شىء مادى آخر هو أيضا ظاهرة لشىء عقلى ٠

وبينا تزدهر الفلسفة المثالية فى بعض البلاد فان من الصعب أن نجد اليوم فى بريطانيا فلاسفة يلقبون أنفسهم بالمثاليين ؛ نعم ، هناك كثيرون ينكرون الرأى القائل بأنه ينبغى اعتبار الأشياء المادية كائنات توجد مستقلة عن التجربة ، اللهم الا بالمعنى الافتراضى الذى تفهم فيه هذه العبارة ببساطة على أنه فى الظروف الملائمة يمكن أن تظهر هذه الأشياء فى التجربة ٠ وهناك بعض الاتجاهات فى العلم الحديث تعد عند كثير من الناس مؤيدة لهذه النتيجة ؛ لكنه من غير المألوف أن نسمى أمثال هؤلاء المفكرين مثاليين ، لأنهم يختلفون عادة فى جوانب أخرى اختلافا بينا عن الأعضاء التقليديين لهذه المدرسة المثالية ؛ وهم على وجه الخصوص يقيمون نتائجهم عادة على نظرية تجريبية فى المعرفة ، وينبذون الميتافيزيقا ٠ وهناك اسم أكثر شيوعا يطلق على أمثال هؤلاء المفكرين وهو « الظاهريون » ٠

المثل : لكلمة idea تاريخ مزدوج فى الفلسفة باللغة الانجليزية ، بيد أن استعمالها الفلسفى فى كلتا الحالتين لم يكن قط مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاستعمال الشائع للكلمة فى الحديث الجارى ؛ فلفظة Idea تعد فى المحل الأول احدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التى معناها (مثال) ، ومن ثم فانها ترد عادة فى ترجمة مؤلفات **أفلاطون** أو فى الكتب التى تناقش هذه المؤلفات ٠ وأيا ما كان الأمر ، فان فحص استعمالها فى هذا السياق ينتمى الى دراسة أفلاطون أكثر مما ينتمى الى هذا المقال ٠ وثانيا : استخدم **لوك** كلمة

ideal استخداما واسع النطاق فى أواخر القرن السابع عشر ، وظلت متداولة فى الاستعمال الفلسفى ـ على أقل تقدير ـ فى الأعوام المائة التى تلت ذلك . وكان الكتاب الفرنسيون قد سبق لهم استخدام كلمة idée كثيرا ، وخاصة **ديكارت وملبرانش** ، وليس من شك فى أن استخدام لوك لكلمة idea مستمد من هذا المصدر .

والواقع أن هذه الكلمة كانت سببا فى كثير جدا من الغموض والخلط فى فلسفة القرن الثامن عشر ، وذهب أحد نقاد تلك الفلسفة المبكرين وهو **توماس ريد** الى حد القول بأن الأخطاء الكبرى التى وقع فيها **لوك وباركلى وهيوم** يمكن أن تعزى الى هذا المصدر ، وعلى الأخص أخطاء باركلى ؛ وأنه لولا الغموض الذى أحاط بهذه النقطة الرئيسية ، لكان من الأرجح لبعض مبادئهم ألا تكون جديرة بالذكر . وهذا القول وان يكن متطرفا نوعا ما ، الا أنه لا يخلو من أساس سليم .

ومصدر المتاعب هو أن معنى كلمة idea ـخلال تلك الفترةـ اما أنه قد جعل متسعا بصورة غير مرغوب فيها ، واما ترك غير محدد الى حد كبير ، وهذا هو ما حدث فى أغلب الأحيان . ويقول لوك فى تقديمه لهذه الكلمة : « انها لما كانت هى اللفظة التى تصلح ـ على ما أعتقد ـ للاشارة الى موضوع التفكير أيا كان ، عندما يفكر الانسان ، فقد استخدمتها للتعبير عن كل ما يراد التعبير عنه بالكلمات الآتية : « وهم » ، « تصور » ، « نوع » ؛ أو كل ما يمكن أن يتجه اليه الذهن أثناء التفكير » . ومن الجلى أن هذه الملاحظة تخلو من كل وضوح ، والواقع الفعلى هو أن لوك يستعمل كلمة Idea بأربع طرائق على الأقل :

١ ـ يستعملها فى معظم الأحيان بالمعنى الذى يعنيه التعبير الحديث « معطيات الحس » sense-datum ـ وهو نفسه ليس تعبيرا واضحا ـ وذلك للاشارة الى«الموضوعات المباشرة» فى التجربة الحسية .

٢ ـ ويستعملها أيضا حينا بعد حين بمعنى « صورة ذهنية » ، وخاصة فى مناقشاته عن الخيال والذاكرة .

٣ ـ يتحدث لوك فى معظم الأحيان عن « المدركات العقلية » باعتبارها افكارا Ideas فمثلا أن تكون لدينا « فكرة » البياض معناه أننا نعرف ما تعنيه كلمة أبيض ، أى أن يكون لدينا تصور عقلى لذلك اللون . ويستطيع المرء أن يقول بعبارة أخرى ان كلمة « فكرة » تشير أحيانا عند لوك الى « معنى كلمة ما » .

٤ ـ ويبدو أحيانا ـ وبصورة أقل وضوحا ـ أن لوك يعنى « بالأفكار » ما يجول بذهن الانسان حين « يفكر » أو « يفهم » (أيا كان هذا الذى يجول بالذهن) .

وهكذا يكمن الخطر الأكبر فى مثل هذا الترخص الحر فى استخدام لفظة واحدة ، وذلك بأنه يجعل فى امكان الكاتب مناقشة مسائل تختلف فيما بينها أشد الاختلاف بلغة واحدة ، ومن ثم فان ذلك يغريه دائما أن ينسى الى أى مدى يقوم الاختلاف بينها . وربما كانت أشد النتائج الناشئة ضررا بالنسبة لما نحن الآن بصدده ، أنه من لوك حتى هيوم لم تتحدد التفرقة بصورة واضحة بين « الادراك الحسى » و « التفكير » و « الفهم » و « التخيل » أو حتى « الاعتقاد » . وبتعبير أدق ، كان ثمة ميل مستمر الى أن يستوعب الادراك الحسى كل تلك العمليات ، وبذلك تفسد منذ البداية أية محاولة لتحليلها . وقد حاول هيوم حقا أن يعمل على تحسين الموقف ـ الى حد ما ـ بتمييز الأفكار عن « الانطباعات » ، ـ وكان يقصد بالكلمة الأخيرة الاشارة المنفصلة الى معطيات الحس الفعلية أو الاحساسات ؛ الا أنه لما كان هيوم قد ذهب الى أن الأفكار

« تشبه » الانطباعات ولا تختلف عنها الا من حيث « القوة والوضوح » ، فان تحليلاته ــ التي جاءت بعدئذ ــ للاعتقاد والخيال والتفكير عامة ، مابرحت تحتفظ بالادراك الحسى نموذجا لها غير ملائم لكنها تنطوى عليه •

وأيا كان الأمر ، فان موقف باركلي يختلف الى حد ما ؛ اذ أنه قد قبل لفظة « فكرة » على أنها مألوفة فى الكتابة الفلسفية فلم يقدم تفسيرا أيا كان لمعناها ، بل انه ليمضى فى سبيله فى ثقة تامة لا مبرر لها ، وكأن الكلمة واضحة تمام الوضوح ، مفهومة أحسن الفهم ؛ فتراه يستعمل هذه الكلمة من حين الى آخر بكل المعانى المتباينة التى استعملها فيها لوك ، فيتعرض بذلك لكل ما ينجم عن ذلك من عبارات ملتوية ، وخاصة بالنسبة للتفكير والفهم • بيد أن هناك شيئا أهم فى حالته وهو ذلك الغموض الاضافى الذى يكتنف معنى من تلك المعانى خاصة ، وهو المعنى الأول منها الذى ذكرناه آنفا ؛ فقد أراد باركلي أن يدمج الدعوى الأنطولوجية القائلة بانه لا توجد الا « أرواح » و « افكار » ، وأن وجود الشىء هو أن يدرك أو أن يدرك esse est percipere esse est percipi أقول أنه أراد أن يدمج تلك الدعوى بالدعوى القائلة بأن هذه النظرية ليست فى حقيقتها أكثر من توضيح للاعتقادات التى يصل اليها الانسان بذوقه الفطرى ؛ ففى الوقت الذى أراد فيه أن يقدم نظرية ميتافيزيقية ، كان يريد أيضا أن يقول ان تلك النظرية كانت «فعلا» موضع اعتقاد من الناس عامة • ويبدو أنه قد نجح فى ذلك ــ كما يقول ريد ــ بفضل استعماله المزدوج ــ أو هو الاستعمال المرن على أى حال ــ للمبدأ القائل «باننا لا ندرك الا افكارا» • ذلك أنه بالنظر الى المعنى غير المحدد لكلمة « فكرة » ، فانه قادر فى بعض الأحيان على اعتبار هذا المبدأ كانما هو تحصيل حاصل ، فالأفكار ليست الا « الأشياء التى ندركها » ؛ ولكنه يؤكد فى أحيان أخرى أن الأفكار عبارة عن « كيانات ذهنية » و « أنه لا وجود لها بدون العقل » ، فاذا جمع هذا الى ذاك ، يمكن أن يبدو أنه قد أثبت أن الأشياء التى ندركها لا توجد الا « فى عقل ما » • على أنه يكون اجحافا منا ــ بالنسبة لدقة المناقشة التى يسوقها باركلي ــ اذا قلنا ما يوحى بأنها تقوم على مثل هذه المناورة البسيطة ؛ ومهما يكن من أمر ، فان هذا الغموض المستتر ربما فسر لنا اقتناع باركلي العجيب بأن نظرياته المثيرة صحيحة « صحة تدركها البداهة » ، وأنها تكاد لا تكون فى حاجة الى حجة تؤيدها • وربما كان استخدامه لكلمة « فكرة » فى كتاباته هو الذى يحتاج الى تمحيص نقدى ، قبل أن يحتاج الى مثل هذا التمحيص النقدى استخدام غيره لها •

المحسوس : انظر معطيات الحس •

مدرك عقلى : انظر المثل ، والتصورية ، والكليات •

مذهب الالزام الخلقى : هو الموقف الذى يعد الواجب حقيقة أساسية لفهم الفكر الأخلاقى ؛ وقد عد أصحاب مذهب الالزام معارضين على وجه الخصوص **للنفعيين** ، وهم الذين يرون أن مصدر ما تتصف به الأفعال من الزام هو مما تتصف به النتائج التى سيحققها الفعل من خير • وأبرز أمثلة القائلين بمذهب الالزام فى الجدل الأخلاقى المعاصر **برتشاود وروس** والمدرسة الحدسية ، وكلمة مذهب الالزام « deontology » مستمدة من كلمة يونانية هى « deon » ومعناها « الزامى » على وجه التقريب •

المذهب البرجماتى : كانت كلمة «برجماتية» قليلة الاستعمال فى اللغة الانجليزية ، ولم تكن مستعملة على الاطلاق فى سياق الحديث الفلسفى حتى أدخلها الفيلسوف الأمريكى **تش•س • بيرس** فى عام ١٨٧٨ على أنها اسم لقاعدة منطقية تقصد الى تحديد معنى الكلمات التى صاغها•ولقد وضع

بيرس القاعدة فى كلماته الخاصة فقال : « انظر أى الآثار التى يمكن – تصورا – أن تكون ذات نتيجة عملية ، والتى نتصور أنها آثار تترتب على الشيء الذى هو موضوع ادراكنا ، فعندئذ يكون ادراكنا عن هذه الآثار هو كل ادراكنا عن الشيء» . وكذلك قال بيرس فى موضع آخر ، ان البرجماتية هى « النظرية القائلة بأن الفكرة – وهى الفحوى العقلى للكلمة أو لأى تعبير آخر – انما تنحصر فيما نتصوره لها من أثر على مسلك الحياة ؛ اذ بديهى أن ماليس ينتج عن التجربة يستحيل أن يكون ذا أثر مباشر على السلوك ، وعلى ذلك فاذا استطعنا أن نعرف بدقة جميع ظواهر التجربة الممكن حدوثها ، والتى تترتب على اثباتنا أو على انكارنا لفكرة ما ، استطعنا بذلك أن نحصل على تعريف كامل للفكرة ، لأنه محال أن يكون فى مضمونها شيء أكثر من تلك الظواهر التجريبية» . وعلى ذلك فاذا أردنا أن نعرف معنى كلمة «صلب» ، وجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا الظاهرة التجريبية المتضمنة فى قولنا عن شيء ما انه «صلب» ، من قبيل أنه يخدش معظم الأشياء وينخدش بقليل من الأشياء ، فيكون هذا جزءا من معنى « صلب » . وليس ثمة شك فى أن هذا المذهب له نتائج هامة، كما أن بيرس قد أراد أن تكون له مثل هذه النتائج ؛ من ذلك مثلا النتيجة القائلة بأن « كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية تقريبا تكون اما استحالة صريحة أو لغوا خاليا من المعنى » . على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة « برجماتية » على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معانى الكلمات ولم يتخذها على أنها موقف فلسفى كامل ، فلما كان بيرس شديد الحرص على صياغة مصطلحات فنية ، فقد كانت نظرته الى مصطلح « البرجماتية » لا تزيد على نظرته الى أى مصطلح آخر من مصطلحاته التى ابتكرها . وفوق كل شيء ، فان الذى لا شك فيه أن بيرس لم يقدم قاعدته البرجماتية لأن تكون نظرية فى الصدق بل فى المعنى ؛ وبدا له واضحا أن الصدق انما يكون فى المطابقة بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى .

ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة «البرجماتية» وأعطوها معانى جديدة غامضة ، حتى لقد كتب بيرس يقول انه لكى يخدم الغرض الدقيق الذى من أجله صاغ مصطلحه الأصلى ، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هى « البرجماتيكية » التى فيها من القبح ما ينجيها من أيدى الخاطفين . وكان الفلاسفة الأول الذين استعاروا فكرة البرجماتية وشوهوها هم **وليم جيمس ، ف . ك . س . شيلر ، وجون ديوى** ؛ والجانب المشترك بين هؤلاء جميعا هو أولا وقبل كل شيء نظرية الصدق التى عدت منذ ذلك الحين جوهر البرجماتية ؛ فلقد قال جيمس فى كتابه عن « البرجماتية » « ان الأفكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا فى الوصول الى علاقات مرضية مع أجزاء خبرتنا الأخرى » ، وان الصادق اسم يطلق على أى شيء يتبين أنه صالح فى مجال الاعتقاد . واذا حاولنا أن نبحث عن العلاقة بين هذا الرأى ورأى بيرس فربما وجدناها فى العبارة التالية : « البرجماتية .. تسأل سؤالها المعتاد : افرض أن فكرة أو اعتقادا يوصف بالصدق ، فما الذى يترتب عليه من نتائج عملية فى حياتنا الفعلية ؟ كيف يتحقق الصدق ؟ أى الخبرات تكون مختلفة عن تلك التى تنشأ اذا ما كان الاعتقاد باطلا ؟ ما هى باختصار قيمة الصدق الفورية ، اذا أردنا أن نسوقها فى كلمات دالة على خبرة ؟ » . وهنا نجد أن المشابهة السطحية مع كلمات بيرس واضحة بيد أن الموقف مختلف تمام الاختلاف ، فالمذهب القائل بأن معنى الفرض يمكن أن يحدد بالنظر الى نتائجه التجريبية يتعارض مع المذهب القائل بأن الصادق هو الصالح فى مجال الاعتقاد ، وهو قول ينتهى الى النتيجة القائلة بأن الصادق هو ماله نتائج تجريبية طيبة .

ولقد اتصلت فكرة البرجماتية – على نحو

خاص – بهذه النظرية عن الصـــدق التى تدين بوجودها – الى حد ما – الى المجادلات التى قامت بين جيمس وديوى وشيلر من ناحية وبين رسل من ناحيــة أخرى ٠ ويدور هجوم رسل على أن البرجماتيين قد خلطوا بين معنى « الصـــدق » وبين القاعدة التى يمكننا أن نستخدمها لتحديد ما اذا كان الاعتقاد صحيحا ، وهو خلط أدى بهم الى التســـليم بموقف لاعقلى ٠ ومن أهم مقالاته اثنتان هما : « البرجماتية » و « فكرة الصدق عند جيمس » ، وقد نشرتا فى كتابه « مقالات فلســفية » ؛ وكان من نتيجة هجمات رســـل – الى حد كبير – أن ديوى نبذ استعمال كلمة « صادق » وزعم أنه يمكن أن نستبدل بها فكرة « جواز القبول » ٠

وهناك وراء هــذا الرأى عن الصدق يقع اقتناع جيمس وشيلر بأن كل شىء – بما فى ذلك الفكر – لابد أن يفهم فى ضوء الغرض الانسانى ؛ فالأفكار ما هى الا أدوات تحاول الكائنات البشرية بوساطتها أن تنجز ما تصبو اليــه من غايات ، كما أنه يجب أن يحكم عليها بمدى كفايتها فى خدمة هذه الغايات ؛ وعلى ذلك فالعقائد هى بمثابة أدوات نعالج بها الخبرة ، ويجب أن يحكم عليها على هـــذا الأســاس ؛ ومن ثم فقــد أصبحت « البرجماتية » اســما لأى موقف يؤكد أهمية النتائج من حيث انها اختبار لصلاحية الأفكار ٠ وانه على الرغم من أنه لا يزال هناك فلاســفة كثيرون يعترفون بدين كبير نحو كل من بيرس وجيمس وديوى ، الا أن قليلين هم الذين ينظرون الى « البرجماتية » على أنها اسم لموقف فلسفى حى ؛ وليس ثمة شك فى أن المعنى الذى ابتكره بيرس وأعطاه لكلمة « البرجماتية » قد أصبح الآن غير مأخوذ به الا فى المناقشة التاريخية الخاصة ببيرس ٠

مذهب حــرية الارادة : هو المذهب الذى يحاول الدفاع عن **حــرية الارادة** والمسئولية عن الفعل بانكاره مبدأ **الحتمية** ، فى بعض مجالات النشاط الانسانى على الأقل ٠ وليس من اليسير تقرير هذه القضية بطريقة ايجابية ؛ فلو قيل ان الأفعال الانسانية لا علة لها ، فقد يبدو أنها تعزى الى المصادفة البحتة ، وفى هذه الحالة يكون من العبث القاء التبعة على الفاعل ؛ فاذا كان لابد من أن نكون مسئولين عن أفعالنا ، فقد يبدو أنه ينبغى أن تتولد هذه الأفعال عن خلقنا ٠ وانه لمن اليسير حقا – فى معظم الأحيان – أن نتنبأ بأفعال الناس الذين نعرفهم جيدا على أساس ما يميزهم من خلق ، ولا يؤخــذ ذلك ذريعة للتقليل من مسئوليتهم ؛ غير أننا لو قلنا ان الفعل يتحدد بوساطة الخلق ، فاننا لسنا مسئولين عن خلقنا الموروث أو عن البيئة التى تقوم بتعديل هــذا الخلق ٠ وهكذا يواجه صاحب نزعة حرية الارادة مشكلة مزدوجة ، اذ عليه أن يبرر رفضه للنزعة الحتمية ، فاذا رفضها لم يجد تفسيرا واضحا للعقل يحل محلها بحيث يحتفظ بالمسئولية ٠ والواقع أنه مما جرت عليه عادة أصحاب هذا المذهب أن يستخدموا مثل هــذه العبارة : « فعل الارادة الخلاق » ، ولكنه ليس من الواضح أن استخدام مثل هذا التعبير يمكن أن يقوم بأكثر من تأكيد الاختيار دون تفسيره ٠

مذهب الحلول : هو المذهب القائل بأن كل شىء الهى ، وأن الله والطبيعة حقيقة واحـــدة ٠ والغالب أن نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعرى أكثر مما نجده نتيجة برهان فلسفى ، والاستثناء الكبير هنا هو **سبينوزا** ، فان تعريفه الأولى للجوهر يؤدى بالضرورة الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون هنــــاك الا جوهر واحــد ، وأنه يجب أن يكون لامتناهيا ، ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد غير ذاته شىء آخر يحده ويجعله بالتالى متناهيا ٠ وتعريف ســـبينوزا لله – الذى يتبع التعريفات التقليدية – يجعل الله ذا صفات لامتناهية ، ولكن الكائن الأوحد ذا الصفات اللامتناهية هو الجوهر الواحــــد الذى هو الطبيعة ، ومن ثم فان الله

والطبيعة حقيقة واحدة . وتاريخ شهرة سبينوزا يوضح الطريق المحفوف بالخطر الذى يسلكه القائل بالحلول ؛ فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله الى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا فى جوهره ، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول آخذا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا ترتكز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا . والمذاهب الميتافيزيقية التى تزعم أن الكون وحدة كما فى **المذهب المثالى** تتجه كلها نحو مذهب الحلول ؛ ذلك لأن الكون عندئذ يكون شيئا أكثر من أى جزء من أجزائه المتناهية ولا يمكن أن يكون هناك اله متميز منه ، ولذا يظن أن انهيار مثل هذه المذاهب الميتافيزيقية قد يحرم مذهب الحلول العقلى من دعامته الوحيدة.

مذهب الذاتية : شأن أغلب المصطلحات التى نشير بها الى مذاهب ، نجد أن مصطلح « مذهب الذاتية » يستخدم فى الفلسفة استخداما شديد الغموض وبعيد عن الدقة ؛ وعلى وجه التقريب يقال عن رأى انه ذاتى اذا ذهب الى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذى يصوغ العبارة . وهكذا يذهب الذاتى فى مبحثى **الأخلاق والجمال** الى أننا اذ نقول عن شىء ما انه خير أو جميل ، معناه أن نقول شيئا ما عن استجابة الشخص القائل بالنسبة الى ذلك الشىء ، فقد يكون ذلك الشىء باعثا عنده لشعور خاص باللذة ، دون أن نقول شيئا عن خواص الشىء «الموضوعية» . ومن الضرورى أن نميز مثل هذه النظرة الذاتية من النظرية التعبيرية (الموجودة على سبيل المثال فى كتاب آير (اللغة والصدق والمنطق ») ، والتى تذهب الى أننا عندما نقول عن شىء انه خير فاننا بذلك لا نصوغ عبارة عن استجاباتنا للشىء ، بل نستجيب بوساطة هذه العبارة للشىء فى كلمات ، على نحو شبيه من الناحية المنطقية بالحالة التى نستجيب فيها بالهتاف أو بالقاء قبعاتنا فى الهواء. والرأى القائل بأن ما هو مدرك يوجد فحسب حينما يكون مدركا وبسبب ادراكه ، وهو الرأى الذى يعبر عنه **باركلى بقوله** « الوجود ادراك » ، يسمى كذلك مذهب الذاتية أو **مذهب المثالية** الذاتية . ومثل هؤلاء الذاتيين يقيمون اعتقادهم فى الغالب على وقوع الخداع الحسى ، وعلى نظريات العلم الفيزيقية والفسيولوجية التى مؤداها أن الألوان والأصوات والروائح .. الخ انما توجد فحسب « فى العقل » وليس فى العالم الطبيعى . على أن كلمة « ذاتى » لا تستخدم دائما بمعان فلسفية ، فقد يسمى الألم فى الطب ذاتيا اذا لم يكن له أساس فيزيقى وكان المريض هو الذى اقنع نفسه بوجوده بطريقة وهمية .

مذهب الشك : مذهب ينظر الى امكانيات المعرفة على أنها محدودة ، ويذهب فى احدى صوره الى أن هنالك أشياء لا يمكن من حيث المبدأ أن تعرف على الاطلاق ، وفى صورة أخرى الى أن معرفة بعض الأشياء لا يمكن بلوغها الا بصعوبة ومع بعض التحوطات ، وفى هذه الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطة منهجية للتحفظ والاحاطة فى تكوين المعتقدات . ونقيض مذهب الشك هو مذهب اليقين ، وتميز الأنواع المختلفة من مذهب الشك عن طريقين أساسيين : اما بالرجوع الى مناهج البحث التى يوضع الاعتماد عليها موضع التشكك ، واما بالرجوع الى نوع الموضوعات التى يوضع العلم بها موضع الشك . وربما كان الشك فى المناهج عاما على أساس أنه لا يوجد طريق واحد معصوم من الخطأ فى الحصول على المعرفة ، وأن المناهج جميعا قد فشلت فى وقت أو فى آخر . بيد أن مذهب الشك فى المناهج هو فى الأعم الأغلب مذهب يصب الشك على منهج دون آخر ، ويقلل من شأن أحد مصادر المعرفة المركون اليها لصالح مصدر آخر . وكانت المقابلة تقام بين العقل والخبرة الحسية ليعارض كل منهما الآخر ، ولكنهما يعودان فيلتقيان معا ليكونا موضع دفاع ضد ادعاءات السلطة الموثوق فيها بغير بحث ، وضد الوحى والحدس . ومن ناحية أخرى أعرب المدافعون

عن الايمان من أمثال **بسكال** عن مذهب متطرف فى الشك حول قدرة العقل فى الوصول الى الصدق الدينى • وهكذا تكون **الوشدية** التى تميز الحق الطبيعى الذى يصل اليه العقل من الحق اللاطبيعى الذى هو وراء ادراك العقل ، تكون مذهبا ذا معنيين ؛ فقد يكون معناها اعتقادا مخلصا بأن العقل البشرى لا يستطيع بغير معين خارجى أن يكتسب المعرفة الدينية ، كما قد يكون معناها سخرية يقصد بها أنه مادام العقل غير قادر على اكتساب مثل هذه المعرفة فانه لا يمكن اكتسابها على الاطلاق •

على أن الأكثر شيوعا أن تعرف الأنواع الخاصة والمحددة من مختلف الاتجاهات فى مذهب الشك على أساس الموضوعات التى يقال عنها انها غير قابلة لأن تعرف ؛ ولقد استخدمت طرق الحجاج الشكية لانكار قدرتنا على الحصول على معرفة بأى أمر من أمور الواقع التجريبى ، وبعالم الأشياء المادية الخارجى ، وبعقول الآخرين ، وبالماضى ، وبالمستقبل ، وبالطبيعة من حيث هى كل،وبالقيم، وبأى موضوع من موضوعات التأمل الدينى أو الميتافيزيقى التى تكمن وراء الخبرة الحسية • ومذهب الشك فى الموضوعات له ثلاثة مستويات أو مراتب ؛ فالشك قد يسلم بأن الأشياء التى هى موضوع البحث موجودة ، ولكنه ينكر قدرتنا على أن نعرف عنها شيئا أكثر من ذلك ؛ وموقف **كانت** من الأشياء فى ذاتها انما هو موقف شكى بهذا المعنى ، وكذلك الموقف الذى يتخذه الشاك الاستقرائى فيما يتعلق بقوانين الطبيعة • وثانيا أن الشاك قد يزعم أن الأشياء التى هى موضوع البحث لا توجد فى الواقع ؛ كما فى موقف الشاك الدينى العادى فيما يتعلق بالله ، وموقف الشاك الأخلاقى فيما يتعلق بنظام القيم ، وموقف كثير من الفلاسفة فيما يتعلق بالروح من حيث هى جوهر خالد • وأخيرا قد يزعم الشاك أن الأشياء التى هى موضع البحث محال أن توجد ، وأن المعرفة التى هى من النوع الذى يشك فيه تكون لذلك السبب غير ذات موضوع منطقيا ، ومن هذا القبيل موقف **باركلى** تجاه الجوهر المادى ، وموقف **هيوم** بازاء الروابط الداخلية أو الحقيقية بين الأحداث •

ويندر دائما أن يوجد مذهب الشك الكلى أو العام ، فمعظم الشكاك يكونون أنصارا لمنهج دون سائر المناهج ، أو لضرب من الأشياء التى يمكن معرفتها دون سائر الضروب • وثمة مبررات قوية تسوغ أن يكون مذهب الشك فى صورته العامة ضربا من الاسراف فى الجدل ؛ فأولا هو مذهب يكتنفه جو من المفارقة واضح اذ يبدو من قبيل التناقض الذاتى أن نقول انه لا يمكن معرفة شىء على الاطلاق ، ذلك لأننا لكى نؤكد ذلك معناه أننا نفترض على الأقل جزءا واحدا من المعرفة وهو صدق مبدأ الشك نفسه • ولقد كان ذلك واضحا لدى بيرون ــ فيلسوف الشك الأول ــ الذى انتهى الى أن المبدأ يمكن اتخاذه على سبيل تلمس الحقيقة ، واعتباره نوعا من المناورة التى يراد بها اضعاف الخصوم • وتبعا لنظرية **رسل** فى الأنماط فان مذهب الشك العام طالما أنه يرتد على نفسه ، فليس فى مقدورنا أن نصوغه فى صيغة ذات دلالة • ويمكن بصفة عامة اقامة البرهان على أنه اذا كنا نقيم شكنا على أساس معقول فيجب أن يكون لدينا شىء ما لا نشك فيه ، والحجة المألوفة التى تقال تأييدا للشك هى مكابدتنا للاخفاق أو هى امكان أن نخفق فى دعوانا بقدرتنا على تحصيل المعرفة ؛ وان الاخفاق ليكشف عن نفسه خلال التناقض ، ولكى نعترف بذلك ينبغى أن نكون على علم بأن العبارات المتناقضة موجودة وأن قانون التناقض صحيح • وعلاوة على ماتقدم ، فان تجربة الفشل الماضية فى أحد ضروب التفكير انما يكون معناها أننا نثق بالحصول على المعرفة الصحيحة فى المستقبل اذا ما افترضنا معقولية الدليل الاستقرائى ، وانه لمن المتصور أن يأخذ الانسان بمذهب فى الشك الكامل وذلك برفضه أية معرفة على الاطلاق ، أما ما لا يستطيع أن يفعله فهو أن يدافع دفاعا عقليا عن طريقته فى الشك •

بدأ مذهب الشك من حيث هو فلسفة ببيرون (حوالى ٣٠٠ ق ٠ م) على نفس النحو الذى كانت تعاود فيه هذه الفلسفة الى الظهور آنا بعد آن ، من حيث انها تعبير عن السخط على الفوضى العقلية الناتجة عن الصراع بين المذاهب القطعية ٠ ولقد كانت الفلسفة عند بيرون فنا عمليا يستهدف التجرد وراحة العقل ، وما كان لهذا الهدف أن يتحقق الا بنبذنا البحث عن الحقيقة بحثا لا مندوحة لنا عن الخذلان فيه ٠ ومعظم الحجج التى يمكن تصور قيامها على مذهب الشك انما نجدها فى تفكير الشكاك اليونانيين مثل تلك التى أثبتها سكستوس أمبريكوس ، ولقد أورد اينسيديموس عشر « استعارت » فصل فيها مسوغات الشك فى سلامة الادراك الحسى ، أما «استعارات» أجريبا الخمس فهى أحسن حبكا وأبعد أثرا ؛ ففضلا عن طبيعة الادراك الحسى الذاتية أو النسبية ، ذكر الوقوع في الدور الى ما لانهاية عند اقامة البراهين، وهى مغالطة بسطها كارنيادس ، كما ذكر صراع الآراء بين الناس ، وضرورة الصفة الافتراضية لجميع المقدمات الأولى ، ودائرية القياس المنطقى التى أكدها ج ٠ س ٠ مل فيما بعد ٠ ويستنتج بعض الشكاك من أمثال أرقاسيلاوس أنه مادام اليقين لا يمكن الحصول عليه فان الناس يجب أن يتصرفوا بناء على الاحتمال ، كما اقترح كارنيادس أن يكون اتساق العقائد بمثابة مقياس للصدق ، وأنه كلما كانت عقائد الفرد أكثر اتساقا كانت مسوغات الثقة فيها أكبر ٠ ومنذ عصر **الشكاك** اليونان (من القرن الرابع الى القرن الثانى قبل الميلاد)،ومذهب الشك يعود الىالظهور فى تاريخ الفكر آنا بعد آن ٠ وفى كتاب **ابيلارد** « نعم ولا » ، وهو مجموعة من آراء « الآباء » المتناقضة فى نقاط حول المذهب الدينى ، قدم ابيلارد منهجا شكيا استخدمه **كانت** فى عرض المتناقضات عندما حاول أن يبرهن على استحالة الميتافيزيقا ذات النتائج الايجابية ٠ ولقد مهد مناطقة عصر النهضة من ذوى النزعات المضادة للأرسطية وللاسكولائية ، مهدوا الطريق لشكاك القرن السادس عشر ممن كانوا أكثر تطرفا فى شكهم ، وكان ممثلهم البارز هو مونتانى ٠ على أن **هيوم** هو أكثر الشكاك المحدثين نفاذا وشمولا ، فلقد برهن على أن اعتقادنا فى الأجسام والعقول والأسباب يقوم لا على العقل ولا على الحواس بل على اعمال الخيال ، الذى أنشىء بطبيعته ليكون بناء متسقا من سيال الانطباعات الحسية غير المنظمة ، والتى هى ــ قبل ذلك التكوين المتسق ــ كل ما نعرفه معرفة حقيقية ٠ على أن ما يعنيه هيوم مبهم ومقلقل الى درجة تبرر ما قيل عنه من أنه لم يكن شاكا على الاطلاق ، بل هو اقرب الى أن يكون مدافعا عن « الاعتقاد الطبيعى » ضد معايير المعرفة الصارمة صرامة لا يتطلبها الموقف ٠

ويتفق هذا التفسير مع المذهب المستمد من ج ٠ ا ٠ **مور** ومن **ريد** من قبل ، والذى يبرهن على أن معتقدات الحس المشترك «الادراك الفطرى» تستحق ثقتنا أكثر مما تستحقها أدلة الفلاسفة الشكاك ، وعلى أن مذهب الشك الفلسفى لا يصدر عن أمانة ، أو على أفضل الفروض « منهجى » من حيث انه «طريقة» لالقاء الضوء على مبادىء المعرفة ومعاييرها التى تؤخذ فى العادة مأخذ التسليم ٠ وعند أتباع **فتجنشتين** أن مذهب الشك الفلسفى علامة على الفوضى والتخبط الذهنى ، ودلالة على أن اللغة قد أسىء فهمها وأنها قد استخدمت استخداما خاطئا ٠ ولقدذهب هؤلاء الى أننا ما علينا سوى أن نتعلم ما تعنيه « المعرفة » و « اليقين » عندما نسمعهما مستعملتين فيما له علاقة بالموضوعات المادية ، وبالأحداثالماضية ، وبمشاعر الآخرين وما الى ذلك ، وانه لما لا معنى له أن نبحث فيما اذا كانت هذه الحالات النموذجية أمثلة حقيقية للمعرفة واليقين ٠

ولقد اقترح كل من **وزدم وآير** أن مشكلات نظرية المعرفة ذات نمط مميز ، وأنها تنشأ عادة على صورة شكية ؛ ففى كل حالة يوجد صراع ظاهر بين (١) ما لدينا من شواهد ، وهو يعطى

لنا أو يعرف مباشرة (الانطباعات الحسية ، الأحداث الراهنة ، كلمات وأفعال الآخرين ، الحوادث الجزئية) • (٢) ما نزعم أننا نعرفه (الأشياء المادية ، الأحداث الماضية ، مشاعر الآخرين ، قوانين الطبيعة) • (٣) حقيقة كون ما نزعم أننا نعرفه يجاوز منطقيا الشواهد التي تؤيده • فأما نظريات الشك فتقول انه ينبغي علينا أن نتخلى عن دعاوانا في المعرفة (٢) لكن ثمة سبلا أقل فداحة من ذلك لنتخلص بها من المشكلة ، فهناك نظريات السببية والاستدلال بالتمثيل التي تزيل المفارقة (بين ما لدينا من الشواهد وبين ما تذهب اليه دعاوانا في المعرفة) باللجوء الى مبادىء من شأنها أن تضمن الاستدلال من الشواهد التي لدينا الى النتائج التي هي — منطقيا — مختلفة عن الشواهد • وأما نظريات الرد مثل **مذهب الظواهر** فتنكر (٣) ، وهناك النظريات الحدسية مثل **الواقعية** الساذجة التي تنكر أننا منحصرون في الشواهد التي تشير اليها (١) ؛ ومذهب الشك بالنسبة لكثير من الفلاسفة ليس بذي أهمية كبيرة من حيث كونه نظرية فلسفية ، وما يقصد اليه هو أن يجعلنا على علم بما هو متضمن فيما نزعم أننا نعرفه ، وربما هو بفعله هذا يجعل تلك المزاعم أكثر أمنا •

المذهب الطبيعي : هذه اللفظة Naturalism شأنها في ذلك شأن معظم الكلمات التي تنتهي بالمقطع "Ism" والتي تستخدم لتسمية نمط من أنماط المواقف الفلسفية ، ليس لها الا معنى غامض مهوش ، أو طائفة من المعاني • فيقال على فيلسوف انه طبيعي — بمعنى أكثر اتساعا — اذا كان يعد مجموع الأشياء التي نسميها « طبيعة » والتي تدرسها العلوم الطبيعية مجموعا للأشياء كلها أيا كانت ، واذا كان ينكر حاجتنا الى أية تفسيرات لما هو طبيعي على أساس ما هو فوق الطبيعة • فالعادة في مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أي رجوع الى اله ، أو الى عالم للقيم ، أو الى العقل باعتباره شيئا يزيد على كونه ظاهرة طبيعية — أمر غير مشروع • أما بالنسبة لمفكري القرن التاسع عشر من أمثال ت • هـ • هكسلي ، فقد تضمن المذهب الطبيعي خاصة اعتقادا بان الحياة والفكر يمكن تفسيرهما تفسيرا كاملا — من حيث المبدأ — على أنهما نشآ عن المادة بطريق التطور • والمذهب الطبيعي في **الأخلاق** هو الرأي القائل بأن الجمل التي تقال عن الصواب والخطأ وعن الخير والشر في الأشياء ، هي جمل عن العالم الطبيعي وليست عن قيم خاصة تتجاوز نطاق العلم ؛ وهكذا قد يذهب الفيلسوف الطبيعي الى أن قولنا ان شيئا ما خير معناه قولنا انه قد يشبع رغبتنا ، وهذه عبارة من الممكن اختبارها علميا • غير أن **ج • ا • مور** في كتابه «أصول الأخلاق» ، وسع — لسوء الحظ — من فكرة المذهب الطبيعي لأغراضه الخاصة ، حتى لقد أصبح كل من يحاول تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس المفاهيم التي ليست أخلاقية بالذات ، مقترفا « للمغالطة الطبيعية » ؛ وهكذا فانه حتى أولئك الذين يعرفون « الخير » على أنه يعني « ما يريده الله » — وهو رأي معارض للمذهب الطبيعي تمام المعارضة كما يفهم عادة — قد قال عنهم مور انهم ارتكبوا « المغالطة الطبيعية » • ومن سوء الحظ أن استعمال مور هذا قد انتشر انتشارا واسعا ، حتى لقد فقدت كلمة « المذهب الطبيعي » الآن كل ما كان لها من نفع .

مذهب الظواهر : هو المذهب القائل بأن المعرفة الانسانية مقصورة على الظواهر الماثلة أمام الحواس ، أو — بمعنى أقل تحديدا — أن الظواهر هي الأساس النهائي لكل معرفتنا • وله صورتان رئيسيتان : الأولى عبارة عن نظرية عامة في المعرفة ، والثانية ، وهي الأكثر شيوعا في الوقت الحاضر ، عبارة عن نظرية في الادراك الحسي . (١) ومذهب الظواهر من حيث هو نظرية عامة في المعرفة يرى أننا لا نعرف الا ما يقع لنا في الخبرة الحسية ، كما ينكر — بكثير أو قليل من الصرامة — صحة الاستدلالات التي نستدل عليها من أشياء

تقع خارجها • ويزعم أحد المذاهب ويسمى أحيانا باللاأدرية ، أننا على الرغم من عدم مقدرتنا على استدلال خاصية ما يقع خارج خبرتنا الحسية ، فان فى مستطاعنا على الأقل أن نستدل أن هناك شيئا ما خارجها ؛ « فالشيء فى ذاته » عند **كانت** و « اللامشروط » عند **هاملتون** و « الممتنع على المعرفة » عند **سبنسر** كلها نتائج لهذا الضرب من التفكير • وينفر بعض الفلاسفة نفورا له مايسوغه من افتراض أننا نستطيع أن نعرف أن هناك شيئا ما يقع وراء حدود المعرفة الممكنة ، ويصرون على أنه لا يوجد شيء على الاطلاق وراء الظواهر الماثلة أمام حواسنا ؛ وهذا الرأى ـ الذى يسمى أحيانا بمذهب الاحساس ـ تمثله مذاهب **هيوم** ، **ج • س • مل** ، **ورسل** تمثيلا قويا ، ولو أن كلا من هيوم ومل لم يكن قانعا بمحاولاته فى تفسير العقل الملاحظ ـ الذى هو الذات القائمة بالخبرة الحسية ـ تفسيرا يحيله هو نفسه الى نوع الظواهر التى تبدو أمامه • ولأن نصف مذهب الظواهر ـ كما يحدث غالبا ـ بأنه الرأى القائل بأننا لا نعرف الأشياء كما هى فى الحقيقة بل كما تبدو لنا فقط ، فهو وصف مضلل لأنه يتضمن القول بوجود أشياء أعلى وفوق الظواهر الماثلة أمامنا ، وهو تضمين يصادر على المطلوب مصادرة تجيء فى صالح مذهب اللاأدرية • (٢) ومذهب الظواهر فى صيغته الحديثة المألوفة ومن حيث هو نظرية فى الادراك الحسى ، قد شرح لأول مرة شرحا واضحا بوساطة ج • س • مل عام ١٨٦٥ ، أما صياغته المحكمة (التى يقول فيها)الشيء المادى امكانية دائمة من الاحساس ـ فلا تقل جودة عن أية صياغة أخرى ؛ ولقد جاءت هذه النقطة فى كثير من التشابه مع ما جاء فى ملاحظة رسل : الشيء هو مجموع ظواهره • ويؤثر المحدثون من أصحاب مذهب الظواهر أن يضعوا مذهبهم فى اصطلاح لغوى بدلا من وضعه فى اصطلاح وجودى ؛ ويقولون ان العبارات التى تقال عن شيء مادى يمكن ردها أو ترجمتها الى عبارات عن معطيات الحس ، وان مضمون اعتقاداتنا كلها عن الأشياء انما يمكن التعبير عنه فى حدود ما يعطى فى الخبرة الحسية مباشرة ؛ والدليل المألوف على هذه النتيجة يبدأ من القول الواضح بأن كل ما نعرفه عن طريق الادراك الحسى لابد أن يكون اما مستنتجا واما غير مستنتج ، وما لم يكن بعضه غير مستنتج فاننا نقع فى الدور الى ما لانهاية • وهذه المعرفة الحسية غير المستنتجة والتى لا يمكن اغفالها هى ـ عند معظم الفلاسفة وان لم تكن كذلك عند جميعهم ـ معرفة الظواهر التى هى معطيات الحس ؛ وذلك هو الأساس المشترك بين كثير من نظريات الادراك الحسى • أما الخاصة التى تميز مذهب الظواهر فى هذه النقطة ، فهى القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك استدلال صحيح من الظواهر بحيث يؤدى بنا الى القول بوجود الأشياء المفارقة لعالم الخبرة ، أو بعبارة أخرى الأشياء التى لا تبدو لنا والتى ـ من أجل هذا ـ لا نملك عنها معرفة مباشرة ؛ فما الدليل الذى يسوغ لنا أن نعتقد فى أنه يوجد الآن شيء ما غير مرئى على علاقة ما ، كأن يكون سببا مثلا ، بما نلاحظه الآن ؟ ليس لدينا من دليل الا أننا فى الماضى قد لاحظنا فعلا أن مثل هذه الأشياء كانت تقع باطراد على هذه العلاقة بمعطيات الحس ، كالعلاقة القائمة الآن بينها وبين معطياتنا الحاضرة • وانه بطبيعة الحال لمن المستحيل ـ من الناحية المنطقية ـ أن يكون لدينا ذلك الدليل على الأشياء المفارقة لخبرة الحس ، ما دامت تلك الأشياء غير قابلة للملاحظة بحكم تعريفها •

ومهما يكن من أمر ، فان أنصار مذهب الظواهر ليسوا من القائلين بمذهب الانحصار فى الذات ؛ فهم لا يؤمنون بأن ليس ثمة شيء فى مستطاعنا أن نعلم بوجوده فيما عدا خبراتنا الحسية الخاصة ، ولكنهم بينما لا يرفضون كل استدلال من معطيات الحس ، تراهم لا يقبلون الا استدلال الأشياء التى يمكن من حيث المبدأ أن تقع فى الخبرة • والأنواع الممكنة للاستدلال ان هى الا ضروب من نمط الخبرة حتى نصل منها الى ما يطلق

عليه عدة أسماء ، فهو الاحساسات الممكنة عند (مل) ، وهو الاحساسات بالقوة عند (رسل) ، وهو معطيات الحس الافتراضية . وان خبرتنا الواقعية لتبدى لنا من الاطراد ما يكفى لكى نضع قوانين على أساس الارتباط بين مختلف أنواع التجارب ؛ فعندما يمثل امامنا جزء ما من أحد هذه الأنماط المطردة ، فاننا نستطيع — على أساس معقول — أن نفهم أن ما تبقى من النمط قد أصبح فى مستطاعنا اذا نحن عدلنا شروط الملاحظة بشكل يلائم الموقف (كأن نمد أيدينا أو نفتح أعيننا) ، فخبرتنا — رغم تقطعها — فيها من اطراد الحدوث ما يكفى لأن يجعلنا نشيد عالما ماديا ، هو كما جاء فى عبارة هيوم « واضح ومتصل » . وهناك بعض الاختلاف حول الوسيلة التى يجب أن يعبر بها عن هذه النتيجة ، فرسل يتكلم عن « الاحساسات بالقوة » على أنها موجودات فعلية — كمعطيات الحس تماما — الا فى عدم وجود الملاحظ الذى يكون على وعى بها ، وأما الآخرون الذين يشعرون بأنه لا يزال فى مثل هذا القول أثر خافت لكائن مفارق ، بل لا يزال ثمة ما يشير الى وجود كائنات متناقضة فى ذواتها ، فهم يفضلون أن يقولوا بأن ما نستدله هو صدق القضايا الشرطية .

وهناك ثلاثة خطوط رئيسية للاعتراض على هذه النظرية : أولا يقول المعترضون بأن رد الأشياء الى ظواهرها لا يمكن أبدا أن يتم حتى من حيث المبدأ ، اما لأننا نحتاج فى انجازها الى الوسائل اللفظية ، واما لأن الظواهر المصاحبة للشىء المادى المعين لامتناهية الكثرة ومعقدة . ثانيا : أنه قد قيل ان ترجمة الشىء الى ظواهره مسألة ظاهرية ، لأن المقدمات فى الجمل الشرطية التى سنصوغ فيها تلك الترجمة لابد أن تشير الى موضوعات مادية مثل الأجسام وأعضاء الحس لدى الملاحظين والظروف المادية للملاحظة . ثالثا : أن كثيرا من عدم الارتياح قد شعر به حتى الفلاسفة الذين يتجهون بميولهم نحو مذهب الظواهر مثل ه . ه . **برايس** ، وذلك بالنسبة الى الحقيقة القائلة بأن الأشياء المادية غير الملاحظة والتى هى تبعا للنظرية مجرد مجموعات من الامكانيات يكون لها تأثير سببى ؛ اذ كيف يمكن لطائفة من معطيات الحس الممكنة ، هى كل ما يتكون منه الماء الموجود فى قاع بئر ، أن تحدث صوتا حقيقيا عندما يصطدم به حجر غير مرئى وبالتالى فهو افتراضى شأنه فى ذلك شأن الماء ؟ وهناك اعتراض أكثر جوهرية من ذلك يبدأ من نقطة أعمق جذورا بمهاجمة الزعم المشترك بين أنصار مذهب الظواهر وكثير غيرهم من الباحثين فى المعرفة ، وهو أن الأشياء الوحيدة والمباشرة للادراك الحسى هى معطيات الحس .

ومذهب الظواهر له علاقات وثيقة بنظرية الادراك الحسى كما وضعها **باركلى** ، وهو الذى بسط مذهب الظواهر من احدى نواحيه بسطا صريحا ولكنه فشل فى متابعته ؛ ففى رأيه أن ما نستدل به ليس هو خبراتنا الخاصة الممكنة بل هو خبرات الله الفعلية التى تبدو مفارقة لعالم خبراتنا مفارقة تامة . ولقد أمكن القول بأن مل استمد نظريته فى الظواهر من دراسة هيوم للادراك الحسى بأن أحدث تغييرا جوهريا واحدا ، فما اعتبره هيوم وهما تخيليا رآه مل جزءا حقيقيا من البناء الذهنى . ولم يكن رسل بنظريته فى الاحساسات الموجودة بالقوة مشايعا لمذهب الظواهر مشايعة تامة ، أما برايس فقد أدى به القول بالفعل السببى الذى تحدثه مجموعات من ممكنات صرف (هى المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية)،أقول ان هذا القول قد أدى به الى الاكثار من مجموعاته فى المعطيات الحسية ، بأن أضاف اليها بقايا شبحية من جوهر لوك وأطلق عليها اسم « المالئات لحيزات المكان » . وأكثر أنصار مذهب الظواهر التزاما لمذهبه وتمسكا به فى العصر الحاضر هو **آير** .

ولقد تقدمت نظريات العقل فى مذهب

الظواهر ـ بكثير أو قليل من الحماسة والاقناع ـ بفضل هيوم ومل ورسل داير ، وهى النظريات التى ترى أن العقل مجرد مجموعة مترابطة من الخبرات الفعلية • ولقد بسط ماخ وبيرسون فلسفة الظواهر بالنسبة للعلم ، وهيفلسفة تصف الكائنات النظرية فى العلم الطبيعى وصفا صارم المنطق لكنه جذاب (وأعنى بتلك الكائنات الالكترونات والفيروسات •• الخ) ؛ كما أنجز **كارناب** فى كتابه «المنطق والعالم» مذهبا للظواهر كامل التعميم ، وذلك فى شرح تفصيلى صورى رائع رد فيه جهازنا الذهنى كله الى مكوناته الظاهرية الأولية البسيطة •

المذهب العقلى : فى استعمال الفلاسفة ، هو ما يميز النظرية الفلسفية حين تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلى الخالص وبغير لجوء الى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل الى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم ؛ وهناك أيضا استعمال معروف للكلمة تشير فيه الى الرأى القائل بأنه لا يجوز الايمان بخوارق الطبيعة ، وأن الدعاوى الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى ؛ بيد أنه فى حالة عدم وجود الدليل الواضح على ما هو نقيض لذلك ، فان المعنى الأول للكلمة هو الذى يجب أن يؤخذ به فى التأليف الفلسفى الحديث ، وبهذا المعنىيستشهد بكل من **ديكارت وليبنتز وسبينوزا** على أنهم أمثلة كلاسية للمذهب العقلى •

والمذهب العقلى على النقيض من المذهب **التجريبى** ، وهو المذهب القائل بأن التجربة أساس ضرورى لمعرفتنا كلها ؛ لكن ليس لأى من هذين المصطلحين معنى دقيق ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نتوقع أن التجريبى الخالص لابد أن يزعم أن المعرفة كلها تتطلب مقدمات تجريبية • ولقد قال ج • س • مل بهذا الزعم أحيانا ، فعنده أنه حتى القضايا الصادقة فى الرياضة تعميمات تجريبية ؛ بيد أن أكثر التجريبيين قد سلموا بأن القضايا الصادقة فى الرياضة قبلية ، وهؤلاء يظلون فى عداد التجريبيين اذا زعموا أن القضايا الرياضية الصادقة تحليلية ، وأنها صورية بحيث لا تقدم لنا أية معلومات عن طبيعة العالم • ومن ثم فهناك اتجاه الى أن يكون الفيلسوف العقلى هو من يزعم أن لديه معرفة تركيبية قبلية ، وأنه يعرف حقيقة العالم معرفة كلية أو جزئية عن طريق العقل الخالص وحده • أما ليبنتز فهو الذى ينظر اليه فى العادة على أنه أكثر العقليين تطرفا ، اذ زعم أن جميع القضايا الصادقة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بوساطة الاستدلال العقلى الخالص ، وأن التجربة ليست الا بديلا للعقل أدنى منه مرتبة ؛ ومع ذلك فقد ذهب ليبنتز الى أن جميع القضايا العقلية الصادقة مكفولة الصدق بمبدأ التناقض ومن ثم فهى تحليلية بالمصطلح الحديث • وعلى أية حال فان ما زعمه ليبنتز من أن نقيض كل قضية صادقة انما يكون متناقضا فى ذاته ، أقول ان زعمه هذا ينطوى على مفارقة شديدة ؛ فلنا أن نقول ان الفيلسوف العقلى هو من يدعى أن المعرفة التى لا تقوم على الخبرة الحسية والتى لا تخلو من مفارقة هى معرفة صورية خالصة • بيد أن هذا القول لا يزال غير دقيق ، اذ ادعى **كانت** وجود المعرفة التركيبية القبلية ولكنه ادعى أنه بذلك لم يكن عقليا ، ذلك لأنها لم تكن معرفة قطعية عن الأشياء نفسها بل كانت معرفة عن الظواهر فحسب ، وظن أن فضيلة من الفضائل الرئيسية لمذهبه النقدى أنه تحاشى أن يكون اما عقليا واما تجريبيا • ويجب علينا ألا نبحث عن الدقة حين تكون الدقة مستحيلة المنال ، فحسبنا أن نقول ان الفلاسفة يقصدون بالمذهب العقلى مواقف شبيهة ـ أو فيها من الشبه درجة مرضية ـ بموقف ديكارت عندما أثبت وجود الله والعالم المادى من مقدمة واحدة عدت من الناحية العقلية غير قابلة للشك وهى « أنا أفكر فانا اذن موجود » ، وليس ثمة معيار يدلنا متى تكون المعرفة شبيهة بهذه المقدمة شبهها كافيا •

والغالبية العظمى من الفلاسفة اليوم ينكرون

امكان استنباط أى نوع من أنواع الصدق استنباطا عقليا ما لم يكن متضمنا فى المقدمات ؛ وانه لبعيد عن الفلسفة الحديثة بعدا شديدا أن تستند فى انتزاع النظريات الى برهان مزعوم قوامه الاستنباط الصارم ، فالمهمة الرئيسية التى يتصدى لها اليوم الفلاسفة غير التجريبيين هى أن يجدوا منهجا يحل محل البرهان العقلى ليكون منهجهم فى تبرير معتقداتهم ٠

مذهب اللذة : كلمة hedonism مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها اللذة؛ وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم مذهب اللذة ، مما يجعل من الضرورى التمييز بينها لوقوع الخلط بينها فى أغلب الأحيان ٠ فلدينا أولا مذهب اللذة الأخلاقى، وهى وجهة النظر الأخلاقية التى ترى أن الشىء الخير الوحيد هو اللذة ؛ ولا يفترض هذا الرأى أننا لا نستطيع أن نرغب فى شىء سوى اللذة ، أو أنه لا معنى لكلامنا اذا ما تكلمنا عن شىء آخر (غير اللذة) باعتباره خيرا ؛ لكنه من الخطأ فى الحكم أن نعتقد أن أى شىء آخر خير ، أو أن نرغب فى أى شىء آخر الا باعتباره وسيلة الى اللذة ؛ **وأبيقور وبنتام** من الأمثلة الشهيرة على الأخلاقيين الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر ٠ وهناك أيضا مذهب اللذة النفسى ، وهو النظرية النفسية القائلة بأننا لا نستطيع أن نرغب فى شىء غير اللذة ، فان يكن هذا الرأى قد اختلط فى كثير من الأحيان بمذهب اللذة الأخلاقى الا أنه يتعارض معه تعارضا بينا ، لأننا اذا كنا لا نستطيع أن نرغب فى شىء غير اللذة ، فمن العبث أن نوصى الانسان بالرغبات فى اللذة ، كما أن من العبث أن نوصيه بالسقوط اذا ما ترك معلقا فى الفضاء ؛ وقد هاجم **بتلر** هذه النظرية ــ التى اعتنقها التجريبيون البريطانيون الأوائل ــ هجوما شديدا، ومع ذلك فانها تظهر باعتبارها سندا لمذهب اللذة الأخلاقى المبسوط فى كتاب **ج ٠ س ٠ مل** « مذهب المنفعة » ٠ وهناك ثالثا الرأى القائل بأن فكرة « الخير » يجب أن تعرف بأنها هى نفسها كلمة « اللذيذ » أو على الأقل تعرف تعريفا يردها الى « اللذة » ؛ وهكذا يقول **لوك** فى « مقاله » (الجزء الثانى ، الفصل العشرون ، الفقرة الثانية) « نسمى «خيرا» ما يكون من شأنه أن يسبب اللذة أو يزيد منها ، أو ما يقلل الألم فينا » ٠ وقد اختلط هذا الرأى أيضا بمذهب اللذة الأخلاقى ، رغم أن قولنا بان « اللذة وحدها هى الخير » لا يمكن أن يكون ذا مضمون أخلاقى اذا كان مجرد تعريف ٠

مذهب المنفعة : هو نظرية الأخلاق ذات الطابع المميز للتجريبية الانجليزية ، وتذهب الى أن :

١ ــ صواب أى عمل من الأعمال انما يحكم عليه بمقدار ما يسهم به فى زيادة السعادة الانسانية أو فى التقليل من شقاء الانسان ، كما أن السداد الأخلاقى لقاعدة ما أو قانون وقيمة أى نظام من الأنظمة الاجتماعية تتوقف على نفس هذه الاعتبارات ٠ ولا يهم شىء فيما عدا ذلك من قبيل مطابقة العمل للوحى أو للسلطة أو للتقليد أو حتى « للحس الأخلاقى » أو الضمير وربما للتعاقد أو للتاريخ ، اذ أن الفعل المعين قد يجتاز هذه المعايير كلها بنجاح وقد يمالىء ضمير الفاعل ومع ذلك تراه يجلب عامدا الشقاء والدمار؛فالذى يهم هو ما يضيفه الفعل من سعادة ٠

٢ ــ ومن ثم فان اللذة (اذا ما تأملنا الموضوع) هى الشىء الوحيد الذى هو « خير فى ذاته » ، والألم هو الشىء الوحيد الذى هو شر فى ذاته ٠ والسعادة تشمل اللذة والتخلص من الألم ، وان رجحان كفة اللذة قد يعود هو نفسه فيصبح مصدرا للمزيد من اللذة ، خذ مثلا الصيغة التى وضعها **بنتام** فى كتابه « مبادىء الأخلاق والتشريع » ١٧٨٩ الفصل الأول (٢) وهى : « يقصد بمبدأ المنفعة ذلك المبدأ الذى يقبل أو يرفض كل فعل مهما كان تبعا للاتجاه الذى يبدو

منه وهو أنه يزيد أو ينقص من سعادة الجماعة التى تكون مصلحتها موضوعة تحت البحث ٠٠٠ واذا كانت تلك الجماعة هى المجتمع بصفة عامة فالسعادة عندئذ هى سعادة المجتمع » ، واذا كان اتجاه أى فعل نحو زيادة سعادة المجتمع (بمقدار ما يهتم المجتمع بذلك الفعل) أعظم من اى اتجاه آخر من اتجاهاته التى قد تؤدى الى الانتقاص من هذه السعادة ، كان ذلك الفعل « متفقا مع مبدأ المنفعة » ؛ وقد يقول الانسان عندئذ ان ذلك الفعل صواب (أى أنه ينبغى أن يؤدى) أو على الأقل انه ليس بفعل خاطىء ٠

على أن النظرية لها أصولها فى الفكر اليونانى ، وهى فى العصور الحديثة مستمدة من بعض آراء **هوبز ولوك** ، وصاغها **هتشسون** فى عام ١٧٢٦ ، وقام **هيوم** بتفصيل صيغة من صيغها ذاهبا الى أنها دراسة وصفية محضة للطريقة التى يصدر الناس بها الأحكام الأخلاقية ، كما قدم كل من جوزيف بريستلى ووليم بيلى لهذه النظرية صورها الأخلاقية المباشرة ، واستخرج كل من هلفيتيوس فى فرنسا وبتشاريا فى ايطاليا من هذه النظرية تطبيقاتها العملية فى **«فقه القانون»**؛ أما جيريمى بنتام فقد استفاد من جميع هؤلاء الأسلاف ، منتهيا الى نظرية واضحة محكمة ومستخدما اياها على أوسع نطاق ممكن ، وذلك فى هجماته على المشكلات الدستورية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية التى كانت قائمة فى عصره ٠ وأما الصيغة التى وضعها **جيمس مل** فقد كانت أبسط وأكثر انانية، بينما كان كتاب **ج ٠ س ٠ مل** « مذهب المنفعة » (١٨٦٣) فى مجموعه أشد تعقيدا من الناحية الفلسفية ؛ ولقد أعاد عوامل كثيرة مما كان بنتام قد حذفه بعد مشقة عسيرة ٠ وكذلك كان **هنرى سدجويك وهربرت سبنسر** (مع شىء من الاختلاف بينهما) يجريان هذا المجرى ٠ وأحدث كتاب **ج ٠ ا ٠ مور** « أصول الأخلاق » (١٩٠٣) تعديلا أساسيا ، اذ قبل مور الرأى القائل بأن صواب أى فعل من الأفعال يتوقف على النتائج الحسنة أو السيئة التى تترتب عليه ، ولكنه ذهب الى أن هناك أنواعا كثيرة من الأشياء (لا اللذات ولا الآلام فحسب ، اذا كان للذة والألم دخل على الاطلاق) تكون خيرة فى ذاتها أو شريرة فى ذاتها ، ولقد تعقب الرأى القائل بأن اللذة وحدها هى الخير حتى رده الى مغالطته ثم رفضه ٠ هذا ولاتعد نظرية مور تعبيرا عن وجهة النظر النفعية فى صورتها الأصلية التى ترى أن كل ما يهم هو اللذة أو السعادة الانسانية ، فالذى يهم ــ عند مور ــ هو «الخير» ؛ أما اى أنواع الأشياء تكون خيرة فمسألة يمكن معرفتها عن طريق الحدس ٠

« اللذة واللذة وحدها هى الخير فى ذاته » ؛ فقد نتخيل انسانا يذوق طعاما أو يخلد الى الراحة أو حتى المجرم وهو ينقض على ضحيته فى حماس ، أقول اننا قد نفكر فى هذه اللذات كما لو كانت نوعا من الاحساس ، ثم نفرض أننا من أجل هذا الاحساس نأكل ونستريح وننقض على ضحايانا، وكذلك من أجل اللذات البعيدة أو من أجل تجنب الآلام التى ترجح اللذائذ فى المستقبل نعمل أو ندخر أو نتحمل الآلام ٠ فاللذة (أو التخلص من الألم) التى يجيىء بها الشىء هى التى تجعلنا نعد ذلك الشىء « خيرا » ، والألم أو الحرمان من اللذة المتوقعة التى يجىء بها الشىء هى التى تجعلنا نعده « شرا » ٠ والواقع أن بنتام ينظر الى « الخير » و « الشر » على أنهما اصطلاحان تعبيريان نطلقهما فى سياقات بعينها على الأشياء التى تجىء باللذة او بالألم ، ويرضيه القول بأن هناك لذة « أفضل » من لذة أخرى اذا كانت الأولى « لذة أكبر » (من ناحية واحدة أو أكثر من ناحية) ٠ على أن هذا الرأى الأخلاقى (القائل بأن اللذات هى الأشياء الوحيدة الخيرة أو المطلوبة لذاتها) انما أضعفه اتصاله بالنظرية الميتافيزيقية الخاصة **بمذهب اللذة** النفسى ، ذلك لأنه ينبغى ــ بناء على هذا الرأى ــ أن تكون جميع الأشياء التى يطلبها الناس «لذاتها»

أو باعتبارها « غايات وليست مجرد وسائل » ينبغى أن تكون « لذات » · ولقد أضعف النظرية الأخلاقية اتساع نطاق « اللذة » بحيث اشتمل على هذه الكثرة من الأشياء التى لابد للانسان أن يتوقع رفضها ممن يقول بمذهب اللذة (مثال ذلك اتمام فترة طويلة من الصوم اتماما موفقا) · ويلجأ مل الى هذه النظرية الميتافيزيقية لكى يؤيد الرأى القائل بأن من يسعى الى الفضيلة أو المعرفة « لذاتها » لا يزال انسانا ينشد « اللذة » ؛ وهناك (على حد قوله) كثير من الأهداف التى كانت لا تبتغى الا من حيث انها وسائل لغاية بعينها سارة ولكنها (بفضل العادة أو التداعى) أصبحت تبتغى بغض النظر عن الغاية الأصلية ، فادخار المال هو أحد الأمثلة التى ضربها مل ، والتمسك بقواعد الفضيلة مهما كلف ذلك من ثمن مثل آخر ؛ وعلى ذلك فان « اللذة » قد أصبحت تحتوى على أشياء لا تبتغى الا بسبب الخلط فى التفكير ، وأشياء تطلب بحكم العادة وحدها وبلا رغبة فيها ، هذا الى أنه لم يعد ثمة تمييز واضح بين الأشياء التى تبتغى لذاتها والأشياء التى تبتغى باعتبارها وسائل · ويمضى مل بعد أن وسع معنى « اللذة » ، فيميز بين اللذات « الدنيا » واللذات « العليا » ؛ فاللذات العليا وان تكن ليست هى اللذات « الأعظم » بمعيار بنتام الا أنها مع ذلك تكون مفضلة ،وبناء على هذا الرأى يكون من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول بأن اللذة وحدها يمكن أن تبتغى لذاتها ، لأن الذى يهم فى الحقيقة هو أن « بعضا » من موضوعات الرغبة يكون لذات أعلى · والموقف الذى اتخذه مل هو بمثابة نقطة فى منتصف الطريق المؤدى الى النظرية المثالية أو نظرية موضوعية القيم التى قال بها ج · ا · مور ، فالعبارة القائلة بأن « اللذة واللذة وحدها هى خير فى ذاتها » ذات قيمة من حيث تصلح شعارا ، لكن مذهبا بهذه السماحة كلها قمين أن يشتمل بالضرورة على أغرب اللذات حتى لينتهى بأن يدخل فى حساب « اللذات » كل شىء تتعلق به رغبة انسان · وما نظن أن مثل هذا المذهب يمكن تبريره بقولنا ان جميع هذه اللذات خيرة ، وأقرب الى الصواب أن نقول عنه انه يدع « للأشخاص » حق اختيار ما يعجبهم اختياره : فهو مذهب (مناسب كل المناسبة لبنتام ومل) يفتقر الى الصفات « العلمية » المميزة التى كان المفروض أن يحققها حساب اللذة والألم.

« تكون الأعمال صحيحة بمقدار ما تتجه الى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار ما تتجه الى تحقيق نقيض السعادة » ؛ ولقد ذهب ج · ا · مور فى عرضه لمذهب المنفعة الى أن العمل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه فى الواقع أفضل من نتائج أى عمل آخر كان يمكن أن يؤدى بدلا منه ، وما دمنا لا نستطيع أن « نعرف » على الاطلاق ما ستكون عليه نتائج أى عمل من الأعمال (وكل ما يمكننا هو أن نحكم بما يحتمل أن تكون عليه هذه النتائج) ، ترتب على ذلك أن الانسان عندما يبحث فى أيهما يؤدى ، الفعل ا أو الفعل ب فانه لن يستطيع أن يعرف أبدا أى الفعلين هو الصحيح . ولقد اقترح أصحاب مذهب المنفعة الأولون هذا الرأى أحيانا ، بيد أن نظرتهم الحقيقية مؤداها – فيما يبدو – أن «الصواب» و «الخطأ» انما يقرران بالرجوع الى النتائج المحتملة (قارن قول بنتام عن الاتجاه الذى يبدو من الفعل أنه يزيد أو ينقص من السعادة ·· الخ) · ونحن نفكر فى العمل الصحيح على أنه ما ينبغى على الانسان أن يعمله ، كما أن ذلك العمل ينبغى أن يحكم عليه بالرجوع الى النتائج المحتملة على نحو ما تبدو فى وقت اتخاذ القرار ؛ وهكذا يمكننا أن نخلص الى أن مور كان مخطئا فيما يتعلق بهذه النقطة · وذهب مور كذلك الى أننا فى تقريرنا ما اذا كان العمل المعين سليما أو غير سليم فان الذى يعمل حسابه عندئذ هو نتائج (وكان ينبغى أن يقول : النتائج المحتملة) « نتائج ذلك العمل منظورا اليه على حدة » (وكذلك أيضا قال بنتام) · ومثل هذا الرأى يسىء الى الذوق العام – فيما يبدو – ذلك لأننا اعتدنا أن نفكر فى الأفعال على أنها تندرج تحت عدة أنواع :

فبعض هذه الأنواع لا يجوز فعله أبدا ، وبعضها يجب أداؤه دائما كلما سنحت لأدائه فرصة ؛ كما أن هناك أنواعا أخرى كثيرة من الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهى أفعال ينتظر منا أن نختارها على أساس نتائجها ، فالانسان مثلا عندما يختار ما من شأنه أن يؤثر على حياته نفسها عليه أن يتخذ قراره – فى أكثر الأحيان – بالرجوع الى النتائج المحتملة دون غيرها ، ولكنه لا يجوز له أبدا أن يجعل من بين ما يختاره لذلك الغش أو الكذب على اعتبار أنهما مما يمكن اختياره ، لأن جميع الأفعال التى من هذا القبيل خطأ دائما • ولسوف يقول أصحاب مذهب المنفعة فيما يتعلق بهذه النقطة (١) انه ما من شك فى أن القتل والكذب والغش قد ساءت سمعتها لأنها تكون فى الأعم الأغلب ذات نتائج جد سيئة ، والقاعدة الأخلاقية التى تحرم فعلا ما من الأفعال من « نوع » بذاته ربما ينظر اليها على أنها مقياس تقريبى يبين لنا أنه لابد من تجنب مثل هذه الأفعال فى أغلب الأحوال • (٢) ان الحياة الاجتماعية لا تكون ممكنة الا اذا روعى العرف فى معظم الحالات كقول الصدق مثلا ، ولقد تكون النتيجة المباشرة للكذب حسنة فى موقف بعينه بيد أن هناك فى معظم الحالات نتيجة أبعد من ذلك لابد أن ينظر اليها بعين الاعتبار ، وكل مخالفة للعرف من شأنها أن تضعفه وذلك بالحد من ثقة الناس فيه على وجه الخصوص • وعلى الرغم من أن هذه النتيجة البعيدة قد تؤثر تأثيرا جد يسير فى الأطراف التى تهتم بالأمر اهتماما مباشرا ، الا أنها لا ينبغى أن يستخف بها لأنها تشكل ضررا بالنسبة الى «السعادة العامة» ؛ فلهذا السبب يكون من الخطأ – بصفة عامة – أن نكذب حتى ولو كانت النتائج الواضحة وضوحا شديدا نتائج خيرة ، لكنه اذا كانت هناك حالة من الحالات لا تكون فيها نتائج الكذب (بما فى ذلك ما للكذب من اثر سيىء على الثقة العامة) سيئة سوء النتائج التى تترتب على عدم قول الكذب ، فان صاحب مذهب المنفعة ليقول عندئذ ان تلك الكذبة بعينها تكون صوابا •

ولقد قيل فى هذا الصدد ان مذهب المنفعة – كما جاء فى مقالات مل – ليس هو بعينه المذهب الذى قال به بنتام وسدجويك ومور ، فمذهب المنفعة عند مل (كما قد قيل) «مقيد» على نحو غاية فى الأهمية ، ذلك لأن مل يعترف بأن اختبار الصواب والخطأ بالنسبة الى الأفعال الفردية ليس هو نفسه اختبار نتائج تلك الأفعال ، فالاختبار يكون بتطبيق القاعدة الأخلاقية أو المبدأ الثانوى (كما يسميه مل) بحيث يكون أى فعل من أفعال السرقة خطأ لأن هناك قاعدة ضد السرقة ، ولأن الأخلاقية تحتوى على « قواعد وقوانين للسلوك الانسانى» • لكن هذه القواعد نفسها يمكن اختبارها لنرى ما اذا كانت سديدة أو غير سديدة ؛ هذا ويكون الاختبار نفعيا لأن القاعدة تكون سديدة اذا كانت نتائج كونها مرعية بصفة عامة أفضل من نتائجها فى حالة كونها غير مرعية بصفة عامة ، وأفضل كذلك من نتائج أية قاعدة أخرى نأخذ بها بدلا منها فى الموضوع نفسه • وبناء على هذا التفسير رأى مل أنه من الصواب أن نتبع القاعدة الأخلاقية ما لم : (١) يكن ثمة ما يمنع مناقشة سداد القاعدة بصفة عامة وعلى أسس منفعية ، أو (٢) اذا كان هناك تضارب بين القواعد حيث يكون فعل بذاته مطلوبا وفقا لقاعدة ما ومرفوضا وفقا لقاعدة أخرى • وفى الحالة الثانية يقول مل بوضوح ان الاجراء الطبيعى هو أن نطرح جانبا كلا « المبدأين الثانويين » وأن نتجه مباشرة الى « المبادىء الأولية » ، أى أن نتجه الى اختبار خيرية أو شرية نتائج أداء الفعل الذى هو موضوع البحث •

والذى لا شك فيه هو أن مل يعلق أهمية كبيرة على اتباع القواعد الأخلاقية حتى ولو كلفت الفاعل تكاليف باهظة ، ولكن هل يستطيع المنفعى أن يقول بأن هناك فضيلة فى اتباع قاعدة من القواعد « لذاتها » ؟ ان الموقف ليتعقد فى حالة ما أسماه هيوم « فضائل صناعية » (العدالة ، الوفاء بالعهود ، قول الصدق •• الخ) ؛ فهذه

الفضـائل ـ كمـا بين هيـوم ـ لا تكون ممكنـة الا فى ظل أنظمة اجتماعيـة بعينها ، أى عنـدما تتبع بعضن قواعد السـلوك على نحو عام • فالفرد لا يمكنه أن يفى بوعده او لايفى ما لم يكن فى المجتمع شريعة الوعد ، تماما كما لا يمكن غبن الوارث لبقية التركة فى مجتمع ليس له قانون أو عادة فيما يتعلق بالوصية ؛ ففى حالة الفضائل الصناعية اذن يكون من الصواب أن نقول بأن الفرد « لايمكنه » أن يعرض تلك الفضائل اذا كان مسترشدا بالمبدأ الأولى وحده فى أداء الفعل الذى ينتظر منه أفضل النتائج ، فالنظم الاجتماعية التى ترعى الأمانة فى الملك ، وتصديق الوعود (والعكس) تفترض سلفا أن « معظم الناس » مقيدون بقواعد الملك والثقة المتبادلة فى الوعود ، وأنهم « لا » يحاولون أن يتبعوا المسلك الذى يبدو أنه ينطوى على أفضل النتائج • وكل ذلك يبين أن الفضائل الصناعية ـ بصفة خاصة ـ معرضة لأن يقوضها السلوك «المعوج» طالما ان المسوغ الرئيسى الذى يبرر لنا مراعاتها هو التوقع بأن كل فرد آخر سوف يعمل دائما نفس الشيء (وليس الأمر كذلك فى حالة الرحمة والجود وانقاذ الحياة •• الخ • وهى الفصائل الطبيعية التى قال بها هيوم ، والتى تستحق أن تراعى بغض النظر عما يفعله الآخرون) • ولا يمكن بطبيعة الحال أن يذهب الرأى هنا الى درجة القول بأن مثل هذه القواعد لا ينبغى أن تخرق أبدا ، وانما يكون السؤال هو : هل تستطيـع تلك القـواعد أن تفسر لنا ـ على أسس منفعية ـ لماذا نشعر بأن قواعد العدالة والمحافظة على الوعد من الأهمية بمكان ، ولماذا يكون خرق هذه القواعد دائما أمرا خطيرا ؟ • هذا ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن الرأى هنا لا ينطبق على « الفضائل الطبيعية » التى يؤخذ بعضها مأخذ الجد ـ على الأقل ـ كما هى الحال فى الفضائل الصناعية بشتى أنواعها ، ولقد دلل خصوم المنفعيين على أننا انما نعرف أن بعض القواعد يكون أكثر الزاما لنا ، كما أننا نعرف ذلك دون أن تكون لدينا المعلومات التى يقتضيها الأمر لو كنا لنستدلها على أسس منفعية •

مذهب المؤلهة ، الربوبية : هـو الاعتقاد بأن هناك الها وكائنا أسمى خيرا حكيما قد خلق العـالم لكنه لم يعد يتدخل فيه ؛ فاله المؤلهة هو فى صفاته الجوهرية ذلك الاله الذى وصفه نيوتن فى « حاشيته » • ولما كان هـذا الاله الذى وصـفه نيوتن الها للقرن الثامن عشر من جميع النواحى ، فلا سبيل الى معرفته الا بمناهج الأدلة العقلية ، وخاصة تلك الأدلة التى تؤدى الى علة عظمى أولى والى مصمم للكون عاقل كريم • وترجع أهمية مذهب المؤلهة فى تاريخ الأفكار ـ الى حد كبير ـ الى أن فولتير وآخرين من المفكرين قد استخدموها سلاحا ضد الكاثوليكية فى صورتها السلفية ، ولعـل أهميتها فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الا لكونها حفزت الأسقف **بتلر** الى أن يؤلف كتابه « المماثلة فى الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا » • ويحاول بتلر أن يبرهن على أن مبادىء الدين المنزل ومجرى الطبيعة متشابهان بما يكفى لاثبات صانع واحد لكليهما ، وأن ليس هناك على وجه الخصوص من صـعوبات عقلية يواجهها من يسلم بلاهوت قائم على الوحى الا ويواجهها أيضا من يسلم بلاهوت عقلى وطبيعى محض ؛ لكن أهمية براهين بتلر على الخلود ، مثلا ، هى أنها لحسن الحظ لا تتوقف على علاقتها بنظرية المؤلهة ؛ والذى تدلنا عليه بالفعل براهين بتلر فى مذهب المؤلهة هو أن هذا المذهب فى أوهى مواضعة ليس أقوى بحال من الدين المنزل ؛ فبينما يوجه المؤله حججه ضد الثالوث والتجسد تنهار فلسفته ذاتها تحت وطأة الشك فى وجود الله ذاته • ومذهب المؤلهة فضلا عن ذلك هو دين العقل ؛ فالسؤال عما اذا كان الله موجودا هو من طراز السؤال عما اذا كانت الذرات موجودة ، وعلى ذلك فان هـذا المذهب ليس له ـ حتى ولو كان صادقا ـ الا قدر ضئيل من تلك الأهمية التى تتصف بها معظم المذاهب الدينية • والعرضان الكلاسيان للمؤلهة

هما « المسيحية بلا الغاز » (١٦٩٦) من تأليف جون تولاند وهو الذى أقر بأنه مدين **للوك** ، و « المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل باعتبـــاره اعادة نشر لدين الطبيعة » (١٧٣٠) لماتيو تيندال ·

مذهب المؤلهة : هو الاعتقاد بوجود اله ، وبصورة أكثر تحديدا هو الاعتقاد بأن الله قادر قدرة مطلقة ، وعليم علما مطلقا ، وكريم ، ومتميز من الكون الذى خلقه والذى يتدخل فى سير أموره · وليس المؤله هو من قال بنظرية فلسفية بل هو من يلتزم بنتائج فلسفية خاصة بالصدق وبالمعنى، وان عقيدة يشترك فيها **الاكوينى وديكارت وباركلى** لهى عقيدة من الواضح أن لها قدرة على التلون بما شاءت من لون ·

والأسس التى قام عليها وجـــود الله فى مذهب المؤلهة متنوعة تنوعا شديدا ، فهناك بادىء ذى بدء النظـرية الديكارتية القـائلة بأن جملة «الله موجود» انما هى قول صادق صدقا ضروريا ؛ « فبالرجوع الى اختبار فكرة الـكائن الكامل ، وجدت أن وجـــود ذلك الكائن كان متضمنا فى الفكرة بنفس الطريقة التى تكون فيها زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين متضـــمنة فى فكرة المثلث ··· واذن فليس بأقل من ذلك يقينا أن نقول ان الله ـ ذلك الكائن الكامل ـ موجـــود ؛ فيقين ذلك هـــــو كيقين أى برهان من براهين الهندســــة » · وان خطــأ ديكارت الذى كان الاكوينى قد كشف عنه قبل ديكارت بأربعــــة قرون ، هو ظنه أن الاعتراف بأى وجود لابد أن يكون ضرورى الصدق ، وانه لخطأ لم يقع فيـــه أولئك الذين قبلوا اما الدليل الكونى أو الدليل الغائى ·

ويحاول كل من هذين الدليلين أن يستخلص النتيجة القائلة بأن الله موجود من مقدمات عن العالم ؛ أما الدليـل الكونى فيأخذ مقدمتـه من الاعتراف بأن شيئا ما موجود ، فى حين يأخذ الدليل الغائى مقدمته من الاعتراف بأن الكون يكشف عن علامات التدبير البصير · ثم يمضى الدليل الكونى فيقول ان وجود أى شيء على الاطلاق لا يمكن تفسيره الا بافتراض وجود علة أولى ليست معلومة ، ويمضى الدليل الغائى من القول بوجود التدبير فى الطبيعة الى القول بوجود مدبر فوق الطبيعة ؛ وكلا الدليلين قد وجه اليهما النقد مرارا وتكرارا بأنهما يحاولان ـ عن طريق الاستدلال السببى ـ الوصول من الكون الى صانعه ، فى حين بين لنا **هيوم** أن الـكلام عن العلاقات السببية لا يكون بذى معنى الا اذا كانت تلك العلاقات قائمة بين حالات مما يقع فى مجال المشاهدة ، وكيفما يكون الله فهو يقينا ليس من الحـــالات القابلة للمشاهدة ·

ولقد أصبح الدليل الديكارتى أو الوجودى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ثلاثيا شائعا فى مجادلات القرن الثامن عشر ، على أن عادة النظر الى أدلة مذهب المؤلهة كما شاعت فى العصـــور الوسطى باعتبارها هى الصور التى سبقت هذا الثلاثى ، انما هى عادة تحتاج الى نظر ؛ فمن الواضح أن الصعوبة الرئيسية فى تقديم برهان أو دليل على وجود الله لا تكمن فى الصعوبات الناشئة عن أفكار مثل تلك الأفكار التى تتناول العلية ، بل هى فى النقطة المنطقية الأولية القائلة بأنه فى البرهان الصحيح لا يجوز لشيء أن يظهر فى النتيجة ما لم يكن من قبل مشمولا فى المقدمات· وعلى ذلك فان البرهان الصحيح على وجود الله انما هو بالضرورة أن نصرح باعتقاد كان مضمرا فى المقدمات ؛ أما بالنسبة لأولئك الذين هم على استعداد لرفض تلك المقدمات التى تقرر ، بل ورفض المقدمات أيضا التى تضمر وجود الله ، فيستحيل أن تؤثر فيهم أدلة المؤلهين ؛ ففـكرة البرهان على وجود الله من حيث انه برهان ينتقل باستدلالات يقينية من مقدمات لا يمكن انكارها ، انما هى فـكرة مرفوضة لا لصعوبة خاصة فى

مذهب المؤلهة ، بل بحكم مقتضيات البرهان بصفة عامة • ولقد كان الاكويني على الأقل واعيا تمام الوعي بالنقاط الرئيسية في هذا الاشكال (المجموعة اللاهوتية ، القسم الأول ١ ، ٨) ، فكل ما تستطيعه عندما يكون الأمر أمر مبادىء أولى ـ كما هي الحال بالنسبة الى الاعتقاد في وجود الله ـ هو أن تبين مواضع الضعف في موقف خصمك •

ومهما يكن من أمر ، فقد أدى قصور ثلاثي القرن الثامن عشر لا الى اعادة النظر في فكرة البرهان بل الى اللجوء الى التجربة الدينية الباطنية ؛ وأصبح هذا اللجوء طابعا مميزا لفلسفة الدين البروتستانتي ، كما أدى الى البحث عن تجربة ندرك فيها ادراكا واضحا أنها هي التجربة الدينية ، اذا كنا ممن مارسوها ، ونرى فيها في الوقت نفسه شاهدا على وجود الله • وان « الشعور بالافتقار المطلق » عند شليرماخر و « مشاركة الأنيس » عند أوتو هما أشهر الأمثلة في هذا المجال • ولقد كان لهذه الحركة الشاملة نتائج مثمرة بالنسبة الى دراسة علم الظواهر للتجربة الدينية ، بيد أنها قد أخفقت باعتبارها محاولة لاقامة أسس عقلية للاعتقاد في وجود الله وذلك لأنها تصبح اما صيغة أخرى من صيغ الاستدلال السببي المألوف ولكنه خاطىء ، وهو استدلال ينتقل في هذه الحالة من احدى الحالات الاستبطانية المزعومة الى القول بوجود خالق غير مرئي لها ، أو أن تكون توكيدا لاعقليا بسيطا مؤداه أنني ما دمت أشعر بأن ذلك كذلك فهو كذلك •

وينبغي تمييز الموقف الثاني من موقف فريق البروتستانت الذي لا يقيم الاعتقاد على الدليل ولا يقيمه على الخبرة ، اذ أن لدى بعض البروتستانت أن الأساس كل الأساس للاعتقاد هو الايمان بالوحي الالهي ، فالاعتقاد بوجود اله هو اعتقاد لا أساس له من ناحية الدليل العقلي •

لكن ليس معنى ذلك أن الاعتقاد في وجود الله يفتقر الى الأسس التي كان يمكن أن تكون له ، بل ان معناه هو أن الطابع المنطقي للاعتقاد في وجود الله هو ألا يكون له بالضرورة أسس عقلية ؛ على أن مثل هذا الاعتقاد لا يكون محصنا ضد مناقشته بالدليل العقلي على أساس طابعه الخاص نفسه ، ذلك لأنه اذا كان الله قد كشف عن نفسه فلابد أن يكون ذلك في وقت ما ومكان ما بالنسبة الى شخص بالذات ، والزعم بأن مثل هذا الشخص قد وجد فعلا ، هو زعم تاريخي خالص يجوز الاعتراض عليه بناء على أسس تاريخية ؛وعلى ذلك فان الاعتقاد الموحى به في مذهب المؤلهة الاسلامي يقوم على عبارات تاريخية تروى عن محمد ، وكذلك يقوم مذهب المؤلهة المسيحي على عبارات تاريخية تروى عن المسيح •

فكيف يمكن على أية حال اثبات الصدق لعبارة تنص على أن هذا الحادث أو ذاك موحى به من قبل الله؟ ان الشرط الضروري لذلك ـ فيما نرى ـ هو أن الحادث موضع البحث لابد أن يكون حادثا اعجازيا أو أن يكون مصحوبا بحوادث معجزة ؛ وبهذه الطريقة تنشأ مشكلة المعجزات أمام المؤله • ولما كان القول بأن الله يتدخل على نحو اعجازي هو قول لا غنى عنه في مذهب المؤلهة ـ وهو في ذلك يختلف عن مذهب **الربوبية** ـ فان البرهان القبلي على استحالة المعجزات انما يجيء برهانا على بطلان مذهب المؤلهة • وكثيرا ما قيل ان هيوم يقدم مثل هذا البرهان القبلي على استحالة وقوع المعجزات ، ذلك لأن هيوم قد قبل التعريف اللاهوتي للمعجزة وهو أنها مخالفة لقانون الطبيعة ، ثم يمضي ليقول اننا عندما نتكلم عن قانون الطبيعة فانما نعني أن مجرى بعينه منالأحداث قد وجدناه مطرد الحدوث، فاذا كان مثل هذا التعاقب في الأحداث قد أجمع الجنس البشري كله على اطراد وقوعه ، فانه يكون أبعد شيء عن الاحتمال المتوقع أن يمتنع وقوعه (بالمعجزة) ، وعندما يشهد شخص ما أن ذلك

التعاقب قد امتنع وقوعه ـ كما شهد الرسل بأن السيد المسيح مشى على الماء ـ فالأرجح دائما أن تكون الشهادة خاطئة ، فذلك أرجح من أن يكون اطراد الطبيعة الذى شوهد حتى تلك اللحظة قد امتنع وقوعه • وربما قيل فيما يتعلق بهذا الدليل انه دليل ضد قبـول الروايات التى تروى عن المعجزات أكثر منه دليلا ضد الاعتقاد فى امكان وقوع المعجزات ، كما أنه دليل يتجاهل سمة من السـمات الجوهرية فى الدعاوى التى يزعمهـا المعتقدون فى المعجزات •

فليس الذى يمـيز الحادث المعجـز هو أنه مستحيل على التفسير استحالة ظاهرة ، بل يميزه أيضـا أنه انما يظهر استجابة لطلب أو حاجة انسانية ؛ وليست الفكرة التى تحتاج الى الفحص هى تلك التى تتعلق « بالحادث المعجز » ، بل هى بالأحرى تلك التى تتعلق « باحداث المعجزة » •

والعلاقة بين التدخـل الالهى وبين الحيـاة الانسانية خاصية مميزة للمضمون الدينى فى مذهب المؤلهة ، ولذلك فانه ليس مما يدهش أن تؤثر هذه العلاقة بالضرورة فى المشكلات الذهنية التى يثيرها هذا المذهب ، وهى تبدو بوضوح فى المعضلة التى تثيرها مسالة الشر المادى والأخلاقى فى وجه مذهب المؤلهة ؛ فاذا كان الله قادرا قدرة مطلقة فهو اذن قادر على أن يمنع الشر ، واذا كان الله خيرا محضـا لزعم أن يرغب فى منع الشر ، ولكن الشر واقع ، واذن فمحال أن يكون الله مطلقا فى قوته ومطلقا فى خيريته فى آن معا • ولأن ندعى أنـه مطلق القوة ومطلق الخـير ثم نسـلم بوقوع الشرور ، معناه التسليم بأن مذهب المؤلهة منطو على تناقض صريح ؛ والاجابة التى يجيب بها مذهب المؤلهة على هذا الاتهام هى فى العادة أن مايريده الله من غاية خيرة مثل الحرية الانسانية، ثم ارادته أن يكون العمل الأخلاقى فى مستطاع البشر ، جعل من الضرورى منطقيا بالنسبة الى الله أن يخلق عالما فيه شرور واقعية أو ممكنة • ومن بين الصعوبات التى تعترض هـذه الاجابة ما لابد أن يكون الحيوان قد عاناه من آلام كثيرة قبل ظهور الانسان ، وهى آلام لا محيص لنا عن اعتبارها خارجـة عن غاية الله من خلق الحرية للبشر • وعلى أية حال فان أصحاب مذهب المؤلهة يميلون فى العـادة الى التسليم بأن وقوع الشر يثير ـ على الأقل ـ اعتراضا ظاهرا على مذهبهم ، وان تسليمهم بهذا ليساعدهم على مواجهة مشكلة من نوع آخر •

وذلك أن نقاد البراهين التى يقيمها مذهب المؤلهة يقولون أن ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد فى وجود الله ، لا بل ان الذين يتعرضون منهم لمشكلة الشر قمينون أن يذهبوا الى حد القول بأنه ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد بأن الله غير موجود • وسواء أخذنا بهذا الوجه أو بذاك من أوجه الشك فى وجود الله ، فكلا الوجهين لا يضرب الى الجذور كما يفعل الرأى الذى يقول بأن اثبات وجود الله أو انكار وجوده كلاهما خال من المعنى على حد سواء . وربما تم اثبات ذلك بناء على الأساس الوضعى العام القائل بأن معنى العبارة هو طريقة تحقيقها ، وأنه لا توجد طريقة لتحقيق العبارات الخاصة بوجود الله ؛ بيد أن الاتهام ذاته يمكن أن يوجه كذلك بطريقة تظهر طبيعة الاعتقاد فى وجود الله على نحو أكثر وضوحا ؛ وذلك أن مجرد اثباتنا لفكرة ما معناه دائما تسليمنا بأن صاحب الفكرة ربما كان على خطأ ، أى أنه يحتمل أن يكون هناك من الحالات المتصورة ما هو متناقض مع ما يقرره صاحب الفكرة ، فاذا ما حدث أن تحققت تلك الحالة المتصورة كانت الفكرة باطلة ، واذا لم يستبعد صاحب الفكرة بعبارته التى يقرر بها فكـرته حـدوث شىء ما كان معنى ذلك أن عبارته لم تقرر شيئا على الاطلاق • بيد أن المؤله لا يسلم ـ فيما يبدو ـ بأن أى شىء مما يمكن تصوره يجوز أن يبطل دعواه بأن هناك الها خيرا قادرا قدرة مطلقة ، ومهما يقع من الكوارث فان المؤله يرى أن وقوعها لا يتناقض مع القول بعناية الله اللطيفَ القادر ، ولئن بدا ذلك تفريغا للكلمات

من معانيها ، ككلمتى « لطيف » و « قادر » ، أجاب المؤله على ذلك بأن دعاواه لا يبطلها الا حدوث الشر الذى لا هدف له ولا خلاص منه . بيد أنه ليس بين الشرور الفعلية ما يمكن اقامة الدليل على أنه بغير هدف وأنه لا خلاص منه ، وخصوصا اذا وضعنا فى اعتبارنا امكانات الحياة الآخرة ؛ وبهذا ترتبط دعوى المؤلهة ارتباطا منطقيا بالزعم القائل بأن الكائنات البشرية ليست فانية ، وهو ارتباط بينته بالفعل معظم الأديان الكبرى بناء على أسس لاهوتية .

ما الذى ينتج عن هذا كله فيما يتعلق بالاهتمامات الفلسفية فى مذهب المؤلهة ؟ ينتج أنه لا توجد مشكلة واحدة فحسب ، أو مجموعة واحدة من المشكلات ، مما يمكن أن يطلق عليه اسم « مشكلة المؤلهة » ؛ فالبرهان والاستبطان وقوانين الطبيعة وحرية الارادة وامكان البطلان وجميع المباحث الفلسفية على وجه التقريب تنشأ فى سياق الحديث عن وجود الله . وهكذا نرى أن المشكلات العقلية التى تعترض الفيلسوف المؤله هى الى حد كبير المشكلات العقلية المألوفة فى الفلسفة لكنها أثيرت من وجهة خاصة من وجهات النظر .

المذهب الواقعى : اصطلاح استخدم لأول مرة ليعبر عن الرأى القائل بأن **الكليات** لها وجود واقعى مستقل عن كونها موضوعات للفكر ، فهى اما أن « تجاوز » الجزئيات كما ذهب الى ذلك **افلاطون** ، أو أن تكون على الأقل « فى » الجزئيات كما ذهب الى ذلك **ارسطو** . أما اليوم فيستخدم الاصطلاح بصفة عامة ليدل على الاعتقاد بأن الأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الانسانية، وذلك عندما يبسط هذا المذهب بسطا فلسفيا ؛ وبطبيعة الحال كانت وجهة النظر هذه مأخوذا بها دائما على نطاق واسع ، لكنها فصلت ودوفع عنها بعد بداية القرن الحاضر بصفة خاصة ، وكان ذلك ردا على « المذهب المثالى » . والمدرسة «الواقعية» بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، وهى المدرسة التى دأبت على هذا العمل ، كانت أساسا بريطانية وأمريكية وأهم أعضائها هم : **وسل** ، **ج . ا . مور** ، **وتش** . **د . برود** . ولقد كان للمدرسة تفريعات كثيرة متأثرة بمباحثها المنطقية وبفكر **فتجنشتين** ، بيد أننا هنا لا نتحدث عنها الا من حيث انها اختصت نفسها بالمشكلات النوعية للمذهب الواقعى وظلت واقعية .

قام **المذهب المثالى** على نموذجين رئيسين من البرهان ، حاول أولهما أن يبين أن وجود الأشياء المادية المستقلة غير متصور ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفصل تصورنا للشىء المادى عن تصورنا فى مجرى الوعى الذى انما حسب ذلك الشىء موجودا بالنسبة اليه ؛ وهذه الحجة نفسها تقوم على الاعتقاد بأن أية كيفية تعزى فى العادة الى أشياء مادية انما تتضمن اشارة الى الاحساس ، وتقوم كذلك على الأدلة العامة الدالة على أننا لا نستطيع أن نعرف الا ما هو متصل بالعقل . ولقد تعقب مور الاعتقاد الأول حتى رده الى خلط بين « الاحساس » بمعنى فعل الحس ، وبين الاحساس بمعنى الشىء المحسوس ؛ فبالمعنى الأول لابد أن يكون عقليا وبالمعنى الثانى لا يلزم أن يكون كذلك . وأما بالنسبة للاعتقاد الثانى فقد رد الواقعيون بأن المعرفة بدلا من أن تتضمن أن الشىء المعروف ذو صلة جوهرية بمعرفتنا اياه، فهى تتضمن على النقيض من ذلك أن الشىء المعروف مستقل فى وجوده عن كونه معروفا . وكذلك هوجمت نظرية العلاقات « الداخلية » التى استدل منها على أنه لا يمكن لشيئين متصلين بعلاقة ما أن يوجدا على ما هما عليه بصرف النظر عن هذه العلاقة ، كما أصر الواقعيون على أن بعض العلاقات ــ وبصفة خاصة علاقة المعرفة ــ لا يلزم عنها حدوث تغير داخلى فى الأطراف المرتبطة بها . هذا وقد وجه النقدكذلك الى ميل المثاليين ميلا لا يكلفهم شيئا من العناء ، نحو أن يرفضوا بعض مظاهر الخبرة على زعم أنها وهمية . وقد بذل الواقعيون جهدا كبيرا فى مشكلات اللانهائية وهى المشكلات

التى على أساسها قيل ان المكان والزمان ظواهر لا حقائق ؛ وهنا نجد أنه يمكن الانتفاع بعمل رسل المنطقى فى كتاب « برنكبيا ماثماتكا » حيث بين كيــــف أنه يمكن معالجــة فــكرة اللانهائية فى الرياضيات معالجة متسقة ومعقولة ٠ وهوجمت كذلك نظرية الاتساق فى الصدق مهاجمة أريد بها تأييد الرأى الذى وجد تعريف الصدق فى مطابقة القول لحقيقة خارجية مستقلة ، وهو الرأى الذى عند مناقشته لمعايير الصدق يعطى للخبرة مزيدا من الأهمية أكثر من تلك التى يعطيها للاتساق فى نسق ٠ ولقد رفضت النظرة العقلية الى المعرفة والى الحقيقة وهى النظرة التى أخذ بها معظم المثاليين ؛ وأخيرا اتجهت المدرسة (الواقعية) بصفة عامة نحو النظرية القائلة بأن ليس فى العالم الواقعى علاقات منطقية ، وأن كل استدلال عقلى قبلى هو فى جوهره عملية لغوية ؛ وعلى أية حال فانه يجب التأكيد على أن هذه الآراء عن الموضوعات المادية لا ترتبط بالضرورة بالمــذهب الواقعى أكثر من ارتباطها بالمذهب المثالى ٠

والنموذج الثانى الذى يؤيدون به المذهب المثالى هو البرهان السلبى القائل بأننا لا نستطيع أن نبرر الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية المستقلة حتى مع التسليم بأن الاعتقاد ليس مناقضا لذاته؛ ولقد كانت مواجهة هذا القول أصعب تناولا ، وقد اتخذ حياله موقفان مختلفان تمام الاختلاف ؛ فذهب بعض الواقعيين الى أن المذهب المثالى يكون محتوما علينا اذا نحن بدأنا بنظرية « التمثيل » فى الادراك الحسى ، وهى النظرية التى تقول اننــا لا ندرك الموضوعات المادية ادراكا مباشرا أبدا ، بل ندرك على الدوام شيئا ما اما أن يكون عقليا واما يكون على الأقل معتمدا على العقل (معطيات الحس) ٠ وعلى ذلك فقدحاولوا ــ مخالفين بذلك الفلاسفة السابقين تقريبا ــ أن يأخذوا بنظرية مباشرة فى الادراك الحسى ؛ وتكمن الصعوبة الرئيسية فيما يتعلق بهذه النظرية فى حدوث «الوهم» ، ولكى يواجهوا هذه الصعوبة نبذوا ماتذهب اليه النظرية التمثيلية عادة ، وهو أننا اذا ما أدركنا شيئا ما ادركا مباشرا وجب أن ندركه على ماهو عليه ؛ واستخدم الواقعيون وسائل بارعة للتغلب على تلك الصعوبة.ولقد أخذ عدد من الواقعيين بآراء أكثر تناقضا ، اذ ذهبوا الى أنه لم يكن من قبيل المحال أن ندخل فى العالم الخارجى الواقعى كثيرا من الظواهر التى جرت العادة على وصمها بأنها أوهام ؛ فمثلا رأى رسل فى كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » أنه ليس لكل من الأشياء المادية شكل واحد خاص كما يظن عادة ، بل ان الشىء الواحد قوامه جميع الأشكال المختلفة التى يمكن رؤيتها من جميع الزوايا ، وهى كلها موجودة وجودا موضوعيا ٠ وهو وان لم يحتفظ طويلا بهذا الرأى الا أن الرأى قد ظل جديرا بالنظر، وهو أن الخواص المكانية قد تكون موضوعية بكل معنى الكلمة ، ومع ذلك تكون بطريقة ما معتمدة على النقطة التى ينظر اليها منها (كقولنا « يمين » و «يسار») ٠ كما رأى رسل أيضا أن الأشياء حتى ولو لم تدرك ادراكا مباشرا ، فانها قد تتألف من مجموعــات من الــكائنات مثل معطيات الحس التى ندركها مباشرة ؛ على أن فكرة معطيات الحس قد هوجمت هجوما واسع المدى فى العصور الحديثة على أساس أننا فى العادة لا نخبر ــ مثلا ــ مجرد بقع ملونة ، بل نخبر منذ البداية أشياء مادية ؛ وهو رأى كان ــ فى الحق ــ قد سبق الى الأخذ به كثير من المثاليين٠وهنالك نظرية شائعة اليوم هى أن التمييز بين نظرية الادراك الحسى المباشر وبين النظرية التمثيلية هو مسالة لغة لا أكثر ولا أقل؛ فيقال ان كلا الجانبين يتفقان على الوقائع التجريبية عندما ندرك مثلا شــيئا مستديرا على أنه بيضى الشــكل ، وهذان الجانبان يمكن أن يعبر عنهما بقولنا اننا اما أن ندرك معطى حسيا بيضى الشكل أعطانا اياه شىء مستدير ، أو أن الشىء فى أصله مستدير ولكنه يبدو لنا بيضيا ، وفى هذه الحالة لا تقـــوم كلمة « معطيات الحس » مقام الأشــياء

ولقــــد احتفظ واقعيون آخرون بالنظرية الخارجية كما هى الحال عنـــد المفــكرين من قبل

التمثيلية ، ولكنهم حاولوا أن يسوغوا الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية المستقلة بأنه اعتقاد يفسرلنا أفضل تفسير سببى لما لدينا من خبرة ، وبأنه قابل للتحقيق الكامل للتنبؤات التى نتنبأ بوقوعها على أساس زعمنا بأنه اعتقاد صادق ٠

على أن ثمة تمييزا يجوز أن يستخدم سلاحا ذا حدين ، قد نبه اليه مور فى عام ١٩٢٥ ثم أصبح شائعا فى بلاده شيوعا واسعا ، اذ ذهب مور الى أنه يمكننا ان نعرف معرفة يقينية أن قضايا الادراك الفطرى عن الموضوعات المادية صحيحة ، وأما المشكلة الفلسفية العويصة فهى معرفة كيف يمكن تحليل تلك القضايا ٠ وقد ذكر من بين طرائق التحليل الممكنة طريقة يمكن بها أن نرد العبارات التى تقال عن الأشياء المادية الى عبارات عن معطيات الحس التى ندركها فى ظروف بعينها ، ولقد شاع هذا التحليل على نطاق واسع بين الفلاسفة تحت تاثير تقليد رسل ــ مور ، ولكن لم يعد يجوز لنا أن ننظر الى مثل هذا الرأى على أنه مذهب واقعى ٠ ومن ناحية أخرى فان هؤلاء الفلاسفة لا يعدون مثاليين عادة بسبب تجنبهم للميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ظهر فى الوقت الحديث رد فعل ملحوظ ضد مثل هذه الآراء ؛ فبالاضافة الى الاعتراضات التى وجهت الى امكان القيام بالتحليل المقترح فى أية حالة بعينها دون أن نظل نفرض فرضا سابقا بعض القضايا عن الأشياء المادية الموضوعية المستقلة ، فقد أدين هذا القول من حيث قيامه على فكرة المعطيات الحسية التى هى فكرة مفروض فيها الضعف حين تجعل معطيات الحس كائنات أولية ، وان رد الفعل هذا ليصاحب الاتجاه الى تأكيد القول بأننا يجب أن نتقبل الأمر على أنه حقيقة واقعة ، وأعنى به أن لدينا معرفة بعينها عن الأشياء المادية حتى ولو لم نستطع أن نقول شيئا كثيرا يتعلق بالسؤال عن كيفية حصولنا على هذه المعرفة ٠ ولم يعد أحد يذهب اليوم ــ على وجه العموم ــ الى أنه من عمل الفيلسوف أن ينقد تلك المعتقدات التى لا يسعنا الا أن نأخذ بها فى الحيــاة العملية ، بل ان على الفيلسوف أن يتقبل هــذه الحقيقة على أنها هى نفسها ضمان لصــدق هذه المعتقدات ٠ ومثل هذه النظرية يتأيد بالتدليل القائل بان الكلمات نفسها التى يستخدمها المثالى أو الشاك فى نقد فكرة المادة انما اشتقت من الأشياء نفسها التى هى موضع النقد ، كمــا يتايد بالاتجاه الى ان العقل ــ أكثر من المادة ــ هو التصور الذى يتطلب مزيدا من التحليل والتبرير ، وبهذا تصبح مهمة الفلســفة هى تفســير لغــة الادراك الفطرى المشترك ، لا أن تصلحه أو أن تستبدل به سواه .

وعلى أية حال فان المذهب الواقعى من حيث هو كذلك يتفق مع عدد كبير من المذاهب المتنوعة ، فليس فيه ــ على سبيل المثال ــ ما يستبعد مذهب المؤلهة ؛ فالغالبية العظمى من المؤلهين كانوا فى الحقيقة واقعيين على الرغم من أن المدرسة الواقعية فى صورتها التى ظهرت بها فى النصف الأول من القرن العشرين ، والتى شغلت نفسها بصفة خاصة بمشكلة الأشياء المادية لم تعطف على مذهب المؤلهة ، أو هى على الأقل لم تعطف على الحجج الميتافيزيقية التى تقال تأييدا لهــذا المذهب ٠ ونظرية المعــرفة التى تصاحب المذهب الواقعى مصاحبة طبيعية لاصرارها على استقلال موضوع المعرفة ، تذهب الى نظرية موضوعية فى الأخلاق كان مور فى الواقع واحدا من أقوى المدافعين عنها؛ بيد أن الاتجاه التجريبى لهذه المدرسة هو بوجه عام ضد هذه الآراء ، كما أنه أكثر معارضة للنظرية الأفلاطونية فى المعــانى الــكلية من حيث انهــا موجودات ضمنية مستقلة ، وهى نظرية كان قد مال اليها رسل على سبيل المثال فى الطور المبكر من أطواره ٠ وان الجو المحيط بالمذهب الواقعى ليعــادى كل صياغة لنظريات فلسفية عامة عن الــكون ، فما لم نعد **هوايتهد** من حيث هــو ميتافيزيقى واقعيا ، وهــو اعتبار مشــكوك فى صوابه ، فان **اسكندر** (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) يصبح عندئذ الاستثناء الوحيد الذى له أهمية كبيرة ٠

المذهب الوضعي : هو الاسم الذى أطلق على (ا) المذهب الذى أسسه فى القرن التاسع عشر الفيلسوف الفرنسى **أوجست كونت** (١٧٩٨ – ١٨٥٧) والحركة التى قام بها ، و (ب) على الاتجاه الفلسفى العام الذى لا تعد وضعية كونت الا مثالا واحدا منه • والوضعية بالمعنى الأوسع (وهو المعنى الذى سنقصد اليه فى هذه المقالة كلما ذكرنا الكلمة بغير أقواس) هى الرأى القائل بأنه مادامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية ولا يمكن أن تتقدم الا بوساطة الملاحظة والتجربة ، فان المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة لابد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة • ويعتقد الوضعيون جميعا أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التى تتقدم العلوم بوساطتها لا السعى الى معرفة العالم معرفة لا تستند فيها الى العلوم ؛ وهم غالبا ما يبرهنون على أنه بمجرد ما توجد الوسائل لتقدم المعرفة عن موضوع ما ، يبطل أن ينتمى هذا الموضوع الى الفلسفة ويصبح علما منفصلا أو جزءا من علم •

وربما عد فرنسيس بيكون الذى اعتبر نفسه « داعية » للعلوم الجديدة ، تلك العلوم التى كانت فى طريقها الى الانفصال عن الفلسفة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، أقول ربما عد بيكون بادىء الوضعية وواضع الاسم الذى سميت به فى القرن التاسع عشر ؛ ففى كتابه « فى المبادىء والأصول » (١٦٢٣ – ٢٤) يشير الى أسطورة قديمة تقول بأن كيوبيد كان أقدم الآلهة اذ كان موجودا عند بداية الأشياء ولم يكن معه عندئذ الا الهيولى ، ولم يكن لكيوبيد تبعا لهذه الأسطورة أبوان ، كما أن الهيولى لم تكن لها بداية • ويفسر بيكون غياب الأبوين بانعدام العلل ، ويتصور أن الهيولى هى المادة الأولى التى تشكلت منها جميع الأشياء المادية ؛ ولقد كتب يقول عن هذه المادة الأولى انها « شىء ايجابى غير قابل للتعليل ويجب أن تؤخذ مطلقة كما وجدت والا يحكم عليها بأية فكرة سابقة » • وانه لمن الخطأ كما يقول « أن نلتمس أو نتخيل علة ما عندما نكون بصدد القوة الأولى وقانون الطبيعة الايجابى ••• ذلك لأن الفلسفة لم يفسدها شىء مثلما أفسدها ذلك البحث عن أبوى كيوبيد • أعنى أن الفلاسفة لم يأخذوا مبادىء الأشياء كما هى موجودة فى الطبيعة ولم يتقبلوها من حيث هى مذهب وضعى يقوم على الايمان بصدق التجارب ، أو هم بالأحرى قد استنبطوها من قوانين الجدل ، ومن النتائج الضيقة التى تنتج فى مجالى المنطق والرياضيات ، ومن الأفكار الشائعة وغير ذلك من جولات العقل فيما وراء حدود الطبيعة » •

وهنا يعرض بيكون طائفة من النقاط الهامة فى المذهب الوضعى ، فهو يرفض فكرة « استنباط » حقائق الطبيعة الأولية ، ويعتقد أن الفلاسفة لا ينبغى لهم أن يحاولوا الضرب فيما وراء « حدود الطبيعة » ؛ ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أى « تصور سابق » • ويحذر بيكون من الاسراف الزائد فى البحث عن الأسباب ، ويقول ان هناك حقائق أولية يجب تقبلها «ايمانا بصدق الخبرة» ؛ وعندما يطلق صفة « وضعى » Positive على هذه الحقائق « التى لا تفسر» وعلى المذاهب التى تقام عليها؛لا يستخدم الكلمة بالمعنى الذى تكون فيه معارضة لكلمة « سلبى » Negative بل يستخدمها بالمعنى الذى يكون فيه الدين الوضعى (الذى يتألف من العقائد الموحى بها والتى يتقبلها الايمان ولا يبرهن عليها العقل) معارضا للدين الطبيعى (وهو العقائد التى أقيمت على أساس من البرهان العقلى) ، أو بالمعنى الذى يكون فيه القانون الوضعى (الذى تضعه سلطات بعينها لأقوام بعينهم) معارضا للقانون الطبيعى (الذى يدرك ادراكا عقليا ويكون مستقلا عن ارادة المشرعين) • وربما نتج عن الاستعمال البيكونى للكلمة – وقد كان بيكون

موضع تقدير كبير من الفلاسفة التجريبيين فى القرن التاسع عشر فى كل من انجلترا وفرنسا ـ أن أصبحت صفة «وضعى» تطلق على مناهج العلوم الطبيعية نظرا لاعتماد هذه المناهج على الملاحظة واستخدامها التجربة • ولقد أطلق سان سيمون ـ الذى عمل كونت فى خدمتـه فيما بعد كاتما لسره ـ أطلق فى كتابه « مقال فى علوم الانسان » (١٨١٣) كلمة وضعى على العلوم القائمة على « الوقائع الخاضعة للملاحظة والتحليل » ،والعلوم التى لم تؤسس على هـذا النحو يسميها سان سيمون بالعلوم «الظنية».وكونت نفسه يستخدم الكلمة فى هذا المعنى وذلك فى مقال له بعنوان « خطة للمؤلفات العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » نشر تحت رعاية سان سيمون فى عام ١٨٢٢ ثم أخرجه كونت فى صورة تامة تحت عنوان « دروس فى الفلسفة الوضعية » (١٨٣٠ ـ ٤٢) ، وهو مؤلفه الرئيسى الذى شرح فيه أنه استخدم كلمة « وضعى » لكى يؤكد رأيه فى أن مهمة النظريات هى أقرب الى أنها تنسق الحقائق الخاضعة للملاحظة منها الى أن تعلل تلك الحقائق بأسبابها ؛ وتلك هى « الفلسفة الوضعية » عند كونت التى أطلق عليها فيما بعد اسم «الوضعية»، وهو الاسم الذى رحب به كونت ولكنه لم يخترعه بنفسه •

وخير طريقة نفهم بها وضـعية كونت هى أن نفهمها من خـلال قانونه الشهير عن الحالات الثلاث ، الذى يتقدم العقل البشرى بمقتضاه من المرحلة اللاهوتية مارا خلال المرحلة الميتافيزيقية الى المرحـلة الوضعية الأخيرة • ففى المرحـلة اللاهوتية يحاول العقل أن ينفذ الى طبيعة الأشياء الدفينة وأن يفسر سلوكها على أسـاس كائنات خارقة للطبيعة ؛ وفى المرحلة الميتافيزيقية ، وهى فى الحقيقة مجرد تعديل مترف للمرحلة الأولى،يقدم العقل تفسيراته فى لغة المجردات من الماهيات أو القوى التى هى فى رأى كونت ليست الا آلهة غير مشخصة ، ومن الأمثلة التى يستشهد بها كونت على هذا الأسلوب من التفكير النظرية الفيزيقية عن الأثير ، والنظرية الكيميائية عن اجتذاب الشبيه لشبيهه ، والنظرية البيولوجية عن الأرواح الحية؛ وفى النهاية تجىء المرحلة الوضعية حيث تترك محاولة النفاذ الى طبيعة الأشياء الدفينة واكتشاف أصـل الكون وغايته ، وبدلا من ذلك يحـاول المفكر الوضعى أن يثبت اطرادا فى وقوع الظواهر التى يصاحب بعضها بعضا أو التى يعقب بعضها بعضا بغير تخلف ، وذلك عن طريق الاستنتاجات القائمة على الملاحظات • وكان كونت يرى أن العلوم جميعا تمر بهذه المراحل الثلاث كما حدث لعلم الفلك مثلا فى ارتقائه من التنجيم وعبادة الشمس، ولعلم الكيمياء فى ارتقائه من الكيميا القديمة ، ولقد أكد كونت ـ مثلما فعل بيكون ـ أهميـة سيطرتنا على الطبيعة سيطرة تزداد بفضل تقدم العلم •

ومهما يكن من أمر فقد كانت وضعية كونت أكثر من مجرد فلسفة علم ودراسة للتطور العقلى، اذ اعتقد أنه لابد أن يجىء اليوم الذى يدرس فيه المجتمع البشرى نفسه بوساطة المناهج الوضعية؛ وقد أطلق على هـذا العلم الوضعى اسم « علم الاجتماع » وقصـد الى وضع أسسه فى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » وفى كتاباته التى جاءت بعد ذلك ؛ وكان من رأيه أن لكل مرحلة من المراحل الثلاث ـ اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية ـ صورة تقابلها فى المجتمع وفى النظرة الاجتماعية ، فهناك النظرة الاجتماعية اللاهوتية التى تحترم فيها التقاليد والسلطة التى يؤيدها التعليم الكهنوتى • وقد ظهرت أوجـه النقـد الميتافيزيقية للمذاهب التقـليدية مشفوعة بعصر من النقد الاجتماعى عندما سادت تعاليم لا تستند الى برهان من قبيل الاعتقاد فى الحقوق الطبيعية وفى سيادة الشعب ، وهى مرحـلة ظهرت فى أوروبا فى عصر الاصـــلاح الدينى والثـــورة الفرنسية ؛ ومع تقدم العلم الوضعى الاجتماعى

كان لابد لجدل عصر الثورة ، ذلك الجدل السلبي العقيم ، من أن يستبدل به مجتمع راسخ يقوم فيه الاتفاق على أسس من المعـــرفة الاجتماعية المحققة ، وعندئذ يقر شكل جديد من السلطة فى قوة روحية جديدة تتألف من رجال العلم الذين من شأن معـرفتهم أن تعين البشرية على تحقيق وحدة من الفكر والعمل يسودها السلام • وفصل كونت ـ فى السنوات الأخيرة من حياته ـ هـذا الجزء من مذهبه فى « دين الانسانية » الذى تجد خلاصة له فى المقال المكتوب عن كونت • ولقد رفض بعض كبار النابهين من أنصار الأوائل مثل ليتريه فى فرنسا ، وجورج اليوت و ج • س • مل فى انجلترا أن يتبعوه فى ذلك ؟ وبالرغم من هذا فقد أنشئت « جمعيات وضعية » فى أجزاء مختلفة من العالم على غرار النموذج الذى أسسه كونت نفسه فى عام ١٨٤٨ ، وفى هذه الجمعيات كانت «الانسانية» هى موضوع الشعائر الدينية ، واتخذ من علم الاجتماع سند لمثل هذه الديانة الاجتماعية • وقويت الحركة بصـورة خاصـة فى أمريكا اللاتينية، ولكنها ازدهرت لعدة سنوات فى انجلترا وبخاصة فى لندن وليفربول؛وكان زعماء الحركة فى انجلترا رتشـــارد كونجريف الذى اسـتقال من زمالتـه فى كليـــة وادهام بجامعة أكسفورد عام ١٨٥٥ لكى يقف حياته على الترويج لهـــا ، وفردريك هاريسون وهو زميل آخر من نفس هذه الكلية • وقد صدرت «المجلة الوضعية» التى أطلق عليها فيما بعد اسم « الانسانية » من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٥ • وقامت محـــاولة لاحياء الوضعية فى انجـلترا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، ولا زالت هيـــاكل العبـــادة « للانسانية » مقصد العابدين فى باريس وفي ريو ، وان يكن ذلك قليل الحدوث •

وكلا الجانبين ، الجانب النظرى فى وضعية كونت وفى الوضـعية بالمعنى الأكثـــر تعميما ، تفريعان طبيعيان فى عصر التقدم العلمى • ولقد أشرنا من قبل الى أن بيكون يمكن اعتباره الوضعى الأول ، بل يمكن اعتباره رائدا لوضعية كونت ذات الشعائر ، وذلك لما أورده فى كتابه «أطلانطس الجديدة » من التفصيل عن عبادة عظماء الرجال • ولقد شكلت الوضعية جزءا من التراث التجريبى فى الفلسفة ، فهناك آثار منها عند لوك الذى ذهب الى أن « الكنه الحقيقى » أو « التركيب الداخـــلى » للأشـــياء (وهو ما أسماه كونت « الطبيعة الدفينة ») غير قابل للمعرفة ؛ وعندما قال لوك ان « علم » الطبيعة غير ممكن فانما كان بهذا يضع حدا لمجال التفسير العقـلى على نحو ما فعل بيكون من قبل وكونت من بعد • وعلى أية حال فقد كان هيوم هو الذى عبر عن هذا الرأى تعبيرا دقيقا ، اذ برهن على أن المعرفة البشرية الحقيقية تتعلق كلها اما بأمور الواقع أو بالمنطق والرياضيات ، وهى التى أسماها هيوم « علاقات بين الأفكار » ؛ والنوع الثانى من المعرفة يقينى وله الصفة التى تجعله غير متصور فى صـورة أخـرى ، وهى الصفة التى يدعوها الفـلاسفة «بالضرورة» • ولكن الاستدلال المنطقى أو الرياضى ـ مهما كان مقداره ـ لا يمكن من تلقاء نفســـه أن يخبرنا بشىء عن طبيعة العالم ،فنتائجه ـ كما قال بيكون ـ محصورة فى نطاق ضيق؛أما المعرفة بأمور الواقع فهى من ناحية أخرى معرفة بما فى العالم ، فهى ليست بالمحصورة فى نطاق نفسها ما دامت تدل على وقائع العالم • ولكن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون لها لا اليقين ولا الضرورة اللذان هما فى المنطق والرياضة ؛ وفى وسعنا دائما أن نتصور وقائع العالم على نحو مختلف عما هى عليه بالفعل ، وليس ثمة طريق للبرهنة على أن العالم كان محتوما أن يكون كما هو عليه ، ومثل هـذا الحتم هو على وجه الدقة ما حاول الفلاسفة الميتافيزيقيون أن يقيموا عليه البرهان ، وزعموا أنهم يزودوننا بمعرفة عن العالم لها كل ما للرياضة من ضرورة • وهاهنا يقع الخلط فى التفكير ؛ فمن ناحية هنالك معرفة بأمور الواقع ، أعنى معرفة عن كيف تكون الأشياء وأى الأشياء

يصاحب أيها الآخر ، وهناك من ناحية أخرى المنطق والرياضة وهما ليسا معرفة بالعالم على الاطلاق ؛ وجميع الكتب التي لا تندرج تحت أي من هاتين الفئتين لا يمكن أن تحتوى الا على « السفسطة والوهم » ٠

واستمر هذا الرأى قائما على نطاق واسع في القرن التاسع عشر وبخاصة بين رجال العلم ، ولو أنه لم يكن ممثلا تمثيلا قويا في الجامعات التي سادت فيها أشكال مختلفة من الميتافيزيقا المثالية ٠ لكن أدلة هيوم الوضعية عادت الى الحياة ولاقت تعزيزا في العشرينات من القرن العشرين ، فقد قيل عندئذ ان العبارة من الكلام التي لا تعبر عن أمر من أمور الواقع قابل للتحقق ، ولا عن حقيقة عقلية من حقائق المنطق والرياضة انما هي عبارة خالية من المعنى ، فميدان الكلام ذى المعنى لا يحتوى الا على ما هو قابل للتحقق من صوابه من حيث المبدأ، أو ما هو مجرد موضوع من موضوعات المنطق ٠ وان هذا المعيار ليحذف معظم ما جاء في الكتب عن الميتافيزيقا التي تكون على هذا الأساس ليست زائفة بل خالية من المعنى ؛ وتعرف هذه الوجهة من النظر **بالوضعية المنطقية** ٠

وتستمد الوضعية الكثير من قوتها من التعارض بين التقدم المستمر — والذى أصبح موضع قبول — مما تم في العلم الطبيعي منذ عصر جاليليو ، وبين موقف الطريق المسدود واختلاف الرأى الذى وقفته الفلسفة الميتافيزيقية في جميع العصور مما قد يوحى بأن العلوم الخاصة استخدمت منهجا مثمرا بينما ضل الفلاسفة الميتافيزيقيون في طريق عقلى مسدود ؛ حتى لقد ذهب كونت والوضعيون الأوائل الى أن حل المشكلات الميتافيزيقية فوق طاقة الانسان ، على حين ذهب الوضعيون المناطقة في وقتنا الحاضر الى أنه عندما يتخذ امكان التحقق معيارا للمعنى ، فان المشكلات الميتافيزيقية عندئذ تبدو مجرد مشكلات زائفة ستظل بغير حل ، لا لأنها مما يصعب حله بل لأنها تخلو من المعنى ٠ وموضع القصور في جميع نماذج المذهب الوضعي هو الزعم بأن هناك وقائع ، كل واقعة منها متميزة من سائرها وتستطيع الملاحظة والتجربة أن تكتشفها وأن تربط بينها ٠ وعندما يحاول الوضعيون أن يبسطوا رأيهم في طبيعة هذه الوقائع فانهم يقدمون اجابات شديدة الاختلاف كما يفعل الميتافيزيقيون ؛ « فالطبائع البسيطة » عند بيكون و « الانطباعات » عند هيوم و «الوقائع الذرية » التي قال بها الوضعيون في القرن العشرين تثير مشكلات نظرية فيها من المراوغة ما في أقوال الميتافيزيقيين الذين لا يخفون أنهم ميتافيزيقيون ٠

مسكويه : هو أبو على بن مسكويه الطبيب اللغوى المؤرخ ، وقد توفى عام ١٠٣٠ م ؛ وله مذهب فلسفى في الأخلاق ، هو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، بالاضافة الى أحكام الشريعة الاسلامية ٠

يقول ان الخير هو كمال الوجود ، ولكى يبلغ الموجود غاية الخير ، لابد له من استعداد فطرى يميل به نحو غايته تلك ؛ فالناس يختلفون في استعداداتهم الفطرية : منهم أخيار بالطبع — وهم قلة — لا يفسدهم الشر ، لأن ما هو مفطور بالطبع لا يتغير الى ضده ؛ ومنهم أشرار بالطبع — وهم كثرة — لا يتحولون الى الخير أبدا ؛ ومنهم فئة محايدة بفطرتها فلا هي خيرة بطبعها ولا شريرة بطبعها ، وهذه الفئة وحدها هي التي تفلح فيها التربية ، اذ بالتدريب ينتقلون الى الخير اذا كان تدريبا صالحا ، كما أنهم ينتقلون الى الشر اذا كان تدريبا فاسدا ٠

والانسان الخير انما يسعد بخيريته اذا صدرت عن طبيعته الانسانية الأصيلة ، ألا وهى العقل ٠ وليست السعادة أو الخير على درجة واحدة عند الأفراد جميعا ، بل انها لتتفاوت درجات ؛

على أن الخير الأسمى لا يمكن تحققه على يد فرد واحـد ، بل لابد أن يتعاون فى سبيله أفراد كثيرون ؛ ويترتب على هـذا أن حب الانسـان للانسان هـو أس الفضائل واول الواجبات ، وبغيره لا يكون اجتماع؛ولهذا فعلم الأخلاق لا تتم أركانه الا والانسـان عضو فى جماعة • وليست الصداقة ــ أى حب الانسان للانسان ــ امتدادا لحب الانسان لنفسه حتى يشمل غيرها (كما قال أرسطو) بل هى تضييق لحب الذات ؛ وعلى هذا فالفضائل انما تظهر فى مجتمع ولا تظهـر فى عزلة الراهب • نعم قد يكون الراهب الناسك متدينا ، لكن لا يكون خلقيا فى أفعاله وهو منفرد، لأن الأخلاقية شرطها ان تكون ثمة صلة بينه وبين الآخرين•ولو فهمت الشريعة فهما صحيحا لكانت مذهبا خلقيا أساسه حب الانسـان للانسان ، فالدين كله رياضة للنفوس على الحد من ذواتها فى سبيل الآخرين •

المعتزلة : هم جماعة من المتـكلمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلى ، فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل ، على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث ؛ ومن أهم المسائل التى دار حولها البحث ، مسألة أفعال الانسان:فهل الانسان حر فيما يفعل أو هو مجبر؟ فكان القدرية ــ وهم أسلاف المعتزلة ــ يقولون بأن الانسان مختار حر الارادة ؛ وكذلك ذهب المعتزلة الى القول بالاختيار ليثبتوا أن الانسـان محاسب على أفعاله ؛ ولو لم يكن الانسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولا عنها ؛ لكن الله عادل ولا يصدر عنه شر ، وذلك يقتضى أن يكون ثواب الانسان وعقابه على حسب عمله ؛ولهذا قيل عن المعتزلة انهم أهل عدل ؛ كما قيل عنهم أيضا انهم أهل توحيد ، لأنهم أنكروا أن لله صفات زائدة على ذاته •

وكما نظر المعتزلة فى الأفعال الانسانية ، نظروا كذلك فى حوادث الطبيعة، فاذا كان موضوع البحث فى الحـالة الأولى هو العـلاقات بين الله والانسان ، فهو فى الحالة الثانية العلاقة بين الله والطبيعة ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة تتقيد بالنسبة لأفعال الانسان بعدل الله ، فكذلك تتقيد قدرته المطلقة بالنسبة لحوادث الطبيعة بحكمته ؛ والحكمة الالهية لاتفعل الا ماهو أصلح ؛ ولهذا فليس ما فى الدنيا من شر هو من فعل الله ولا من مراده ؛ نعم ان الله يقدر على فعل الظلم ولكنه لا يفعله ــ هذا فى رأى بعض الأولين من المعتزلة ــ أما من جاء بعد ذلك منهم فكان من رأيهم أن الله لا يقدر على فعل شىء ينافى كماله •

كانت عقيـدة المعتزلة فيما يتعلق بالـذات الالهية مختلفة عن عقيدة العامة وعن عقيدة أهل السنة ؛ وتجلى هذا الاختلاف واضحا فى مسألة الصفات الالهية ؛ ذلك أن بعض الناس لم يجدوا أنه مما يتنافى مع وحدانية الله المطلقة أن يوصف بصفات كثيرة ــ هى الأسماء الحسنى ــ فيضيفون اليـه صفات القدرة والحيـاة والارادة والكلام والسمع والبصر ؛ لكن هـذه الصفات قد بدت لبعض آخر من الناس أنها تعدد ، لأنها اذا كانت أزلية كما أن الله أزلى ، اذن فهى تنافى ما يجب لله من توحيد مطلق ؛ ومن هؤلاء فريق المعتزلة الذين قالوا عن صفات الله انها عين ذاته ، أى أنها ليست مضافة الى ذاته •

ولقـد تفرعت عن مشكلة الصفـات مشكلة خاصة بصفة الكلام على وجه الخصوص ؛ فالكلام من صفات الله ، ولو أخذنا بوجهة نظر أهل السنة التى تقول ان الصفة الالهية شىء مضاف الى الذات الالهية وأنها أزلية مثله ، كان معنى ذلك أن كلام الله ــ القرآن ــ قديم ، أى أنه أزلى وغير مخلوق فى زمن بعينه من التاريخ • لكن المعتزلة يقولون ان الاعتقاد بقدم القرآن الى جانب قدم الله شرك ؛ فالقرآن فى مذهبهم مخلوق وليس بأزلى قديم ؛ وقد رمى كثـير من المعتزلة بتهمة أنهم بمذهبهم هذا لا يجلون القرآن حق الاجلال ، وأنهم يؤولون

آياته كلما وجدوا هذه الآيات غير متفقة مع مذهبهم ؛ فالأمر ـ عند خصوم المعتزلة ـ هو أمر وحى يقبل كما هو ، لا أمر عقل يفسر الوحى بما يتفق مع أحكامه .

ومن أئمة المعتزلة : أبو الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ .

معجزات : انظر مذهب المؤلهة .

معرفة : انظر نظرية المعرفة ، وقبلى والتجريبية ، والمذهب العقلى .

معطيات الحس : (ومفردها معطى حسى) كلمة جديدة نسبيا تعبر عن فكرة توشك أن تكون قديمة قدم الفلسفة ، وهى فكرة الموضوع المباشر للادراك الحسى ؛ وكان الفلاسفة فيما مضى يتكلمون عن الأنواع الحسية وعن الأفكار والانطباعات والصور الممثلة للواقع والاحساسات والمعطيات ؛ ولكن مصطلح المعطى الحسى قد فضل على هذه المصطلحات كلها على أساس من حياديته النسبية؛ فهو من حيث هو مصطلح فنى لا يتضمن الا قليلا من الافتراضات التى تشير الى طبيعة ونشأة الأشياء المباشرة التى تكون موضوعات للادراك الحسى . أما الصعوبة التى تصادفنا فى أن نجد تعريفا محايدا للمعطى الحسى فهى شبيهة بتلك التى تصادفنا فى أن نجد مصطلحا محايدا للفكرة التى يعبر عنها ؛ فمنذ زمن **هرقليطس وبروتاجوراس وديموقريطس** وكثير من الفلاسفة يعتقدون بأن الأشياء المادية الخارجية المستقلة ليست هى موضوعات الادراك الحسى المباشر ، اذ فى أى موقف ادراكى فى مستطاعنا أن نشك دائما فى أن ما ندركه بالحس هو شىء مادى حقيقى اذ ربما كان نوعا من التخليط وربما كنا نحلم . بيد أن هناك من الأشياء ما يستحيل على الشك ، لأنه مهما يكن من أمر الواقع الخارجى ـ اذا كان ثمة واقع خارجى ـ فنحن على يقين من أن حواسنا قد تأثرت على نحو ما . وهذه البقية المستحيلة على الشك هى ما نطلق عليه اليوم اسم معطى حسى ، فعلى الرغم من أننا قد نشك فيما تكون عليه الأشياء الا أننا يستحيل أن نشك فى الكيفية التى تبدو لنا فيها هذه الأشياء ساعة ادراكها ؛ وعلى ذلك فكلامنا عن كيفية ظهور الأشياء لنا الآن وبغير اشارة الى أن تلك هى الكيفية التى تكون عليها فى الحقيقة ، أو للكيفية التى تظهر فيها لدى أى فرد آخر ، انما هو وصف لمعطياتنا الحسية كما هى قائمة . ومعظم معتقداتنا الادراكية المألوفة تنطوى على قدر كبير من الاستدلال ؛ ففى تناولى لما آراه الآن على أنه كرسى ترانى أعزو اليه ظهرا وملمسا ووزنا ، لكن لا الظهر ولا الملمس ولا الوزن حاضر أمام حواسى الآن ، فالعناصر المستدل عليها فى معتقداتنا الادراكية هى العناصر التى تكون قابلة للشك ، والذى يبقى هو المعطى الحسى بعد أن نستبعد تلك الجوانب المستدلة .

ومن الواضح أن المعطيات الحسية خاصة بأصحابها ؛ نعم ان المعطيات الحسية الخاصة بى قد تشبه المعطيات الحسية الخاصة بك ، لكن هذا التشابه لا يتأيد الا باستدلال معقد وغير مضمون النتائج ، وعلى كل حال فهو دائما تشابه يجىء اتفاقا ؛ فالتخليط الذى يخيل لأصحابه ما ليس له وجود هو دليل على امكان أن يكون لدى الانسان معطى حسى لا يقابله أى معطى حسى عند فرد آخر على الاطلاق . وخصوصية معطيات الحس انما تترتب على تعريفها بأنها هى ما يبدو « لى » ، وليس هناك اتفاق شديد الوضوح أو مطرد الوقوع حول مقدار أو مدى تعقيد المعطيات الحسية ، فهل لنا أن نطلق على جميع الأحلام والهلوسة والذكريات والصور الذهنية كلمة معطيات حسية حتى ولو لم يكن لدينا أى درجة من الاغراء أن نفترض أننا ندرك شيئا ماديا حقيقيا ؟ هل ما هو حاضر عندى الآن من معطى حسى هو كل ما أعلمه حسيا فى هذه اللحظة ، أو هو ما أعلمه عن طريق احدى الحواس

فقط ؟ أقول هل يكون هذا الحاضر أمام حواسى هو – مثلا – المجال البصرى بالنسبة لى ساعة الادراك ؟ أو هل هو جانب واحد فقط من جوانب المجال البصرى ؟ أما العرف الفلسفى فيميل الى مشايعة الرأى الأخير • وهناك مشكلة أكثر من ذلك أهمية تنشأ حول مدة بقاء معطيات الحس ؛ فهل أكون على علم بنفس المعطى الحسى مرتين ، أو أن المعطى الحسى لا يبقى الا لحظة واحدة هى التى نسميها باللحظة الحاضرة ؟ ذهب بعض الفلاسفة الى أن معطيات الحس قد تكون ذات خواص لا تظهر لنا فيها ، لكن **آير** عارضهم بقوله ان معطيات الحس بحكم التعريف ليست – على وجه الدقة – الا ما يظهر للحواس •

وهناك دليلان رئيسيان للبرهنة على أن معطيات الحس متميزة بالضرورة عن الأشياء المادية؛ أولهما دليل خداع الحواس ومؤداه أن المعطى الحسى ، أى ما أدركه ادراكا مباشرا ، قد يكون هو نفسه فى حالتى ادراكى لأحد الأصدقاء ادراكا حقيقيا ، وحين أكون تحت تأثير الهلوسة متوهما أننى أرى ذلك الصديق ؛ فما دام ما أدركه ادراكا مباشرا هو نفسه فى كلتا الحالتين ولا يمكن أن يكون شيئا ماديا فى احداهما ، فلا يمكن كذلك أن يكون شيئا ماديا فى الآخر • والدليل الثانى هو الدليل السببى أو هو دليل الفترة التى تقع بين السبب والمسبب ؛ فادراك الأحداث البعيدة جدا – مثل انفجار النجوم – يبين لنا بوضوح كيف أن الشىء قد يسبق ادراكنا له حتى ولو كان ذلك بلحظة يسيرة ؛ مع أننا لا نستطيع أن ندرك الا ما هو حاضر – هكذا يقول المعترضون – اذ أن قولى عن شىء ما انه حاضر مساو لقولى عنه انه معاصر لادراكى له الآن •

واذا كانت معطيات الحس متميزة عن الأشياء المادية ، فان مشكلة الادراك الحسى الأساسية والتقليدية تنهض من تلقاء نفسها ، ألا وهى : ما هى العلاقة بين معطيات الحس وبين الأشياء المادية ؟ اذا كانت معطيات الحس هى كل ما أدركه ادراكا مباشرا ، فكيف أحصل على معرفة بالأشياء المادية ؟ أما بعض الفلاسفة ومنهم **هيوم** مثلا فقد كانوا فى شك من صحة أى استدلال على وجود الأشياء المادية نستند فيه الى معطيات الحس ؛ والاعتقاد الأكثر شيوعا هو اما اعتقاد **لوك** القائل بأننا نستطيع فى حدود المعقول أن نستدل الأشياء المادية على أنها مصادر معطياتنا الحسية ، واما اعتقاد **باركلى** وأصحاب **مذهب الظواهر** وهو الاعتقاد القائل بأن الأشياء المادية ما هى الا معطياتنا الحسية سواء أكانت فعلية أم ممكنة أم كليهما معا • وفى مقابل نظرية المعطى الحسى يمكننا أن نميز اتجاهين رئيسيين فى الفلسفة المعاصرة ؛ أحدهما وهو الذى يذهب اليه **رايل** ومؤداه أنه لا وجود لما يسمى بالمعطيات الحسية ، والآخر وهو أقل تطرفا ومؤداه أنه ولو أن المعطيات الحسية موجودة الا أنها ليست هى الأشياء الوحيدة التى ندركها ادراكا مباشرا ، فهى الأسباب أكثر منها الأسس لمعتقداتنا الادراكية ، وان وجودها وكيانها لهما الى حد كبير مرهونان بالاستدلال •

معنى : انظر المثل ، والوضعية المنطقية ، ومينونج ، وفتجنشتين •

مغالطة : تستخدم كلمة « مغالطة » فى المنطق للاشارة الى الاستدلال الباطل ، أو الى شكل باطل من أشكال الاستدلال ؛ ومن ثم فاذا أردنا الدقة كانت الاستدلالات وحدها – لا القضايا – هى التى يمكن أن يقال عنها انها مغلوطة • وقد يكون الاستدلال ذو المقدمات الصحيحة والنتيجة الصحيحة مغالطة ، بينما قد يكون الاستدلال ذو المقدمات الباطلة والنتيجة الباطلة خاليا من المغالطة ؛ فاذا كانت مقدمات الاستدلال صادقة والنتيجة كاذبة كان مشتملا حتما على مغالطة ، والا لما استطعنا اطلاقا أن نحدد ما اذا كان الاستدلال محتويا على مغالطة أو لا اذا نحن

قصرنا النظر على القضايا الداخلة فيه لنرى أصادقة هي أم كاذبة ٠

وينبغي أن نذكر هنا أن كلمة « مغالطة » لا تنطبق انطباقا سليما الا على خطوة استنباطية في استدلال ما (انظر : **استنباط**) ، وما يمكن أن يعد « مغالطة » باعتباره استنباطا قد يكون صحيحا تمام الصحة في استدلال يكتفي بالاحتمال ؛ فثمة مغالطة معروفة باسم اثبات التالي ، وهي التي تتخذ هذه الصورة : « اذا كانت ق صحيحة ، كانت ك صحيحة ؛ و ك صحيحة ، اذن ق صحيحة » ومثل ذلك : « اذا كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، وها هي ذي الطرق مبتلة ، اذن فقد كانت السماء تمطر » ٠ فها هنا لا تلزم النتيجة عن هذه المقدمات ، فقد لا تكون السماء أمطرت في الواقع بل انفجر مستودع ماء ؛ غير أنه من الواضح أن الطرقات المبتلة أساس طيب لاحتمال بأن تكون السماء قد أمطرت ٠

ويمكن أن تكون الاستدلالات فاسدة بطرق لا حصر لها ، وكثير من المغالطات ذوات الأسماء التقليدية قليل الأهمية ، ويمكن الرجوع اليها في أي كتاب من كتب المنطق التقليدية ؛ لكننا سنتناول بالشرح الموجز بعض المغالطات ذوات الأسماء مما هو أكثر أهمية من سواه ٠

١ ــ نفي المقدم : وصورتها « اذا كانت ق كانت ك ، لكن لا ــ ق ، اذن لا ــ ك » مثل : «اذا كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، لكن السماء لم تكن تمطر ، اذن فلن تكون الطرق مبتلة » ٠

٢ ــ المصادرة على المطلوب : وهي افتراضنا لمقدمة لا نعرف أنها صادقة الا اذا عرفنا أن النتيجة صادقة ٠ ويقال أحيانا انك اذا جعلت المقدمة قضية لا تصدق الا اذا صدقت النتيجة ، كان في ذلك مصادرة على المطلوب ، ولو كان الأمر كذلك لكان كل استدلال سليم بمثابة مصادرة على المطلوب ، وهو قول قاله بعضهم بغير تردد ٠

٣ ــ العكس المستوى البسيط : وهو أن نستنتج من « كل ا هي ب » أن « كل ب هي ا » ، وبالطبع يكون صحيحا أن نستنتج من « لا ا هي ب » أن « لا ب هي ا » ٠

٤ ــ الحد الأوسط غير المستغرق : وتنشأ هذه المغالطة عن البرهنة قياسيا بمقدمات لا يكون فيها الحد الوارد في المقدمتين (وهو الحد الأوسط) مستخدما في أي من المقدمتين بحيث يشير الى كل ما يمكن أن يشير اليه (أي الى كل الماصدق) ؛ فمثلا في هذا القياس : « كل الكذابين أوغاد ، وكل اللصوص أوغاد ، اذن فبعض اللصوص كذابون » ، نجد الحد الأوسط « أوغاد » ليس مستغرقا في كلتا المقدمتين ، اذ لا يقال في أي منهما شيء عن فئة الأوغاد جميعا ٠

٥ ــ البرهنة على غير المطلوب : وتكون بتقديم برهان يثبت شيئا ما اثباتا صحيحا ، ولكنه لا يثبت ما هو مطلوب اثباته ٠

٦ ــ اللبس : وهو أن يرد في الاستدلال حد بمعان مختلفة في المراحل المختلفة من الاستدلال ٠

٧ ــ بعقبه اذن بسببه : وهي مغالطة تقع في الاستدلال اذا حكمنا على الشيء الذي يعقب شيئا بأنه معلول له ٠ ويستند كثير من الخرافات على هذا الاستدلال ؛ فالنحس الذي يقع عقب السير تحت سلم أو عقب تحطيم مرآة أو بعد اسقاط شيء من الملح يعزى وقوعه الى حدوث هذه الحوادث ، غير أنه من الجلي أن التعاقب المطرد يعد أساسا سليما للبرهنة الاستقرائية على علاقة سببية ٠

المقولات : استعار **أرسطو** لفظة « Categoria » (مقولة) من المصطلح القانوني حيث كانت تعني « الاتهام » ، ثم مد نطاق استخدامها بحيث صارت تعني كل ما يمكن أن يقال ان صدقا وان كذبا عن

أى شيء ؛ فاذا نحن أكملنا عبارة « سقراط هو ٠٠» بأى اسم أو صفة ، أو أكملنا عبارة « سقراط ٠٠٠ » بأى فعل ، فاننا بذلك انما ننسب محمولا الى سقراط • وقد رأى أرسطو أن المحمولات على أنماط مختلفة ؛ فقولنا من أى نوع كان سقراط ـ أهو انسان أم حيوان على سبيل المثال ـ يختلف اختلافا شاسعا عن مجرد قولنا أين هو وكم يكون ثقله ؛ وقد فرق أرسطو بين عدة أنماط من المحمولات ينتهى عندها التحليل أو المقولات ، وهى :

١ ـ النوع : فنقول مثلا «٠٠٠ انسان» •

٢ ـ الكيف : فنقول مثلا «٠٠٠ شاحب».

٣ ـ الكم أو المقدار : فنقول مثلا « ٠٠٠ ست أقدام » •

٤ ـ النسبة : فنقول مثلا «٠٠٠ أكبر من أفلاطون » •

٥ ـ الوضع : فنقول مثلا « ٠٠٠ فى أثينا » •

٦ ـ الزمن أو التاريخ : فنقول مثلا « ٠٠٠ فى القرن الخامس ق • م » •

٧ ـ الفعل : فنقول مثلا « ٠٠٠ يجادل »•

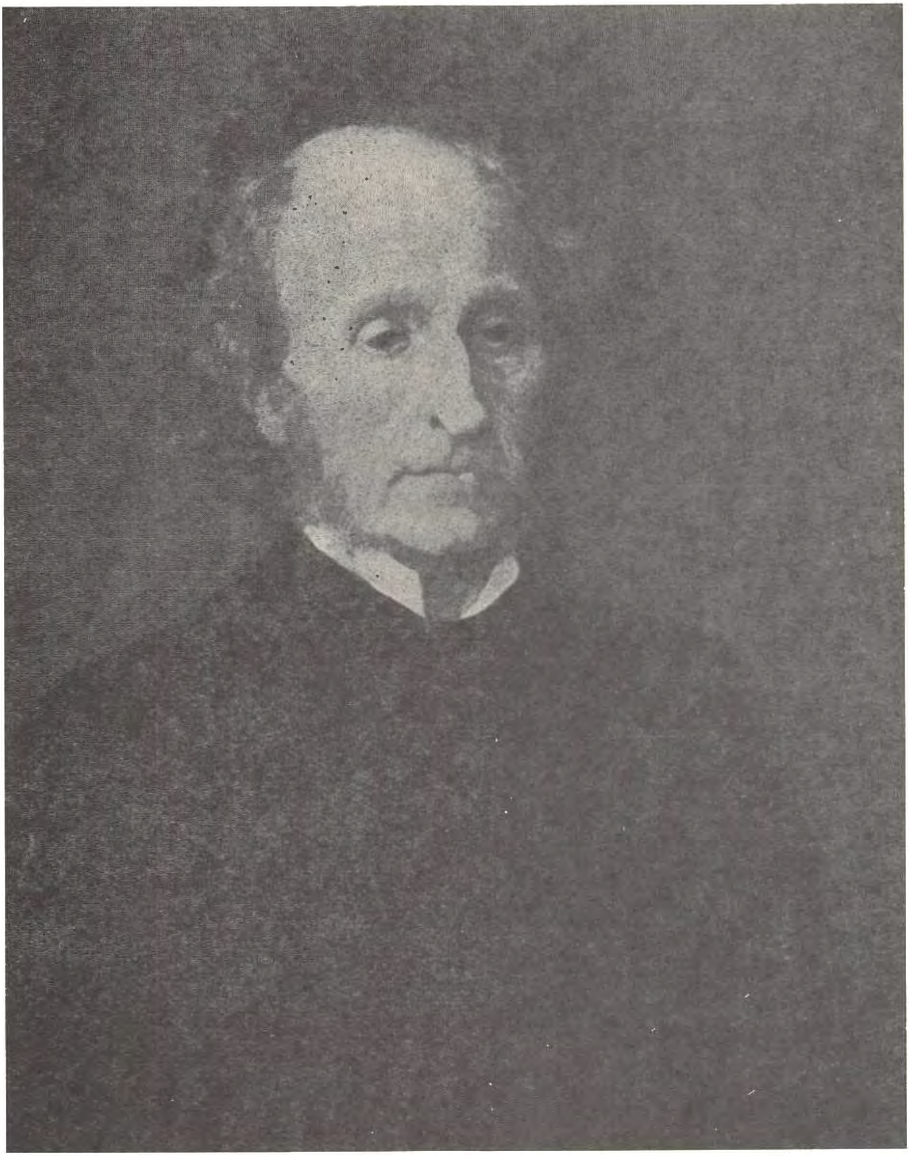
٨ ـ الانفعال : فنقول مثلا «٠٠٠ يحاكم».

وقد سمى أرسطو كثيرا من أنماط المحمولات عنده بأسماء أدوات الاستفهام العادية مثل : ماهو ؟ وأين ؟ وكم يكون حجمه ؟ ومتى ؟ وأية اجابة عن السؤال « ما هو سقراط ؟ » تحدد نوعا ، وأى اجابة عن السؤال « أين؟ » تحدد موضعا ، وهكذا • وجميع المحمولات التى من نمط واحد لابد أن تجيب ان صدقا وان كذبا عن أداة استفهام واحدة ، ولا يمكن أن تجيب عن أى أداة استفهام أخرى •

ولمعظم المحمولات مثل « ٠٠٠ يضحك » و «٠٠٠ داهية» أسماء مجردة تقابلها مثل «الضحك» أو « الدهاء » ؛ فاذا ما سألنا ما هو الضحك فى التحليل النهائى ؟ أو ما هو الدهاء ؟ أو ما هى العبودية ؟ فان الاجابة تحدد المقولة الخاصة بكل محمول ؛ « فالضحك فعل » ، والدهاء كيف » ، و « العبودية نسبة » • لكن ليس لجميع الأسماء المجردة محمولات تقابلها ؛ فكلمة « ممكن » ليست محمولا لسقراط مثلا ، واذن فليس فى استطاعتنا أن نسأل الى أية مقولة ينتمى الامكان . والمحمولات الدالة على النوع مثل « ٠٠٠ انسان » و « ٠٠٠ ذهب » لاتنتج بطبعها أسماء مجردة ؛ فنحن نتحدث (مثلا) عن لألاء فينوس وبعدها ، لكننا لا نتحدث عن « جسدانيتها السماوية » ، لأن لألاء فينوس قد يتغير أو يزول ، أما فينوس فلا يمكن أن تزيد أو تنقص عن كونها جسدا ؛ فاذا كفت عن أن تكون جسدا ، كفت حينئذ عن أن تكون موجودة على الاطلاق •

يضاف الى ذلك أنه لكى نجد حالة جزئية من التلؤلؤ ، فعلينا أن نجد «نجمة متلألئة» بعينها أو «شعلة متلألئة» بعينها..الخ ، اذ ليس بامكاننا أن نجد حالة جزئية من التلألؤ الا فى عضو من أعضاء نوع.لكننا نجد مثلا جزئيا من أمثلة النجم أو الشعلة كلما وجدنا نجمة أو شعلة ؛ فالتلألؤ خاصية تتصف بها ـ على سبيل المثال ـ « هذه النجمة » ، لكن كون النجمة نجمة ليس شيئا آخر مباينا للنجمة وتتصف به أيضا ، والا لكان علينا أن نواجه من جديد السؤال « من أى نوع هو ؟ » بصدد ذلك الشيء الذى يتصف بهذه الخاصية التى نزعمها ، وهى كون الشيء نجمة •

ولعل هذه الفكرة كانت من بين الأسباب التى من أجلها أراد أرسطو تمييز أنماط المحمولات ، فالشيء حينما يتغير يكف عن أن يكون ما كان ؛ واذن فلقد يخيل الينا أن سقراط الذى يصيبه الدفء بحيث لا يعود هو سقراط الذى كان ،



مل، جون ستيوارت (١٨٠٦ - ١٨٧٣).

لايمكن أن يظل انسانا كما كان أو زوجا لاكزانثيب كما كان ، وهذا باطل • ومما يعيننا فى حل هذه المفارقة أن يكون فى وسعنا أن نقول ان سقراط قد تغير من كونه حاصلا على كيف ما الى كونه حاصلا على كيف آخر ، لكن هذا التغير ليس تغيرا من نوع الى آخر أو من نسبة الى أخرى ؛ وبذلك نحدد المجال العام للتغير اذ نحدد مقولة المحمولات التى يتم بينها التغير ؛ فعلى الرغم من أن سقراط لا يمكن أن يكون بنفس السن على الدوام ، الا أنه يظل انسانا على الدوام ، ذلك لأن التغير المستمر لا يأتى على كل شيء •

اما كانت فقــد جعـــل لكلمة « مقولة » استخداما فلسفيا مختلفا ؛ فالمقولة فى نظره مبدأ بنائى قد يتمثل فى الوقائع التى يمكن التحقق منها على نحو علمى • بهذا تندرج جميع الوقائع التى صورتها « حدوث س كان راجعا الى حدوث ص » تحت مقولة العلة والمعلول ؛ فنحن نعلم قبل أن نكشف عن التفسير الفعلى لـ « س » أنه لابد أن يكون هناك تفسير له هذه البنية •

لكن كلمـة « مقولة » فى الوقت الحاضر يســتخدمها الفلاسفــة ــ اذا اسـتخدموها على الاطلاق ــ ليشيروا بها الى اى نمط نفترض فيه أنه نهائى دون أن يكون هناك اتفاق ــ لا نزاع فيه ــ على ما يندرج تحت هذا النمط من أشياء ؛ لذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان كلمـــة « مقولة » فى الوقت الحاضر كلمة غامضة •

مل ، جون ستيوارت : (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣)، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى بيته على يدى أبيه **جيمس مل** • والتحق فى سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية ، حيث كان والده موظفا بها أيضا ، وظل يعمل بهذه الشركة حتى الغيت عام ١٨٥٨ ، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن • وعانى مل فى سن العشرين « ازمة عقلية » أعقبتها فترة طويلة من الـكآبة وتبدد الوهم ، وكان يجد عزاءه فى أثناء تلك الفترة فى قراءة أشعار وردزورث ؛ وما ان تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التى ذهب اليها أبوه وصحبته ، وخضع لتأثير كولردج وكارليـــل وجـون سترلنج • وفى عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر ، وارتبط الاثنـــان برباط عاطفى وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح،وان لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف ؛ ويبدو على الجملة أن تاثير مسـز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التى أخذها عن كولردج •

يتالف أول عمل أصيل كتبه مل من مقالات عن المسائل الاقتصادية (كتبت فيما بين عامى ١٨٣٠ ــ ١٨٣٤ ، ونشرت عام ١٨٤٤) ؛ وفى هذا الوقت نفسه تقريبا شرع فى كتـابه عن فلسفة المنطق ، وكرس لهذا الكتاب « أوقات فراغه » فى أكثر أعوامه خصوبة • وقد نشر كتابه « مذهب فى المنطق القياسى والاستقرائى » عام ١٨٤٣ ، فلم يلبث أن جعل من مل رجلا ذائع الصيت ؛ وظهر بعد ذلك بعامين كتابه «الاقتصاد السياسى». وفى عام ١٨٥١ توفى جون تيلر ، فتزوج الصديقان (مل وأرملة تيلر) ، وشرعا يعملان معا فى عدد من المقالات وفى « الترجمة الذاتية » ؛ وكانا يعملان وشبح الموت يظلهما ، ويحاولان أن يكملا مخططا لآرائهما ، ففى ذلك مايكفيهما اذ هو « •• نوع من الغذاء العقلى المركز يمكن أن يتغذى عليه المفكرون من بعدنا ــ اذا جاء بعدنا مفكرون ــ وأن يقدموه بدورهم مخففا لغيرهم من الناس » . وانتهت هذه الشركة عـام ١٨٥٨ ، حين قضت هاريت نحبها فى أفينيون ، ونشر فى العام التالى كتاب « مقال عن الحرية » (وهو « عمل مشترك ») • وتقاعد مل وجعل يعيش مرة فى بلاكهيث وأخرى فى أفينيون ، وواصل العمل فى كثير من المشروعات التى بحثها مع زوجتـــه ؛ وصـــار شـخصية معروفة ، ونصـــيرا لحقـــوق المـرأة والطبقات العاملة والاصـــلاح الانتخابى•وانتخب عام ١٨٦٥

عضوا فى مجلس العموم عن دائرة وستمنستر ، واستطاع حينئذ أن يقترح حق التصويت للمرأة باعتبـــاره تعديلا للائحة دزرائيلى الانتخابية . وتوفى فى أفينيون ، وهـــو فى ســن السابعة والستين ، بعد أن صار راديكاليا انجليزيا بارزا فى عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر فى انجلترا وبقية العالم .

لقد أعرب مل وهو فى سن الخامسة عشرة عن موافقته المتحمسة لمذهب **بنتام** الأخـلاقى ؛ اذ أعجب — حتى وهو فى تلك السن — برفض بنتام التام لطرق التفكير الحدسية فى الأخلاق . وكان بنتام قد أدخل المناهج العلمية فى مناقشة المسائل الأخلاقية ؛ وهو موقف لم يتخل عنـــه مل وهو عامد قط ، وحاول فى أبحاثه المنطقية وخواطره الأخيرة عن العدالة والحرية ، أن يبين أن المحك النهائى ينبغى أن يكون تجريبيا **ونفعيا** . ويتفق مل أيضــا مع بنتام فى اعتقـــاده بأن سلوكنا كله حتمى ، وأن أفعالنا المتبصرة كلهـا مدفوعة بالاعتقاد فى أن خطا بعينه من السلوك سيفضى الى أعظم خير لنا . وتعتمد قراراتنا على شخصياتنا ومعتقداتنا كما تتوقف على مواقفنا ؛ ويذهب مل الى أننا نستطيع أن نصحح — الى حد ما — معتقداتنا وأن نقوم شخصياتنا اذا أردنا، أن نفعل ذلك . وقد تكون الرغبة فى التملك أو المعرفة ذات أثر بالغ ، وكذلك قد تكون الرغبة فى أن «نحيا» بالغة الأثر ؛ وهذا — كما يقول مل — انما يبلور ما فى نظرية **حرية الارادة** (الخاطئة) من حث ومن تســام ، وان مل ليبين فى جـلاء — على الأقل — أن المناقشة الأخلاقية لا تذهب عبثا ، اذ هى تساعد الانسان على أن يحدد نوع الشخص الذى يريد أن يكونه .

والمبادىء الأساسية فى أخلاق مل هى :

١ — أن اللذة وحدها هى الخير ، أو هى الشىء المرغوب فى ذاته .

٢ — أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ماتعمل على اسعاد كل من يتعلق به الأمر ، وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء ؛والسعادة معناها اللذة وانتفاء الألم (مذهب المنفعة ، الفصل الأول) .

١ — « السعادة أمـــر مرغوب فيه ، وهى الأمـــر الوحيـــد المرغوب فيه باعتباره غاية ؛ والأشياء الأخـــرى جميعا نرغب فيها باعتبارها وســـائل لتلك الغاية » . ويعترض مل عـــلى تقديم برهان على هذه القضية ، ولكنه يحاول أن يربط بين اللذة أو السعادة وبين أن يكون الشىء موضـــوعا للرغبـــة وأن يكون خيرا فى ذاته . ونحن نستطيع أن نرى أن كل انسان يرغب فى سعادته الخاصة ، ولكن لا يلزم عن ذلك بالطبع أن الســـعادة مرغوبة أو أنها خير . بيد أن مل لم يكن أول أو آخر من ذهب الى أنه لابد من وجود علاقة وثيقة بين الخير وبين أن يكون الشىء مرغوبا فيه ، وربما كان رأيه هـــو أننا نتعلم تسمية الأشـــياء بأنها « حسنة » أو « سيئة » ، « مرغوبة » أو « غير مرغوبة » عن طريق خبرتنا فى الاشتهاء والحصول — أو عدم الحصول — على ما نشتهيه.وبعض الأشياء التى اشتهيناها تبدو لنا جديرة بهذا الاشتهاء ، بينما يتضح لنا فيما بعد أن بعض الأشياء الأخرى غير جديرة بذلك ؛ فهل السعادة شىء من الأشياء التى يشتهيها الناس ، وهل يتضح لهم فيما بعد أنها حســـنة ؟ يقول مل اننا حين نرغب فى شىء نفكر فيـــه على أنه لذيذ ، ونعتقد أنه يجلب الآن أو أنه سوف يجلب اللذة ؛ وهـــذا يعمل بالطبع على توســـيع معنى « اللذة » ، وتصير هذه الكلمة مصطلحا فنيا يطلق على أى شىء يريده الانســـان لذاته ؛ ومن المؤكد أن كل تلك الأشياء لا يمكن أن تسمى « مرغوبة » أو « حسنة » . والواقع أن مل ليس مستعدا على الاطلاق لمعاملة كل موضوعات الرغبة معاملة واحـــدة ، فهو يضع تمييزات كثيرة ويعبر عن

تفضيلاته المحددة الخاصة؛ فبعض الرغبات بدائية، وبعضها الآخر نتيجة للخبرة والتدريب والتنظيم الذاتي والترابطات الخاصة ؛ فالرجل الجائع (أيا كانت شخصيته) يرغب فى الطعام ، والبخيل يرغب في أن يجمع المال بينما الشخص المبذر يرغب في انفاقه ، وملذات الرجل البخيل والمسرف والفاضل عبارة عن ملذات اكتسبت بالتربية . ويشير مل الى الاختلافات الكيفية و « أنواع » اللذة التى لا نجد عسرا فى تبينها ، بينما من العسير أو من المحال دائما تحديد الاختلافات الكمية (مثل « ظروف » بنتام) . وقد كان من الممكن أن يفترض مل أن الاختلافات الكيفية يمكن أن ترجع فى نهاية الأمر الى اختلافات كمية ، ولكنه لم يجشم نفسه هذا العناء . والواقع أنه يقول انه ينبغى علينا فى كافة قراراتنا أن نفضل الملذات « العليا » ، وهى الملذات التى تشمل الملذات الاجتماعية والكريمة ، كما تشمل أيضا ملذات المشاعر المهذبة وملذات العقل .

٢ ـ « تكون الأفعال صحيحة بقدر ماتعمل على زيادة السعادة » ، والسعادة التى نبحثها ليست هى سعادة الفاعل ، بل كل من يتعلق بهم الفعل . ولا يوجه النقد غالبا الى مل بسبب اعتناقه لهذا الرأى الذى يعمم السعادة تعميما ويشمل الناس جميعا ، ولكن بسبب تظاهره بانه يثبت أن السعادة العامة ينبغى أن تكون شيئا ينظر اليها « مجموع الأشخاص جميعا » على أنها شيء حسن أو مرغوب فيه ؛ فهناك نقطتان يجب التمييز بينهما:(ا) ما هى طبيعة الفعل الصحيح؟ (ب) من الذى يدفع الى القيام بهذا الفعل ؟ وبالنسبة للسؤال الأول يمكن أن يؤخذ مل اما على أنه يقدم تحليلا للتعريف المتفق عليه «للفعل الصحيح» ، واما على أنه يضع أمامنا وجهة نظر . ولم يكن مل ـ شأنه فى ذلك شأن بنتام ـ واضحا دائما فيما يفعل ، ولكن يبدو على الجملة أنه يقوم بالشطر الثانى ، ويبدو أنه كان يعرف فى وضوح أن الآراء الأخرى ذات معنى وان تكن مخطئة . أما بالنسبة للسؤال الثانى فان مل يدلل على أن للناس دوافع اجتماعية طبيعية تفضى بهم الى تقدير الخير الذى يناله كل من يتعلق به فعل ما ، ومن الممكن تقوية هذه الدوافع بالمران والخبرة .

والواقع أن بعض الأفعال تجلب السعادة فى المدى الطويل وبعضها الآخر لن يجلبها ؛ ويقول مل انه ينبغى علينا اختيار الفعل (فى أثناء اتخاذ القرار) الذى يبدو من المرجح أن تنتج عنه أعظم سعادة ، وهذه هى الطريقة العملية الوحيدة الممكنة التى يفهم بها مذهب المنفعة . بل حتى هذه القاعدة يبدو أنها تطلب أكثر مما هو معقول ، اذ كيف يستطيع المرء أن يتوقف دائما ليقوم بعملية حساب؟ ويجيب مل بطريقة محددة جدا ، أنه لابد للمرء أن يهتدى عادة بتلك « القواعد العامة » التى صيغت نتيجة لخبرة الناس الطويلة فى المجتمع : «ان المعتقدات التى انحدرت الينا هى قواعدالأخلاق للمجموع ، وللفيلسوف حتى ينجح فى العثور على ما هو أفضل منها » . ومن حق الفيلسوف أن يختبر القواعد التقليدية ، وأن يسأل عما اذا كانت المراعاة العامة لقاعدة ما تجلب سعادة أكبر من اتباع أية قاعدة أخرى بديلة ، أو أكبر مما لو تركنا المسألة خارج نطاق القواعد . وينبغى أن يعطى التفضيل فى تطبيق مثل هذا الاختبار للأنواع « العليا » من اللذة ، والمكانة التى يخصصها مل للقواعد هى نقطة يختلف فيها اختلافا واضحا عن رأى بنتام ، اذ يعرف مل الأخلاقية بأنها « القواعد والنواميس الموضوعة للسلوك الانسانى » . وفى حالة تضارب الواجبات (أى حين تتطلب الفعل نفسه قاعدة ما ، وترفضه قاعدة أخرى) ، فى هذه الحالة وحدها ينبغى على المرء أن يختار ـ عن طريق المفاضلة ـ بين نتائج الفعل المحتملة فى التقدير الفردى . ويبدو أن مل يلزم نفسه دائما بالرأى القائل انه فى جميع الحالات الأخرى يكون الفعل الصحيح هو الفعل

الذى يتمشى مع قاعدة صحيحة ، وتكون القاعدة صحيحة حين تجتاز الاختبار النفعى • ومن العسير علينا أن نعتقد أن مل كان يريد لنا أن نتبع مثل هذه القاعدة اذا كان من المعروف أنها فى مناسبة معلومة ستجلب من الضرر أكثر مما تجلب من الخير (وربما أراد أن يتلافى هذه النقطة بملاحظاته عن الواجبات المتضاربة) ؛ فقواعد العدالة التى تمنعنا من الايذاء أو الاعتداء أو التدخل فى حرية الآخرين ، ينبغى مراعاتها بغض النظر عن الميزة التى قد يبدو أنها تعود علينا من اطراحها جانبا ؛ ذلك أن المراعاة الصارمة الموثوق بها لتلك القواعد هى فى ذاتها أعظم نفع للجميع •

ومهما يكن من أمر فان مل لعلى استعداد لتضييق مجال الواجب ، فالواجب شىء قد يرغم الانسان على فعله ، وينبغى ألا نتوسع فيه لا بما تقتضيه الضرورة ؛ فثمة أفعال حسنة نبيلة كريمة يمتدح المرء بحق على أدائها ، ولكن لا ينبغى أن تطلب منه وفق أية قاعدة • ومجال الفضيلة يشمل مجال الواجب ولكنه يتجاوزه ؛ وينكر مل أيضا أن يكون علينا أى واجب نحو أنفسنا ، فاذا أخفق انسان فى أن يعنى بمصالحه الخاصة العناية الصحيحة ، فليس ذلك فى حد ذاته حالة من حالات ارتكاب الخطأ •

ورأى مل ـ السلبى نوعا ما ـ عن الواجب، يترك للفرد مجالا واسعا لاختيار ما يريد أن يفعله أو ما يريد أن يكونه ؛ ويدلل فى كتابه « مقال عن الحرية » بأن هذه الحرية يتهددها خطر تدخل قوى الرأى العام • وللمجتمع الحق فى وضع القوانين التى تتحكم فى ذلك الجزء من سلوك الانسان الذى قد يؤثر على مصالح الآخرين؛ وفى هذا المجال يكون من الملائم أن نسأل عما اذا كان لقاعدة بعينها ما يبررها أو لم يكن • « بيد أنه لا محل للتفكير فى مثل هذا السؤال حيث لايؤثر سلوك شخص ما على مصالح أى شخص آخر الا نفسه ، أو لا يتحتم لذلك السلوك أن يؤثر على غير صاحبه الا اذا أرادوا » ؛ ففى مجال الحياة الخاصة يكون السؤال عما اذا كان وضع القواعد واجبا أو غير واجب سؤالا لا معنى له • وهنا تبدأ المناقشة وكأنها رد اعتبار للحقوق الطبيعية ؛ مثال ذلك أن مل يدلل على أن الرقابة محال أن تستلزمها الضرورة فى أى مجتمع متمدن• ومن العسير أن تكفى لغة مذهب المنفعة فى الاعراب عن الأهمية الأخلاقية التى يعلقها مل على الكبرياء المعقولة ، وعلى حب الحرية والاحساس بالكرامة ؛ «فمن امتيازات الكائن الانسانى الذى بلغ النضج فى ملكاته ، ومن الشروط اللازمة له ، أن يستخدم خبرته ويفسرها بطريقته الخاصة » • وقد يبدو غريبا الآن أن مل قد جاهد لانشاء حكومة قائمة على الطبقات العاملة ، وأنه قد أخذ بالاشتراكية ؛ غير أنه كان يعتقد أنه من الممكن أن يظفر العمال بالتربية على مر الزمن ، كما كان يأمل فى انشاء ضمانات دستورية لحقوق الأقليات؛ وكان يرى أن تنفق الحكومة على التعليم لا أن تقوم به ، ولم تكن الملكية الاجتماعية تقتضى فى نظره ملكية دولة تتسع كفايتها لتشمل كل شىء •

بدأ تفكير مل فى السياسة حين قرأ هجوم ماكولى على المقال الذى كتبه جيمس مل عن الحكومة ؛ فقد أنكر ماكولى امكان استنباط النتائج من المبادىء ، اذ ينبغى أن تكون الدراسة الوحيدة للسياسة دراسة مباشرة للتاريخ • وانتهى مل الى الاختلاف مع أبيه ومع ماكولى على السواء ؛ فهو يميز فى الجزء السادس من كتابه « المنطق » بين نمطين مختلفين تمام الاختلاف من البحث الاجتماعى ، النمط الأول متخصص وافتراضى معا ، ومثال ذلك أن يسأل : ماذا سوف يكون تأثير الغاء قوانين الغلال لو بقى المجتمع وبقيت المدنية فى انجلترا على حالتها الراهنة ؟ فنحن نفترض أن «حالة المجتمع عامة» تظل ثابتة ، ونستخدم المنهج الاستنباطى كما هو مستخدم فى علم الطبيعة ؛ ولابد من تحليل العوامل

السببية التى نحدث فيها التغير ومعرفة قوانينها (مثل القوانين النفسية التى تتحكم فى التجارة) : ولا يصدق الجواب التقريرى (الذى نصل اليه) الا فى الحالة الحاضرة من المجتمع ، غير أن المجتمعات تجتاز حالات عامة مختلفة ، وعلينا أن نفترض أن مجموع العلل لكل حالة من تلك الحالات يجب التماسها فى الحالة السابقة عليها مباشرة • ويعتقد مل (كما يعتقد **كونت**) أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يؤثر بعضها على البعض الآخر تأثيرا متبادلا ، بحيث تكون حالة المعرفة هى أهم عامل بينها • ويقدم لنا التاريخ ــ اذا فحص بامعان ــ قوانين تجريبية للمجتمع ، فمثلا عصر الايمان يفضى الى عصر يسوده العقل ، وعصر العقل يفضى الى عصر علمى أو وضعى ؛ وقد لا يكون فى استطاعتنا التنبؤ بمثل هذه التغيرات ، ولكننا نستطيع أن نصنع شيئا لفهم القانون الذى يتحكم فيها • ولا يبدأ هذا العلم « العام » للمجتمع بفرض ما ثم يمضى فى التحقق منه ، وانما يبدأ بتعميمات مستمدة من التاريخ ، ويحاول أن يبين كيف أن نمطا بعينه من الانتقال يمكن تفسيره بالرجوع الى قوانين تم اكتشافها فى العلوم الخاصة (كالجيولوجيا ، وعلم النبات ، والاقتصاد ، وعلم النفس ، وعلم التناسليات) • وقد اخذ هذا « المنهج الاستنباطى المعكوس » من كونت ، الذى تشبه صداقته لمل صداقة **روسو لهيوم** فى بعض جوانبها ؛ وتفسير مل الذى يبدو تفسيرا متواضعا لعلم عام للمجتمع ، قد رفضه **ك • ر بوبر** رفضا تاما ، اذ يدلل بوبر على أن فكرة وضع قانون لمجموع حالات المجتمع المتعاقبة هى اساءة استعمال لفكرة القانون •

ويحارب مل فى فلسفته السياسية فى جبهتين : ضد الفلسفة القبلية والحدسية ، وضد التجريبية البسيطة • ويرى هذا الموقف نفسه فى المنطق ؛ ويصر مل على أن منطقه هو « منطق الخبرة » ، ولكنه يمضى الى أبعد من ذلك مبينا أن العلم يجب أن يكون منظما وتحليليا (وفى بعض النقاط الحيوية) استنباطيا • ويحاول مل أن يبين فى كتابه « مذهب فى المنطق » : (١) أن « القضايا الضرورية » قضايا لغوية صرف؛ (٢) أن الاستدلالات التقلدية المباشرة « ظاهرية فحسب » وليست حقيقية ؛ (٣) أن القياس باعتباره استدلالا من مقدمات الى نتائج هو أيضا مجرد « استدلال ظاهرى » ؛ (٤) ان القياس هام على أساس توكيده للمقدمة الكبرى أو الكلية ؛ (٥) أن توكيد قضية كلية على أساس بينة خاصة يعد استدلالا حقيقيا ، ومن ثم فان الاستنباط الخالص ليس استدلالا حيقيقا ، أما الاستقراء فهو استدلال حقيقى ؛ (٦) أن مبادىء الرياضة استقرائية تعتمد على الملاحظة ؛ (٧) أننا نستطيع أن ندعى ــ فى بعض الحالات ــ ادعاء صادقا أننا نعرف قضايا كلية تقوم على الاستقراء •

ولا يهتم مل بالمنطق الصورى لذاته اهتماما شديدا ؛ وموضوعه الرئيسى هو «التعميم» والأسس التى يعتمد عليها والمناهج الصالحة للعلوم • وينبغى أن نعترف فورا بأن تفسير مل للعلوم الرياضية لم يرض أحدا ، ذلك أن مل لم يميز قط تمييزا صحيحا بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية ، وخلط بين أخطاء العد والقياس وبين أخطاء الحساب ، وترك للآخرين أن يبينوا أن تفسير مل ــ الأصيل أصالة عظيمة ــ للاستدلال الاستنباطى على أنه نسق من تحصيلات الحاصل ، ترك للآخرين أن يبينوا أن هذا التفسير يمكن أن يمتد ليشمل الاستدلال الرياضى أيضا •

وتقوم النظرية المنطقية على تعريف للمعنى يدخل الفكرة القائلة بانه ليست كل الكلمات مجرد أسماء لأشياء فحسب • ويستخدم مل كلمة « أسماء » لكل الحدود فى قضية ما : ف جون وجورج ومارى «أسماء مفردة» ، وكذلك « الملك الذى خلف وليم الأول » اسم متعدد الكلمات • أما المحمولات فهى « أسماء عامة » (مثل : رجل ، عجوز ، أبيض) ، وهى « قابلة

لأن تصدق ـ بمعنى واحد لا يتغير ـ على عدد من الأشياء لا نهاية له » . غير أن مل يميز أسماء الأعلام دون سائر الحدود الأخرى ؛ اذ هي عنده تطلق جزافا بمعنى أنها مقصورة على أن تشير الى شخص أو مكان ، فهي لا تطلق على مسمياتها بسبب وجود خصائص يفترض وجودها فى تلك المسميات ، ولهذا يقول مل انها « تشير » فحسب . غير أن الألفاظ والجمل الوصفية تقول شيئا قد يكون صادقا أو كاذبا ؛ فهذه العبارة «الملك الذى خلف وليم الأول» تشير الى «روفوس» لكل من يفهم « معنى » هذه العبارة ويرى صدقها. وهذا الجانب الآخر من جانبى المعنى يسميه مل بالمفهوم ؛ فكلمة « رجل » مفهوم يتألف من خصائص بعينها ، ويقول مل « انها تشير الى أى فرد يتصف بتلك الخصائص » سواء أكان جون أم جورج أم مارى . وهكذا تشير الأسماء العامة الى مفهوم والى ماصدق ؛ وهنا يخطىء مل اذ قد يشير الوصف المحدد الى فرد ما (روفوس مثلا) غير أن المحمول لا يشير الى ماصدق ؛ فقد اقرر أن « ج . س . مل » لم يكن عالما عظيما دون أن أشير الى أى عالم عظيم .. فمن ذا يكون هذا العالم ؟ فالحدود العامة ليست أسماء ، ويبين مل أن لتلك الحدود معنى لا يقتضى التسمية على الاطلاق ؛ ويقول أيضا ان تلك الكلمات مثل : «و» و «من» و «فى» و « حقا » بينما تسهم فى تكوين الأسماء ، الا أنها « لا حق لها على الاطلاق فى أن تعتبر أسماء » ، فليست التسمية اذن هى النوع الوحيد للمعنى : وهذه حقيقة لم يتمثلها الفلاسفة طيلة أجيال عديدة .

والقضية التى لا تؤكد الا جزءا مما يعنيه (أى ما يؤلف مفهومه) حد الموضوع ، هى « مجرد قضية لفظية » أو تحصيل حاصل . وكذلك الاستدلالات المباشرة فى المنطق التقليدى هى أيضا تحصيل حاصل ، اذ تعتمد فى صدقها (وان لم يقرر مل ذلك فى وضوح تام) على « معنى » الألفاظ المنطقية المستخدمة فيها . (اذا كان كل الناس فانين ، اذن فبعض الناس فانين ، يعتمد الانتقال هنا على معنى « كل » و « بعض » و «اذا» ... «اذن» ...) ولكن ماذا عن القياس ؟ من المشهور أن نتيجة القياس يجب أن تكون « متضمنة » فى المقدمات والا كانت باطلة ؛ ومع ذلك فانى أستطيع أن أعرف أن كل الناس فانون دون أن أعرف أن « دوق ولنجتون » فان ، وقد لا أكون سمعت قط عن « دوق ولنجتون » . ويرى مل أن «الجدة» فى نتيجة قياس ما تنشأ عن هذه الحقيقة وهى أننا نستطيع أن نعرف قضية كلية دون أن نعرف كل أمثلتها الجزئية ، وحين اكتشف مثالا جديدا أقوم « بتطبيق » جديد للقضية الكلية ، وبذلك أصل الى نتيجة جديدة . بيد أن مل أشد اهتماما بهذا السؤال وهو : كيف نستطيع أن نعرف القضايا الكلية الواقعية ؟ اننا نصل الى معرفتها بطريق الاستدلال من مجموعة من الأمثلة ، وهذا الاستدلال استقرائى . وتعتمد أهمية البرهان القياسى كلها على أن تكون لدينا مقدمات كلية ؛ وهذا يأتى عن طريق الاستقراء ، فهو الاستدلال « الأصيل » الوحيد.

ويفحص مل فى الجزء الثالث من « المنطق » طبيعة الاستقراء ؛ فالاستقراء يقوم على الافتراض القائل بأن الطبيعة تسير سيرا مطردا ، وأن ما يحدث مرة فى ظروف بعينها سيحدث دائما مرة أخرى اذا وقعت تلك الظروف ، ونحن نعلم من فحص الطبيعة أن « هذا الافتراض مضمون الصدق » ، ويقوم أبسط أنواع الاستقراء فى طريقة سيره على أساس التعداد البسيط للأمثلة المتشابهة : « كل البجع الذى رأيناه أبيض ، اذن فكل البجع أبيض » . وبهذا المنهج عينه نعلم أن الطبيعة مطردة ؛ ويميز مل بين اطرادات « التلازم » أو « الاقتران » واطرادات التتالى ، فالأولى تتضمن « معية » صفات الأنواع الطبيعية ، والخصائص المكانية والعددية . وهذه الصفات لا تعرف الا عن طريق الملاحظة فحسب (بما فى

ذلك العد والقياس) ؛ والدليل عليها فى كثير من الحالات فائض عن الحد • ويمكن أن توصف اطرادات التتالى وصفا متساهلا بأنها « سببية » ، بمعنى أن نوعا بعينه من الحوادث يفضى دائما الى تتابع بعينه وعندئذ يجيئنا العلم عن طريق التعداد البسيط قبل كل شيء ؛ غير أن مل يعتقد أنه فى الاستقراءات « السببية » يمكن أن يقوم شيء أقرب الى البرهان الاستنباطى بالاستعانة بمناهجه المشهورة فى « الاستقراء (السببى) » •

ويعنى مل بالسبب « السبب الكافى » ؛ أو بالأحرى ذلك العامل الذى اذا أضيف الى المجرى المألوف لأحداث الكون ، كانت اضافته كافية لاحداث أثر بعينه ؛ وانا لنعرف (وفقا لمل) حقيقة على أكبر جانب منالأهمية عن هذه الأسباب وهى أن لكل حادث سببا ؛ وهى حقيقة نعلمها عن طريق الملاحظة البسيطة ، فاذا عرفناها أمكننا أن نستخدمها فى الكشف عن القوانين السببية الجزئية واثباتها ؛ ذلك أن السبب الكافى ل « س » لابد أن يوجد فى الحوادث والظروف السابقة عليه مباشرة • وهذا يحدد البحث عن سبب « س » ، اذ نجد أن الظروف ا و ب و جـ •• الخ سابقة عليها ، ولابد أن ظرفا أو آخر أو مجموعة من الظروف قد كان سببا فى «س» • ويمكن أن تقوم المناهج (الاتفاق • الاختلاف • الاتفاق والاختلاف • والتغير النسبى) بشيئين : (١) تمكننا من حذف الظروف التى لاتسبق «س» دائما ؛ (٢) تزودنا بمزيد من الحالات التى يوجد فيها عامل آخر بعينه فى البيئة السابقة على «س» • والجزء الثانى بالطبع هو التعداد ؛ وما يؤكده مل هو أن الحذف نفسه نوع من البرهان ، فاذا استطعنا أن نجد مثلا ل « ا » لا تتبعها فيه «س» ، فان « ا » لا تستطيع أن تكون هى نفسها سببا كافيا ل «س» ، وهو يعتقد أن هذا يجب أن يقوى حالة الظروف المرشحة الباقية ب ، جـ •• الخ • ويكتب مل عن مناهجه باعتبارها « اختبارا علميا » ، بيد أنه بهذا يدعى الكثير ؛ أولا لأن اختيار (من سوابق س) العوامل المحتمل لها أن تكون أسبابا ، ينبغى أن يعتمد على معرفة بالمجال نحصل عليها دون الاستعانة بتلك المناهج ؛ وثانيا لأن هذه«المعرفة»نفسها موضوع للمراجعة (فقد تتبين أن ما كنا نعتقده غير داخل فى الموضوع هو عامل حيوى) • ولا يمكن أن تؤدى مناهج الحذف أو الاستبعاد الى حكم « حاسم » فى جانب الظروف المرشحة الباقية ، اللهم الا اذا كانت مجموعة الظروف المرشحة الممكنة محدودة تحديدا حاسما ؛ وهذا ــ اذا شئنا الدقة ــ ما لا يمكن أن يكون فى مثل تلك الأبحاث • ومنالعسير أن نشك فى أن التجربة المتكررة تزيد ــ عن طريق الاستبعاد على الأقل ــ من « الاحتمال » الذى يؤيد العوامل الباقية ؛ غير أن الاختبار الحاسم هو بالطبع مسألة أخرى •

والمناهج مشتركة بالنسبة لجميع الأبحاث « السببية » التى تكون فى المستوى التجريبى الأساسى ؛ أما فى المستوى الأعلى فان العلوم المختلفة تستخدم مناهج أو طرائق أو تجربة • ويميز مل فى الجزء السادس من المنطق بين أربعة مناهج : المنهج الهندسى الذى يطبق حيثما لا يكون للقوانين المختلفة أثر فى تعديل بعضها بعضا (ويوحى المثل الذى يضربه مل بأن هذا المنهج لا يكاد ينتمى اطلاقا الى العلم الذى يعتمد على الملاحظة والتجريب) ؛ والمنهج الكيميائى ، وهو منهج التجربة المباشرة الذى يجب أن يطبق حيثما تجتمع العلل بطريقة تتحدى التحليل ؛ والمنهج الفيزيقى (الطبيعى) الذى يمكن استخدامه حيث تكون قوانين العوامل السببية المختلفة قد عرفت فعلا معرفة حسنة ؛ فحينئذ يجوز الاعتقاد بأن تغيرا بعينه كان نتيجة اجتماع بعينه للقوى ، وأن التجربة المستمرة ستمدنا باختبار يحقق ذلك • وأخيرا يعترف مل بالمنهج التاريخى الذى يطبق حيث تكون الظواهر معقدة ومجاوزة لمجال التجربة ، كما هى الحال فى العلوم الاجتماعية •

ويشـــير مل الى آرائه هـــذه على أنهـا « فلسفة الخبرة » ؛ وان وصفه لها بهذه الصفة لتتضح الغاية منه حين نرى احتـكامه بالوقائع احتكاما لا ينقطع (وهى الوقائع التى يمكن أن تعـرف بالخـبرة) ، كما تتضـح على المستوى الميتافيزيقى حين يحلل معرفتنا بالأشياء والعقول تحليلا يقوم على **مذهب الظواهر** (انظر كتابه : « دراسة لفلسفة هاملتون ») • ووجهة نظر مل قريبة من وجهة نظر هيوم ، فهو يصف الأجسام على أساس ادراكاتنا الحسية لها ؛ وهو يميز فى وضوح (كما لم يفعل **باوكلى**) بين نوعين من الترتيب فى الخبرة : (١) الترتيب السببى المطرد للخـبرة الذى يربط معا الأجســام أو التغيرات الطبيعية المنتمية الى أنواع بعينها ؛ (٢) الترتيب الذى يربط الأفـكار المختلفة أو الانطباعات فى عقولنا ويفضى بنا الى تكوين الفكرة القائلة بانها جميعا ادراكات حسية لشىء فردى واحد • والنوع الثانى من الترتيب (كما رآه هيوم) ليس اطرادا فى تتابع أفكارنا ، « فالاطرادات » التى نبحث عنها تقوم بين أجسام لا بين احساسات • ويحاول مل تحليل هــذا الترتيب ، ويمضى الى حيث يعرف الجسم بأنه « امكان دائم للاحساس » ، فأن يتحدث المرء عن منضدة معناه أن يتحدث عن ترتيب من هـذا النمط للاحساسات الفعلية أو الممكنة ؛ ولا يبذل مل أية محاولة لاقامة هــذا الامكان على أســاس جوهر خارجى فعلى أو على أســاس وجــود الله • غير أن مل يعترف بان هناك « تتابعات أخرى من الشعور الى جانب تلك التى أكون شاعرا بها » • وكيف نصف ترتيب الخبرات الذى يؤلف عقلا فرديا ؟ ها هنا يصل مل الى « شىء نهائى لا تفسـير له » ، وهــو أن العقل الذى يتألف من سلسلة من المشاعر ينبغى أن يدرك نفسه باعتباره ماضيا ومستقبلا •

وفى مقـالاته عن « اللاهوت الطبيعى » ، يدافع مل عن امكان قيــام عقل بلا جسم ، ومن ثم فهو يدافع عن امكان الخلود • كما يفحص أيضا ــ بروح علمية ــ مسألة:هل العالم كما نعرفه من صنع ذكاء الهى ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فهل اتصل هذا الذكاء الالهى بالانسان عن طريق وحى معجز ؟ وان للبرهان (على وجود الله) المستند الى ما فى الكون من نظام لشيئا من الوزن ، اذ يوحى بأن هناك الها يرغب فى الخير لمخلوقاته (المعروفة لنا) ، غير أن لديه مهام أخرى كثيرة • وهنـــا يحول مل المسالة من منطقة الاعتقاد الى منطقة الأمل البسيط ؛ وقد يتامل الانســـان ــ بدون الاعتقاد الفعلى ــ فكرة الكمال الالهى ، كما قد يتامل الأناجيل ويأمل فى الخــلود ، ولهذا كله قيمة عملية • وانا لنجد هذه الخواطر فى رسائل مل ، وهى ترتبط باهتمامه الوردزورثى الجدى المبكر بتنمية افضل ما يمكن أن يوجد فى الشعور والخيال الانسانيين ؛ غير أن « مقالاته عن الدين » التى ظهــرت عقب وفاته ، أدهشت أصـــدقاءه الأشــد صراحة فى نزعتهم اللاأدرية والملحدة • ويقول عنه هاليفى : « هناك لمحات فى ستيوارت مل ذات طبيعة أصـــيلة عاطفية ، بل تكاد أن تكون دينية ؛ وهذه الطبيعة لم تخلق للمذهب العقـلى والتجريدى الخالص الذى فرض عليها منذ طفولته » •

مل ، جيمس : (١٧٧٣ ــ ١٨٣٦) ، ولد بأبردينشاير باسكتلندة ، ودرس بجامعة أدنبره ليتولى وظيفة راع للكنيسة ، غير أن الشـــكوك الدينية أفضت به الى التخلى عن هذه الدراسة ؛ وفى سن التاسعة والعشرين رحل الى لندن • وفى عـــام ١٨٠٨ التقى مـل ب « **بنتام** » فحوله الى الراديكالية ، وصار نائبه الرئيسى • والتحق عام ١٨١٩ بشركة الهند الشرقية وعاش حتى أصبح مديرها العـــام ، وقد وصفه ابنه الأكبر **جـون ستيوارث مل** فى « ترجمته الذاتية » وصفا قيما تناول شخصيته وآراءه •

الميتافيزيقا : حاول مل فى كتابه « تحليل ظاهرة العقل الانسانى » (١٨٢٩) أن يبين أن

المعرفة كلها يمكن أن ترجع الى المشاعر «الاحساسات، والأفكار ، والملذات ، والآلام) التي تحدث في ترتيبات بعينها ، فبعضها متعاقب وبعضها الآخر متآن (أي يحدث في آن واحد) • وتميل المشاعر الى الارتباط في نماذج منتظمة اذا وقعت « معا » ، وشرح خاطر ما معناه دائما تحليله الى أفكار ترابطت فيما بينها • وهذه النظرية ذرية ارجاعية ، ولم تنجح في تحقيق نية المؤلف التي ترمي الى جعل العقل الانساني ممهدا كالطريق الممتد من « شيرنج كروس » الى « كنيسة القديس بولس » (مكانان في لندن) •

الأخلاقية : لقد شجعت مل نظرية التداعي على القول بأن في مستطاع التربية أن تؤدي « بالانسان » الى أية صورة شئنا ، وانه في مقدور التربية أن تكون الناس (الذين يسعون بالضرورة الى سعادتهم الخاصة)على نحو يجدون معه سعادتهم الخاصة في تكريس أنفسهم للخير المشترك (دائرة المعارف البريطانية ، ١٨٢٠ «تربية») • والمقياس الذي تقاس به الأفعال الصائبة انما يكون نتائج تلك الأفعال ، وانه لمقياس يجعل الانسانية كلها في اعتباره، فالحق هو ما يزيد من السعادة العامة لا من سعادة الفاعل ؛ وان المدح والذم والثواب والعقاب في المجال الأخلاقي لوسيلة يصطنعها المجتمع لتشجيع الأفعال النافعة للجماعة وتثبيط الأفعال الضارة بها •

السياسة : يرفض مل كل الأفكار الخاصة «بالحقوق الطبيعية» ، ويحاول (ولعلها أول محاولة من نوعها) الدفاع عن الأنظمة النيابية على أساس المبادىء النفعية وحدها (دائرة المعارف البريطانية، ١٨٢٠ «حكومة») • فالناس يحتاجون الى الحكومة لتدافع عن حياتهم ومصالحهم ازاء الآخرين ؛ غير أن أية حكومة مؤلفة من « أناس » ستكون لهم مصلحة خاصة في استغلال رعاياهم واستعبادهم؛ ومن ثم تدعو الحاجة الى قوة لكبح جماح المصالح الجائرة « للحكومة » • والطريقة الفعالة الوحيدة لتنصيب مثل هذه القوة يكون باختيار ممثلين (عن الشعب) ؛ ولكن كيف نضمن تطابق المصلحة بين المجتمع وممثليه ؟ نضمن ذلك باجراء انتخابات من حين الى حين • وبهذا فان مل لا يدعو الى حكومة نيابية ، بل الى هيئة نيابية معادية للحكومة• ومن الذي يختار الممثلين ؟ يستبعد مل النساء والأطفال والشبان الصغار على أساس أن هناك تطابقا « طبيعيا » في المصلحة مع الأزواج والآباء ؛ ويبحث مل في استبعادات أخرى ، ولكنه يدعو أخيرا الى منح حق التصويت للطبقة الوسطى مادام أعضاء هذه الطبقة هم القادة الحقيقيون للمجتمع ؛ وقد كانوا كذلك خلال تاريخ العالم كله • وكان مل يثق ثقة لا حد لها في النظم النيابية اذا صاحبتها حرية كاملة في المناقشة •

ويميل بعض النقاد ــ مثل هاليفي مثلا ــ الى أن يضعوا جيمس مل ، بوصفه مفكرا ، في مرتبة أعلى من جون ستيوارت مل ؛ وأيا كان الأمر فانه من العسير انكار أن جيمس مل هو مثال الفيلسوف الذي لا يستند في آرائه الى واقع محاولاته ، ويتضح هذا الضعف أشد ما يتضح في تناوله لفكرة الحكومة ، اذ يتقدم في تدليله من افتراضات لا تستند على أية حقائق تاريخية ، بل تراه يقدم لكل خطوة يخطوها علة واحدة ؛ وهي علة واحدة مفروض فيها أن تكون حاسمة ، وبالتالي فهي كافية • وقد وقف ماكولي في هجومه على مل عند هذا المنهج الاستنباطي • (مجلة ادنبره ، ١٨٢٩) •

ملبرانش ، نقولا : (١٦٣٨ ــ ١٧١٥) ، فيلسوف فرنسي • وكان الفلاسفة المحترفون في عصر **ديكارت** قد انقسموا ــ بسبب خروجه على الاجماع ــ الى طوائف متمايزة متعادية عداء مرا ، وشرعت كل طائفة ــ على عادة أهل ذلك العصر ــ في البحث عن الأسانيد التي يستندون اليها • أما هؤلاء الذين اتبعوا ديكارت فقد وجدوا سندهم في **أوغسطين** ، على حين اتخذ الذين

يعارضونه من **توما الاكوينى** أستاذا لهم • وقد كان نقولا ملبرانش هـو أشهر الأوغسطينيين ؛ ويعتقد ملبرانش أن الأشـيـاء الفردية ما هى الا تعينات للجوهر المادى الواحد ، كما أن العقول الفردية ليست غير تعينات لجوهر لامادى ، وتقوم فى مقابل ذلك حرية الله الكاملة ، وهى نظرية تميز بها أوغسطين • وقدم ملبرانش مذهبه فى **الاتفاقية** حلا لمشكلة التفاعل السببى بين الجوهرين (العقل والجسم) ؛ اذ كان يذهب الى أن الأشياء المتناهية لا قدرة لها على الفعل سواء أكانت عقولا أو أجساما ؛ وهى نظرية كان يعتقد أنها علامة على الفلسفة المسيحية • هذه الاعتبارات مضافا اليها مشكلة : كيف يمكن لجوهر عقلى لامادى أن يدرك الأجسام المادية ؟ أفضت به الى ضرب من الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة ؛ فنحن لا ندرك شيئا مباشرة ، وانما الله هـو الذى غرس فى عقولنا فكرة العالم المتجسد • وهذا العالم يوجد فى الواقع ويتجاوب مع فكرتنا عنه ، لأن أفكار الله التى هى مصدر ادراكاتنا الحسية هى أيضا نماذج لعالم الأشياء المادية •

منطق : (١) يمكن تعريف المنطق بأنه نظرية الشروط التى يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح، أو اذا شئنا الايجاز قلنا انه نظرية الاثبات (أو الاستدلال) • ولابد من ذكر بعض الملاحظات على هـذا التعريف المبدئى حتى لا يكون مضـللا ؛ فالاستنتاج عملية ننتقل بها من الاعتقاد بجملة أو أكثـر (المقدمات) الى الاعتقاد بجملة أخرى (النتيجة) يكون صدقها اما مضـمونا اذا كان الاستنتاج سليما ، أو على الأقل محتملا بفضـل صدق المقدمات ؛ فالاستنتاج اذن عملية عقلية ، وقد يعنى ذلك أن المنطق معنى بعمليات الفكر ، وبالتالى فانه يرتبط على هذا الأساس بعلم النفس بطريقة ما • وليس الأمر كذلك ؛ فان دراسة « شروط » الاستنتاج الصحيح لا تلزم عنها دراسة أية عمليات فكرية ، ولا تعنينا فى حالة البرهان الاستنباطى الدقيق على الأقل ، وهى الحالة التى نهتم بها اهتماما رئيسيا ، غير الخصائص الصورية والبنائيـة لضروب الحجـاج التى ندرسها • أما ما نعنيه بذلك فسيتضح فيما يلى :

من الممكن أن يعد المنطق فى مراحله الأولى تاريخـا طبيعيـا لضروب الحجاج ؛ فكما يدرس البيولوجى تركيب النباتات والحيوانات وعملها ، ويحاول أن يرى كيف ترتبط الأنواع المختلفة بعضها ببعض ، فكذلك يدرس المنطقى تركيب الأنماط المختلفة من اقامة الحجة وعملها ، ويحاول أن يربط بينها فى تسق منظم • غير أن رجل المنطق لا يهتم الا بتلك الجوانب من الحجاج التى تقبل الحجة بفضلها على أنها « صحيحة » ؛ ومن الواضح أننا جميعا نعتمد على الاستنتاج ليقدم لنا الكثير من معرفتنا ، وأن اسـتنتاجاتنا قد تتفاوت فى درجة الثقة بها • وأيا كان الأمر ، فاننا نميز جميعا — على مسـتوى الحس المشـترك — بين الاستنتاجات السليمة والفاسدة ، وان لم يكن من اليسير علينا أن نفسر ما نعنيه بالاستنتاج المقبول ، وأصعب من ذلك أن نضع القواعد التى تميز الاستـنتاجات السليمة من الاستـنتاجات الفاسدة ؛ ومن واجبات المنطق أن يزودنا بطريقة منظمة للقيام بتلك التمييزات •

ومهما يكن من أمر ، فان هذا الواجب ليس غير واحـد من واجباته فحسب ؛ ففى العصرين اليونانى والوسـيط كان معظم اهتمام المناطقة منصبا على تصنيف أنواع الحجاج وطريقة اقامة الحجة ، كما أن شطرا من اهتمام المناطقة الرمزيين المحدثين كان موجها الى بسط أكثر تفصيلا واكتمالا من البسط الذى بسط به أسلافهم الأنواع المتعددة للحجة الصحيـحة ، والروابط التى تربط تلك الأنواع بعضها ببعض • ومن واجبات المنطق التى لا تقل عن ذلك أهمية — على الأقل منـذ ظهور العمل الذى قام به **فريجه** — الفحص النقـدى للتصورات والمناهج الرياضية•ولما كانت البراهين الرياضية ضربا من البراهين الناجحة القوية على

وجه الخصوص ، فان دراستهم لها تندرج تحت العنوان العـــام لنظرية البرهان • غير أن ذلك الجانب من المنطق ــ رغم أهميته ــ موغـل فى الصعوبة والتخصص ، ولن نشـــير اليــــه هنا حيث أننا لن نتعرض لغير الجوانب الأولية والعملية من المنطق فحسب • بيد أنه من الضرورى أن نتذكر أن التطورات الحديثة فى المنطق (وهى التى تؤلف الآن الجزء الرئيسى فى هذا العلم) ترجع كلها تقريبا الى عمل الرياضيين ؛ وان هذه الحقيقة لتفسر لنـــا الطابع الصورى الممعن فى الصورية الذى تتصف به مناهجه •

هناك نمطان رئيسيان من الاستدلال اهتم بهما المناطقة ، هما الاستدلال « الاستنباطى » والاستدلال « الاستقرائى » • ومن الأمثلة المعروفة للاستدلال الاستنباطى هندسة اقليدس والأقيسة التى من هذا النوع (١) اذ كانت جميع الثدييات ذات دماء حارة ، وكانت جميع الثدييات ترضع صغارها ، فان بعض الحيوانات ذات الدماء الحارة ترضع صغارها •

وقولنا عن استدلال استنباطى انه صحيح، يضمن لنا أن النتيجة لا يمكن أن تكون باطلة اذا كانت المقدمات صادقة ؛ فالنتيجة تلزم عن المقدمات لزوما ليس منه مناص ، حتى انه لمن المحال على أى شخص أن يؤكد المقدمات مع نفيه للنتيجة فى آن واحد دون أن يناقض نفسه • وجزء مما يؤديه المنطق (وهى مسألة على شىء من الصعوبة) أن يبسط بسطا كاملا ومقنعا للشروط التى يمكن بناء عليها أن يقال عن جملة ما انها مستدلة من غيرها من الجمل أو مستنبطة أو لازمة عنها ؛ وان مناطقــة كثـــيرين ليعتقدون أن فكرتى البرهان والاستدلال الصحيح خـير لهما أن تقيدا بحيث تشملان الحالات التى تتــلاءم مع قواعــد المنطق الاستنباطى فحسب • ومهما يكن من أمر ، فان عملية الاستدلال الاستقرائى قد ظفرت بنصيب كبير من اهتمام المناطقة ؛ وسنعرض عرضا موجزا بعض مشكلاتها فى القسم السادس من هذا المقال، وأما الأقسام الأخرى من الثانى الى الخامس فتتعلق بالمنطق الاستنباطى أو الصورى •

(٢)

درج المناطقة منذ عهد **ارسطو** ــ الذى أسس هذا العلم ــ على استخدام وسائل رمزية للتعبير عن اقامة البراهين ودراستها ، وذلك لأن المناطقة لا يهتمون ببراهين خاصـــة تقـام حجتها ، أو بالتعبيرات اللغوية العادية التى توضع فيها تلك البراهين ، أو بموضوعها ، بل يهتمون « بالقواعد العامة » التى تتحكم فى صحة البراهين ، وبالتالى بتلك السمات التى تكون ذات شأن فى صحتها ؛ وهذه السمات تتعلق بالتركيب فهى الصورة أو الهيكل لبرهان ما ، وهذه الصورة (أو الهيكل) كثيرا ما تطمسها أو تخفيها الطريقة التى تعبر عنها فى اللغة العادية •

ومن الممكن ، بدراسة تركيب البرهان ، أن نرد هذه الكثرة الهائلة من التدليلات التى تساق لتأييد أنواع الموضوعات كافة وبشتى اللغات ، الى نماذج معيارية يمكن ان يرتبط بعضها ببعضها الآخـــر بطريقة منظمة ؛ اما أن صـــحة البرهان الاستنباطى تعتمد على تركيبه (أو على صورته المنطقية) لا على مادة موضوعه ، فأمر يمكن أن نتبينه بالسليقة من الأمثلة التالية • فمن الممكن أن نرى ــ بعد امعان النظر ــ أن الاســـتنتاجين ٢ ، ٣ صادقان رغم أن كلا منهما يتعرض لموضوع مختلف عن الموضوع الذى يتعرض له الآخر :

(٢) اذا لم يكن هنـــاك أى معـــدن يذوب فى الماء ، واذا كانت بعض المواد المتبلورة معادن ، فان بعض المواد المتبلورة لا تذوب فى الماء •

(٣) اذا لم يكن المسيحيون حلوليين ، وكان بعض المتصوفة مسيحيين ، فان بعض المتصـــوفة ليسوا حلوليين • فالصورة المنطقية المشـــتركة بينهما يمكن تمثيلها على هذا النحو :

(٤) اذا لم يكن أى « ا » هى « ب » ، وبعض « ج » هى « ا » ، اذن فان بعض « ج » ليس « ب » .

فهنا وضعت مكان الحدود المتصلة بموضوع تلك الأقيسة « متغيرات » أى رموز لا تسمى ولا تشير الى أشياء أو صفات ، وانما تستطيع أن تمثل ـ شأنها فى ذلك شأن الضمائر فى اللغة ـ كلمات أو جملا تشير الى أشياء أو صفات (بحيث يمكن أن تحل تلك الكلمات أو الجمل مكانها) . ومن الممكن اعتبارها طريقة مريحة نترك بها مسافات شاغرة فى الصورة البنائية التى عليها يقام البرهان ، على أن تملأ هذه المسافات بالحدود المناسبة على أى نحو شئنا؛ فنستطيع ـ مثلا ـ أن نكتب الاستنتاج (٤) بطريقة أقل يسرا على النحو التالى :

(٥) اذا لم يكن أى .. هو ـ ـ وبعض .. هى ـ ـ اذن فان بعض .. ليس ـ ـ .

فالطرائق المختلفة لملء المسافات الخالية ليست سوى وسائل نميز بها ـ بوساطة الرموز ـ مواضع الحدود الممكنة . ومن الواضح أن مثل هذا التمييز الرمزى مطلوب اذا أردنا المحافظة على الصورة المنطقية ، واستخدام المتغيرات أمر مألوف لدى معظم الناس باستخدام س ، ص وغيرها من الرموز فى الجبر المدرسى .

وقد أدخل أرسطو استعمال المتغيرات فى المنطق حين عالج القياس ، لكى يكون ـ على ما يبدو ـ قادرا الى حد ما على صياغة قواعد للمنطق تكون صادقة صدقا كليا . ويستخدم المنطق الحديث رموزا أخرى غير المتغيرات كما تفعل الرياضة ، وسوف نشرح بعض تلك الاستعمالات فيما يلى : وجدير بنا أن نذكر ـ حتى يحين ذلك الشرح ـ أن لاستعمال الرموز فى صياغة التعبيرات المنطقية ميزات هامة الى جانب عرضه للصورة المنطقية وتقرير القواعد العامة ، ذلك أن استعمالها يضفى على المنطق وضوحا ودقة لا نستطيع بدونهما أن نتقدم فى ذلك الميدان الا قليلا . ومن الممكن ادراك قيمتهما اذا رأينا كيف يكون عسيرا وقبيحا أن نعبر فى لغة عادية عن صيغة جبرية بسيطة كهذه الصيغة:

(س + ص)^{٢} = (س^{٢} + ٢ س ص + ص^{٢})

ان تطور المنطق ـ شأنه فى ذلك شأن الرياضة ـ يتوقف على أن تتاح لنا رمزية موجزة دقيقة نرمز بها لتصوراته وعملياته .

(٣)

الفرع الأساسى فى المنطق هو منطق القضايا أو « حساب القضايا » كما يطلق عليه فى كثير من الأحيان ؛ ولم يكن ذلك أول جزء تطور فى المنطق ، فأرسطو لم يلتفت اليه الا قليلا . ومع أن المناطقة الرواقيين فى الأزمنة القديمة وبعض مناطقة العصر الوسيط قد أسهموا فى هذا الشطر من المنطق ، الا أن تطوره المنتظم كان من عمل ج . فريجه و تش . س . بيرس والمناطقة المحدثين . ويعالج حساب القضايا الحجج التى تتالف مقوماتها الأساسية من قضايا ؛ ويمكن أن تؤخذ كلمة « قضية » هنا على أنها مرادفة لعبارة « الجملة التقريرية » ، ولهذا فان الصفة المحددة لقضية تؤدى هذا الغرض هى أنها اما أن تكون صادقة أو كاذبة ، ولا يمكن أن تكون موصوفة بالصفتين معا ؛ وعلى هذا فان الأسئلة أو الأوامر ليست قضايا . وفيما يلى مثل نموذجى لحجة بسيطة قوامها قضايا :

(٦) اذا لم يكن التدخين سببا للسرطان ، لم تكن الارتباطات الاحصائية علامة موثوقا بها على الترابط السببى ، غير أن الارتباطات الاحصائية علامة يوثق بها على الترابط السببى ، اذن فالتدخين سبب من أسباب السرطان .

ويمكن بيان صورته المنطقية بأن نضع الرمز «ق» بدلا من القضية «التدخين سبب للسرطان» ،

وأن نستبدل بالقضية « الارتباطات الاحصائية علامة موثوق بها على الترابط السببى » الرمز « ك » ، ثم نعيد كتابته كما يلى :

(٧) اذا صدق أنه اذا كانت لا ــ ق ، اذن لا ــ ك ، وأن ك صادقة ، اذن ق ٠

والبرهان (٧) الذى يعرض الصورة المنطقية (٦) هو صورة برهان ، وهذه الصورة تتحول الى برهان عينى اذا أحللنا مكان المتغيرين « ق » و « ك » قضيتين معينتين ٠ ومادامت هذه الصورة صادقة ، فان أية قضايا نضعها مكان « ق » و « ك » تنتج لنا برهانا صحيحا ٠

والبراهين التى قوامها قضايا ، يمكن على وجه العموم أن نرمز لها فى يسر بوضع المتغيرات ق ، ك ، ر ٠٠٠ بدلا من القضايا المكونة لها ، ثم بايجاد رموز أخرى للكلمات والعبارات التى تربط القضايا بعضها ببعض فى صورتها المنطقية ٠ وفى (٧) هذه الكلمات هى « اذا ٠٠٠ اذن ٠٠٠ » و « الواو » و « ليس » وتسمى فى المنطق «روابط القضايا » أو « الثوابت المنطقية » ، والرموز المقابلة لها فى طريقة التدوين الرمزى التى استخدمها رسل وهوايتهد فى كتابهما : « برنكبيا ماثماتكا » هى : لا ˜

و ٠

اذا ٠٠٠ اذن ٠٠٠ ⊂

ومن الثوابت الأخرى الشائعة : « أو » ورمزها هو V (و « أو » هنا تقرأ بالمعنى الذى لا يستبعد صدق البديلين معا ، أى أن « ق V ك » معناها « اما ق واما ك ، ومن المحتمل أن يكون الاثنان صادقين ») ٠

وهكذا تصبح (٧) بعد مزيد من الترجمة بالرمزية :

(٨) ــ ((˜ ق ⊂ ˜ ك) ٠ ك) ⊂ ق ؛

وتستخدم الأقواس هنا لبيان « مجال » الثوابت المنطقية ؛ فلو أننا قرأنا (٨) مثلا دون أقواس لالتبس علينا الأمر ، وجاز أن تفهم على عدة أوجه متباينة ؛ والأقواس والوسائل الأخرى المماثلة ضرورية لبيان القوة الرابطة فى الثوابت ٠

وجميع الصور التى تجىء عليها البراهين التى قوامها قضايا ، يمكن التعبير عنها فى صورة رمزية مستخدمين هذه المجموعة من العلامات ٠

(٤)

وتنشأ لدينا مشكلتان حالما نتوصل الى طريقة لصياغة البراهين التى قوامها قضايا ؛ المشكلة الأولى : كيف نميز صور البراهين الصحيحة من البراهين الباطلة ؟ المشكلة الثانية : كيف نستطيع أن نثبت صيغا جديدة صحيحة على أساس سواها التى نعرف عنها فعلا أنها صحيحة؟

والمشكلة الأولى تثير ما يعرف باسم «مشكلة اتخاذ قرار » ؛ ومن الممكن أن تحل فى يسر على هذا المستوى من المنطق٠ ومن الاجراءات البسيطة التى تتخذ لتقرير صدق القضية أو كذبها مايعرف باسم طريقة جداول الصدق ؛ فبهذه الطريقة نثبت أولا كل التركيبات الممكنة للصدق والكذب بالنسبة للقضايا المكونة لصورة البرهان الذى نحن بصدده ٠ وسنجد لدينا ٢ ن من تلك التركيبات ؛ و « ن » ترمز هنا الى عدد القضايا المختلفة ؛ فبالنسبة للبرهان (٨) هناك ٢٢ أو أربعة من هذه التركيبات وهى : ق و ك صادقتان معا ، ق صادقة و ك كاذبة ، ق كاذبة و ك صادقة ، ق و ك كاذبتان معا ؛ ثم نحدد بعدئذ قيمة الصدق للعبارة كلها بالنسبة لكل حالة من تلك الحالات الأربع ٠ ويتم ذلك بتطبيق تعريفات أدوات الربط المنطقية مستخدمين فى ذلك قيم الصدق ، وهذه التعريفات يمكن أن نضعها فى صورة جدول كالجدول الآتى :

	ق	ك	˜ق	˜ك	ق · ك	ق v ك	ق ⊃ ك
ص = صادق	ص	ص	ب	ب	ص	ص	ص
ب = باطل	ص	ب	ب	ص	ب	ص	ب
	ب	ص	ص	ب	ب	ص	ص
	ب	ب	ص	ص	ب	ب	ص

وبتطبيق تلك القواعد على (٨) نكمل جدول الصدق فى أربع مراحل كالآتى :

المرحلة الأولى : نضع قيم الصدق للمتغيرات المنفية وغير المنفية فى أعمدة حسب القواعد :

((˜ق ⊃ ˜ك) · ك) ⊃ ق

كاذبة كاذبة صادقة صادقة
كاذبة صادقة كاذبة صادقة
صادقة كاذبة صادقة كاذبة
صادقة صادقة كاذبة كاذبة
١ ٢ ٣ ٤

المرحلة الثانية : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقى الذى يكون له أضيق المجالات ، وذلك وفقا للقواعد الخاصة ب « ⊃ » فى الجدول السابق :

((˜ق ⊃ ˜ك) · ك) ⊃ ق

كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة
كاذبة صادقة صادقة كاذبة صادقة
صادقة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة
١ ٥ ٢ ٣ ٤

المرحلة الثالثة : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقى الذى يلى المجال السالف من حيث السعة ، أى نضم العمودين ٥ ، ٣ وفقا للقاعدة الخاصة ب « · » :

((˜ق ⊃ ˜ك) · ك) ⊃ ق

كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة صادقة
كاذبة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة
صادقة كاذبة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة كاذبة
١ ٥ ٢ ٦ ٣ ٤

المرحلة الرابعة : وأخيرا نكمل العمود الأخير الواقع تحت الثابت المنطقى الذى مجاله أوسع المجالات ، وذلك بضم العمودين ٦ ، ٤ وفقا للقواعد الخاصة ب « ⊃ » :

((˜ق ⊃ ˜ك) · ك) ⊃ ك

كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة صادقة صادقة
كاذبة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة صادقة
صادقة كاذبة كاذبة كاذبة صادقة صادقة كاذبة
صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
١ ٥ ٢ ٦ ٣ ٧ ٤

وسنرى أن صورة البرهان تصدق بالنسبة لكل امكانيات صدقها ، وهذه هى السمة التى تميز الصيغة الصحيحة لحساب القضايا ، أما الصيغة الباطلة فهى التى تحيل الى البطلان حالة واحدة على الأقل من التشكيلات التى نبين بها قيم الصدق .

غير أن اجراء تقرير الصدق لا يخبرنا عن أية صورة لبرهان تؤخذ جزافا أكثر من كونها صادقة أو كاذبة ، ولا يزودنا بأية وسيلة لاثبات صيغ جديدة أو ربط الصيغ الصحيحة بعضها ببعض فى نسق ما . والمنهج المعيارى لهذا هو أن نبنى نسقا من البديهيات يمكن أن نستنبط فيه جميـــع الصيغ الصحيحة فيما يرد فى ذلك النسق ، نستنبطها من عدد ضئيل من الصيغ (البديهيات) مأخوذة على أنها نقطة بداية .

(والمثل الناقص جدا ــ وان يكن ذائع الشهرة ــ لنسق البديهيات هو هندسة اقليدس) . ويتالف الاستنباط من اعتصار البديهيات واعتصار الصيغ المشتقة منها اعتصارا نجريه وفقا لقواعد النسق؛ ولابد لتلك القواعد من أن تعين الرموز التى يجوز استعمالها ، وكيف يمكن أن ترتبط بعضها ببعض (وهــذه هى قواعد التكوين) ، وأى تنــاول للبديهيات والصيغ المشتقة منها مسموح به (وهذه هى قواعد التحويل) . ويجوز اختيار البديهيات بأى طريقة مريحة على شرط أن تكون المجموعة التى نختــارها متسقة ، أى أنها لا تنتج غير صيغ صحيحة ؛ وينبغى أن تكون أيضـــا ــ اذا أمكن ذلك ــ كاملة ، أى قادرة على انتاج « كل » الصيغ الصحيحة فى النسق ؛ ولابد من ايجاد البراهين التى تثبت أن تلك الشروط الخاصـــة بالاتساق والاكتمال مستوفاة ؛ وهذا يمكن عمله بالنسبة لحساب القضايا دون عناء شديد .

(٥)

وليس منطق القضايا الا المستوى الأول من مستويات المنطق ، ومعظم الاستدلالات لا يمكن التعبير عنها برموزه أو اختبارها بمناهجه ؛ ومثل ذلك أنه حتى اســتدلال أولى كالاستدلال (٢) المذكور آنفا ، لا يمكن أن يصاغ صياغة محكمة على أنه صورة من صور البرهان التى ترد فى حساب القضايا . (معظم الأقيسة يمكن التعبير عنها فى حساب للصفات يعد تفسيرا بديلا لحساب القضايا؛ فعندئذ يكون حضـــور الصــفة أو غيابها مماثلا لصدق القضية أو كذبها . غير أن هذا لا يمكن التوسع فيه بحيث يصبح منطقا عاما للمحمولات) . وفيما يلى مثل آخر يزيد قليلا فى تعقده على المثل السابق ، ولكنه ما برح مثلا أوليا :

(٩) اذا كانت ا أكبر من ب ، و ب أكبر من جـ اذن ا أكبر من جـ ــ فهذا المثل يضع مزيدا من التعقيدات .

فمن الواضح أن استدلالا ما يأتى على صورة (٢) ، أى (٤) ، هو استدلال صحيح ، ولكنه ليس صحيحا بفضــل صــورة قضــاياه ، اذ أنه من الواضح أن :

(١٠) (ق · ك) ⊂ ر .

ليس صـــورة صـحيحة من صـــور حســاب القضايا ؛ ف (٢) صحيح بفضل « البناء الداخلى » للقضايا المكونة له ؛ وهو صحيح ــ على وجــه أخص ــ بفضل الطريقة التى تربط بهـــا ألفاظ « كل » و « بعض » و « ليس » والعبارات الوصفية (أو « المحمولات ») « المعادن » و « قابلة للذوبان فى الماء » و « المواد المتبلورة » ــ أقول انه صحيح بفضل الطريقــة التى تربط بها هـــذه الألفاظ المقدمات بعضـــها ببعض ، ثم تربط المقــدمات بالنتيجة . ولصــياغة هـــذه الاستدلالات ترانا بحاجة ــ الى جانب الجهاز الرمزى لمنطق القضايا ــ الى العلامات الاضافية التالية :

(ا) المتغيرات س ، ص ، ط ... لتمثل « الأفراد » .

(ب) علامات « للمحمولات » مثل ف · جـ · هـ ... وقد ترمز هذه الى محمولات « أحادية » مثل « أزرق » و « مربع » ، أو محمولات ثنائية مثل « أكبر من » و « يحب » وهى المحمولات التى تحتاج الى فردين ليتم وقوعها ، وقد ترمز الى محمولات ثلاثية مثل « بين » و « يقرض » ... وهــكذا .

(جـ) أسوار الكم (١) السور الكلى «(س)» ، وتقرأ « كل س » (٢) السور الوجودى ، (وس) وتقرأ : « هناك فرد هو س تتوافر فيه ... » .

ويمكن صياغة (٢) بهذا الجهــاز الاضافى كما يلى :

(١١) ((س) (ف س ⊂ ~ جـ س) ·
(و س) (هـ س · ف س)) ⊂ (و س) (هـ س · ~ جـ س) .

كما يمكن صياغة (٩) على النحو التالى :

(١٢) (س) (ص) (ز) (ف س ص • ف ص ز) ⊃ (ف س ز)

وتواجهنا مرة أخرى فى حساب المحمولات المشكلتان نفساهما اللتان التقينا بهما فى منطق القضايا،وهما مشكلتا ايجاد طريقة لتقرير الصدق والكذب ، وبناء نسق مقنع من البديهيات • نعم ان هناك ضروبا من أنساق البديهيات فى حساب المحمولات يمكن البرهنة على اتساقها واكتمالها ، ولكن قد أثبت الأستاذ ا • تشيرش أنه ليس فى الامكان وضع طريقة عامة لتقرير الصدق والكذب لهذا الجزء من المنطق ، وان يكن فى الامكان وضع طرائق لتقرير الصدق والكذب لفقرات هامة منه •

وما برحت تلك المسائل على مستويات أولية نسبيا من مستويات المنطق ، ومن اليسير العثور على جمل لا يمكن صياغتها صياغة صورية بهذا الجهاز (مثلا : « لا يوجد غير اله واحد » أو « ٢ + ٢ = ٤ ») • فهذه الجمل لابد أن تتولى أمرها تطورات أشد تعقيدا فيما يستخدمه المنطق من أدوات ، ولا نستطيع هنا الا أن نشير اليها فحسب •

(٦)

أشرنا فى القسم الأول من هذا البحث الى دراسة الاستدلالات الاستقرائية ؛ والأهمية الأساسية التى تتمتع بها هذه الاستدلالات فى التفكير المبنى على الحس المشترك وفى العلم الطبيعى تجعل لزاما على المنطق أن يحسب حسابها • ونقول بصفة عامة ان البرهان بوساطة المناهج الاستقرائية هو برهان يرمى الى اقامة قاعدة عامة باستعراض عينة من الحالات الخاصة التى تندرج تحتها • وهذا النمط من التدليل الذى يسير فيه الاستدلال « من المعلوم الى المجهول » يسمى الاستقراء التوسعى (لأنه يوسع المجال الذى تصدق فيه فكرة ما) أو الاشكالى (وهو أهم أنماط الاستقراء المتعددة التى ميزها المناطقة ، والنمط الوحيد الذى سندرسه هنا) • فقد نستنتج مثلا أن جميع النباتات الخضراء تكون مادة النشا اذا تعرضت للضوء على أساس الملاحظات التى أجريت على عدد محدود من العينات من عدد محدود من الأنواع ؛ ومادمنا نتجاوز حدود الشهادة فى الوصول الى النتيجة ، فقد يتبين أن النتيجة كاذبة • وأيا كان الأمر ، فيبدو أن مثل هذه النتائج لا تلزم أبدا عن مقدماتها لزوما صارما ؛ وبينما يكون الاستدلال الاستنباطى اما صادقا واما كاذبا ، اذ تكون النتيجة لازمة تماما عن المقدمات أو لا تكون كذلك قط ، فان البينة فى الاستدلال الاستقرائى تؤيد النتيجة تاييدا متفاوت الدرجة ولكنها لا تستطيع أن تضمنها ضمانا تاما. وقد ظن بعض المناطقة المتقدمين ، وعلى الأخص **ج • س • مل** ، أنه من الممكن أن نجعل الاستقراء ينتج نتائج يقينية عن طريق الاستعانة بمقدمات مساعدة مناسبة يزودنا بها الحجاج الفلسفى ؛ بيد أنه منذ ظهور أعمال **و•س•جفنز** (١٨٧٤) أصبح من المعترف به عامة أن الاستدلالات الاستقرائية لا يمكن أن تضمن نتائج يقينية •

وليس مجرد ميلنا الى تكوين التعميمات على أساس خبرتنا السابقة مشكلة فى حد ذاته بالنسبه للمناطقة ، فجميع الحيوانات القادرة على التعلم تبدى فى سلوكها توقعا بأن الحوادث المقبلة سوف تشابه الحوادث الماضية ، وأن الأمثلة التى لم تلاحظ سوف تشابه الأمثلة التى لوحظت • وما الميل الى التعميم الا حقيقة من حقائق علم الحياة؛ الا أنه قد يحدث أن بعض توقعاتنا عن سير الطبيعة فى المستقبل تبررها الحوادث ، وبعضها لا نجد لها مبرر • ومن الجلى أنه من الأهمية بمكان أن تكون لدينا طرائق للتمييز مقدما بين التوقعات والتعميمات المدعمة ، والتوقعات والتعميمات التى لا دعامة لها ؛ فالمهمة الرئيسية للمنطق الاستقرائى

اذن هى دراسة الضوابط النقدية الضرورية لكى نكبح بها ميلنا الى التعميم ٠

ويقدم لنا العلم الطبيعى طائفة كبيرة من التعميمات المتينة الأساس المحكمة البناء ، وهى من أنواع مختلفة ، فهو بهذا يقدم لنا نموذجا للتدليل الاستقرائى ؛ وقد كان من تأثير هذا النموذج أن أصبحت عبارة « المنطق الاستقرائى » هذه مرادفة لعبارة « منطق العلم » ٠ ومن الطريف أن نذكر أن أقدم دراسة هامة للتدليل الاستقرائى هى تلك التى قام بها **فرنسيس بيكون** فى وقت بدأت فيه الدراسة التجريبية للطبيعة تلعب دورا ذا دلالة فى حياة أوربا العقلية ؛ وليس من شك أن دراسة المناهج والتقنيات العلمية هى أوثق دليل للوصول الى رأى صحيح عن التدليل الاستقرائى ٠

ويبين المثل الذى يضربه العلم الطبيعى أن الوصول الى تعميمات عن الطبيعة لها ما يسوغها، ليس هو الغاية الوحيدة للتدليل الاستقرائى ؛ فان « التفسير » وظيفة رئيسية من وظائف التدليل العلمى ، وتحليل مفهوم تفسير الظواهر الطبيعية شطر هام من المنطق الاستقرائى ؛ لا بل ان وجود الانتظامات أو الاطرادات فى الطبيعة كثيرا ما تأيدت صحته خلال البحث عن تفسير لحادثة بدت لعين الملاحظ وكأنها حادثة شاذة عن المألوف ٠ فبهذه الطريقة مثلا ، أدت المحاولات التى بذلت لتفسير ملاحظة جلفانى لانقباض غامض فى عضلة ضفدعة ميتة ، أقول ان هذه المحاولات قد أدت الى صياغة القوانين عن سلوك التيارات الكهربية ٠

ولمنطق الاستقراء خطان رئيسيان للتطور ؛ احدهما هو دراسة الوسائل التى تتبع فى ابعاد ما ليس بذى صلة بموضوع البحث ، والآخر هو دراسة المناهج الخاصة باثبات صحة الفروض ٠ ويدل المثل الذى يضربه العلم الطبيعى على أن ذلك الابعاد وهذا الاثبات جوهريان للاجراء العلمى ؛ وتتالف مناهج ج ٠ س ٠ مل للبحث التجريبى ــ تلك المناهج التى انتقدها وأصلح منها كتاب متأخرون ــ تتالف جوهريا من « تقنية » لحذف العوامل غير المتصلة بالظاهرة موضوع الملاحظة ؛ وهذه المناهج انما تتجسد بطريقة عملية فى بعض التقنيات التجريبية المتعددة المستخدمة فى العلم الطبيعى ٠ ومن الحق أن يقال ان هذا الجزء من المنطق الاستقرائى يتالف من التحليل المنطقى للاجراءات التى تقام بها التجارب العلمية. وان التطورات الحديثة فى دراسة طرائق التجربة العملية لتربط تلك المسائل ربطا محكما بالتطورات الفنية فى الاحصاءات الرياضية ٠ ومهما يكن من أمر ؛ فلم ينجز المناطقة حتى الآن الا قليلا فى تلك الاتجاهات ، وكذلك ينبغى لدراسة منطق الاثبات الذى ارتبط فى الماضى بنظرية الاحتمال وتطبيقاتها، أن يحسب حسابا لضروب التقدم التى أحرزتها التقنيات الاحصائية ٠ ولقد قال المناطقة أحيانا ، حتى فى الأعوام الأخيرة ، انه لا وجود لقواعد دقيقة للتأكد من البينة الاستقرائية ؛ على أن هذا الكلام لم يكن ليصدق الا قبل تطور الاحصاءات الرياضية التى تقدم لنا قواعد دقيقة لهذا الغرض بالذات ٠ والحق أن نتائج هذه التقديرات لا يمكن أن يكون مضبوطا دائما ، غير أن مدى بعدها عن الدقة يمكن أن يقاس عادة ٠

(٧)

وبتناولنا لمناهج الاستدلال الاستنباطية والاستقرائية ، لم نقم بغير استعراض موجز أشد الايجاز للأجزاء الأولية من المنطق ٠ بيد أن سؤالا يثار هنا من تلقاء نفسه : هل أنواع الحجاج كلها اما أن تكون استنباطية واما استقرائية ؟ اننا اذا استخدمنا كلمة « حجاج » بمعناها العادى فانه من الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال هى : كلا ؛ اذ من الجلى أن هناك ميادين كثيرة للنزاع مثل النقد الأدبى ، واللاهوت ، والنظرية

السياسية ، وكثير من الفلسفة التقليدية ، وأجزاء متعددة من القانون ؛ ففى هذه كلها لا يمكن أن يصاغ الموضوع صياغة صورية على نهج الصورة الاستنباطية ، ولا أن يساق على نحو يجعله ذا درجة بعينها من درجات الاحتمال عن طريق الاجراءات الاستقرائية • ومن الواضح أن كثيرا من هذه المناقشات وان تكن غير حاسمة ، لكنها تبدو شبيهة بالاجراءات العقلية ، بل اريد بها أن تكون كذلك رغم كونها لا تؤدى الى نتائج حاسمة فظاهر اذن أنه ينبغى على المنطق أن يعنى بتلك الاستدلالات • ولعل كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يبغون تأييد هذا الرأى •

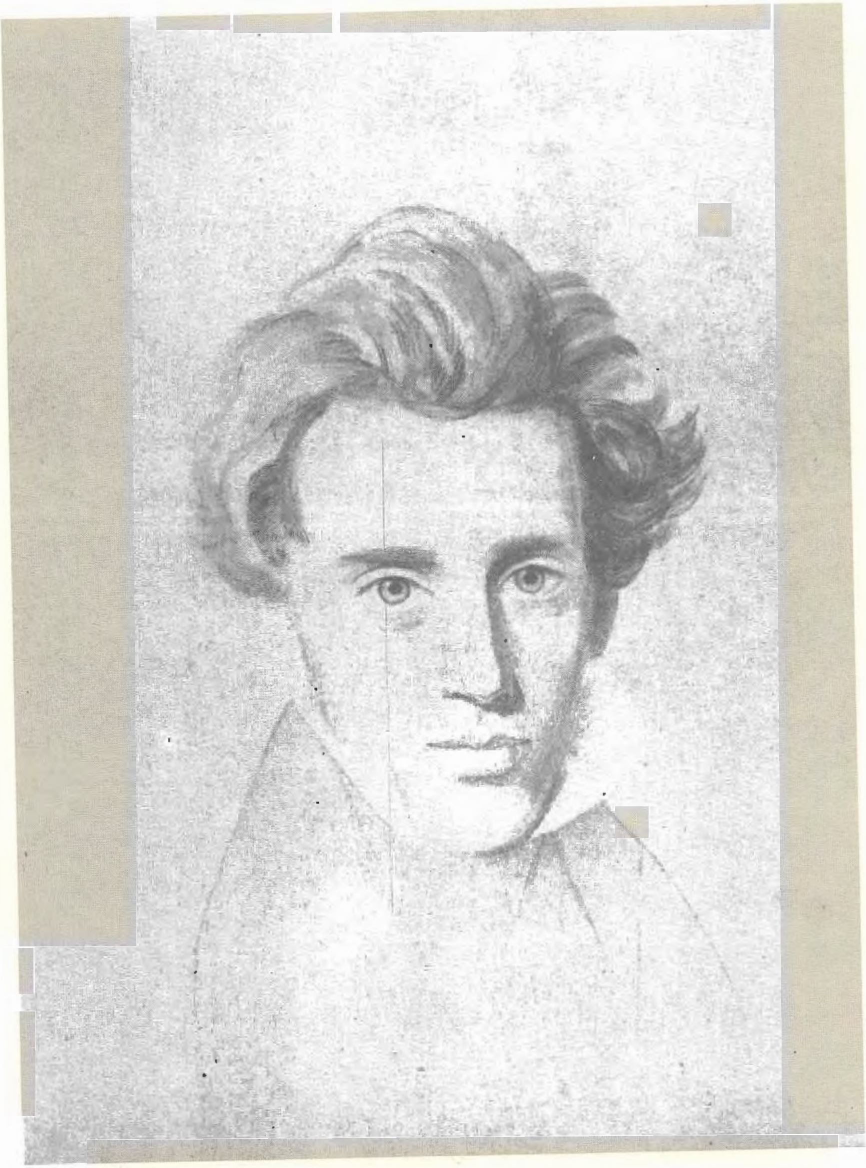
ولا شك أنه مما يتنافى مع الحكمة أن نحاول سلفا وصف ما يمكن أو ما لا يمكن أن نتوقع من المنطق أن يؤديه • وقد ظن المناطقة المحافظون فى أواخر القرن الثامن عشر أن المنطق علم كامل ، ولا شك أنهم لو اطلعوا على حالته الراهنة لأصابهم الذهول ؛ ولكن ينبغى أن نؤكد أن المنطق فى حالته الراهنة عاجز عن أن يحسب حسابا لأى نقاش مما يتعذر ارجاعه الى الصور المعيارية للمنطق الاستنباطى ، كما يتعذر عرضه باعتباره فرضا قابلا للاثبات • ويدل المثل الذى يضربه التدليل الاستقرائى على أن الأنماط المشروعة للتدليل لا يتحتم عليها أن تكون كلها برهانية فى طابعها ؛ غير أن أنماط التدليل التى نعنيها هنا ليست هى الأنماط التى تفشل فى البرهنة فحسب ، بل هى الأنماط التى تفشل فى «تأييد» نتائجها أيضا ، ما دامت لا تملك قوانين مستقرة أو معترف بها عامة نسترشد بها فى الحكم بصوابها •

مثل هذه المناقشات اذن هى « حجاج » ـ بمعنى غامض مستعار للكلمة ـ اتسع حتى جاوز معناها المألوف ، ولا يمكن أن تعد شاهدا حتى على صدق نتائجها التى تستهدف اثباتها • أما اذا كانت التطورات المقبلة سوف توسع من مجال المنطق ليستوعب مناقشات الناقد الأدبى واللاهوتى والميتافيزيقى ، فأمر لا يستطيع أحد أن يتكهن به • غير أنه من الواضح ـ على ضوء تاريخ المنطق ـ أن بشائر المستقبل فى جعل هذه المناقشات جديرة بالاحترام ، ليست مما يبشر بالخير •

مور ، جورج ادوارد : (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) ، كان مور ـ وهو انجليزى ـ زميلا بكلية ترينتى ومحاضرا ، ثم أستاذا بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٨ الى ١٩٠٤ ، ومن ١٩١١ الى ١٩٣٩ على التوالى • وقد نال وسام الاستحقاق ، وكان زميلا بالأكاديمية البريطانية ؛ وكان تأثيره الشخصى المباشر على الفلاسفة البريطانيين فى عصره عظيما •

والموضوعات الرئيسية الثلاثة التى عالجها مور فى كتاباته هى : المنهج الفلسفى ، والأخلاق ، والادراك الحسى • ولقد كتب قليلا عن منهجه لأنه وجه طاقاته الى ممارسة هذا المنهج ، غير أنه من المرجح أن عمله لن يكون ذا أهمية باقية الا باعتباره اسهاما للمنهج الصحيح فى اقامة الفلسفة •

وقد ظهر هذا المنهج واضحا فى مقال نشره عام ١٩٠٠ عن « الضرورة » ، كما أعلنه فى مقاله البرنامجى عام ١٩٢٥ تحت عنوان : « دفاع عن الذوق الفطرى » ؛ كما عاد فأكده فى ملاحظاته التى ترجم فيها لحياته عام ١٩٤٢ تحت عنوان : « فلسفة ج • ا • مور » • ان ما يهتم به مور عن الأشياء التى نقولها فى الحياة العادية ليس هو معناها أو صدقها ، مادام يعتقد أن لها معنى معروفا ، وأنها فى كثير من الحالات صادقة صدقا يقينيا ، وانما يهتم بشىء عنها يسميه تحليل معناها • أما بالنسبة للآراء الفلسفية ، من ناحية أخرى ، فانه حريص على الكشف عما يمكن أن تعنيه وهل هى صادقه ، لانها فى أغلب الأحيان محاولات للتحليل تنتهى الى نتائج من شأنها انكار



کیرکجارد، سورین (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵).

ما للأشياء التى تقوم بتحليلها من معنى ومن صدق هما موضع القبول العام .

ويهيب مور فى تلك الأبحاث اهابتين ، خلط بينهما النقاد فى أغلب الأحيان ؛ اهابة الى حقيقة ما نعتقده بذوقنا الفطرى ، واهابة الى سلامة ما نقوله فى اللغة المألوفة .

وموقفه من الذوق الفطرى — مثل موقف **توماس ريد** فى القرن الثامن عشر — هو أن كثيرا من معتقدات هذا الذوق ، على الرغم من أنها شبيهة بقوانين **المنطق** فى كونها لا هى مما يقبل « الاثبات » ولا هى مما يقبل « النفى » ، الا أن هناك من المسوغات ما يدفع الى قبولها أكثر جدا من المسوغات التى تبرر قبولنا لأية نظرية من النظريات الفلسفية التى تناقضها . وهى تختلف عن أية عقيدة فلسفية فى أننا جميعا نعتنقها ولا يسعنا الا أن نعتنقها ، كما أن كثيرا من صنوف المتناقضات المتباينة تنشأ عن محاولاتنا لانكارها .

وما دامت هناك تعبيرات مثل « خير » و « يعرف » و « يرى » و « حقيقى » وهى التعبيرات التى يحلل مور معناها ، والتى نستخدمها فى حياتنا اليومية ؛ فقد شعر بأنه على حق فى افتراضه أننا نفهمها جميعا فهما جيدا ، وبالتالى فانه على حق فى استخدامها لتفسير بعض الأشياء الغريبة التى يقولها الفلاسفة ، وفى اتهامه لأى فيلسوف يعارضها بأنه « يسىء استخدام اللغة » .

ويعتقد مور — مشاركا فى ذلك كثيرا من الفلاسفة منذ **أفلاطون** حتى عهد قريب جدا — أن معنى تعبير ما هو نوع من الكيان القائم بذاته ، ويسمى فى كثير من الأحيان فكرة أو تصورا أو قضية يرمز اليها ذلك التعبير اللفظى أو ينقلها أو يمثلها أو يسميها ، ويستحضرها عقل كل انسان يفهم ذلك التعبير ؛ ومن ثم كان التقابل الذى وضعه مور بين معرفة معنى عبارة ما ومعرفة تحليل المعنى ، وهذا ما يعبر عنه رجل التحليل المعاصر بأنه التقابل القائم بين معرفتك لطريقة استخدام تعبير ما ، وبين كونك قادرا على أن تقول كيف يستخدم ؛ وقد وضعه مور نفسه باعتباره تقابلا بين التعبير عن التصور العقلى بعبارة بعينها تكون نصب العقل ، وبين أن تقول أو تفعل شيئا بالنسبة لذلك التصور العقلى. أما فيما يتعلق بما ينبغى على المفكر التحليلى أن يصنعه بالنسبة لتصور عقلى موضوع أمام العقل ، فيبدو أن مور كانت لديه ثلاثة آراء منفصلة كثيرا ما يعتنقها كلها دفعة واحدة . فينبغى على الفيلسوف التحليلى عامة أن « يفحص » التصور العقلى ويحاول وصفه ، ثم عليه خاصة « اما » أن يقول كيف يمكن أن « يقسم » الى مجموعة من المدركات العقلية المكونة له ، «واما» أن يقول كيف « نميز » ذلك التصور العقلى عن طريق التشابه والاختلاف من غيره من التصورات العقلية التى تستحضر أمام العقل بوساطة عبارة بعينها أو عبارة أخرى مرتبطة به . ولطريقة التقسيم باعتمادها فيما يختص بالمعنى على نظرية المدرك العقلى ، تاريخ قديم؛كما أنها هى الطريقة السائدة فى عمل رسل وفتجنشتين فى مستهل نشاطه الفكرى ، بينما نرى طريقة التمييز حين تصاغ فى صورة لا تلتزم بنظرية المدرك العقلى ، أقول انك تراها هى المفضلة فى مؤلفات فتجنشتين الأخيرة ، وكذلك عند رجال التحليل المعاصرين .

وكثيرا ما اعتقد مور أنه لكى نعطى تحليلا لتصور عقلى ما ، فلابد أن نجد تصورا عقليا أو مجموعة من التصورات العقلية تساوى ذلك الذى نقوم بتحليله ، أو أن نجد أيضا عبارة مرادفة تستخدم للتعبير عن التصور العقلى الذى نحلله ؛ غير أن « طريقة الترجمة » هذه فى التحليل قد هجرت الآن بصفة عامة .

وقد ميز مور فى اتخاذه هذا السؤال : « ما الخير » ؟ باعتباره السؤال الرئيسى فى

الأخلاق ، ميز المعنى الذى يتطلب فيه السؤال بحثا فى تحليل تصور الخير ، عن المعانى التى يبحث فيها عن معرفة ما هى الأشياء الخيرة ، أو ما هى أنواع الأشياء الخيرة • وعلى الرغم من أنه يحاول فى كتاباته الأخلاقية الأولى « أصول الأخلاق » (برنكبيا اثيكا) أن يجيب اجابة موجزة عن هذا السؤال : «ما هى أنواع الأشياء الخيرة ؟» مؤداها أن هناك صنوفا عديدة من أنواع تلك الأشياء بما فى ذلك « مسرات الحديث الانسانى والاستمتاع بالأشياء الجميلة » ، الا أن معظم عمله هنا ، وفى غير ذلك من المواضع ، مكرس لتحليل فكرة « الخير » • وهو ينصح الفيلسوف التحليلى لفكرة الخير – تمشيا مع منهجه فى الفحص – « أن يتأمل فى انتباه ما يقوم فعلا أمام عقله » على أمل أنه « لو حاول هذه التجربة مع كل تعريف مقترح (أى محاولة التحليل) على التوالى ، فقد يصبح خبيرا الى درجة تؤهله لمعرفة أنه فى كل حالة ، يكون القائم أمام عقله موضوعا فريدا » • وقد قال مور – تحت تأثير منهج التقسيم – ان التعريف « يقرر ما هى الأجزاء التى دائما تؤلف كلا بعينه ، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة « الخير » تعريف ، لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها » • وهذا المفهوم البسيط الذى يعتقد أن لفظة «خير» تقوم للدلالة عليه ، سماه صفة « لاطبيعية » ، وأية محاولة لمساواته بأى مفهوم آخر ، سماها وقوعا فى « المغالطة الطبيعية » • ومهما يكن من أمر ، فانه حين استخدم منهج « التمييز » فى التحليل عده تحليلا « للخير » ، هذا اذا « استطاع أن يميز هذا المفهوم عن المفاهيم الأخرى » • وكان نميل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتقاد بأن كلمة « خير » ليست على كل حال « اسما لصفة » ، غير أنها «قد»تستخدم للتعبير عن موقف القبول؛ ويجعل مور فكرة « صواب الفعل » معتمدة على فكرة « الخير » ، اذ أنه يحللها – متفقا فى ذلك مع أصحاب **مذهب المنفعة** – على أنها علة الأشياء الخيرة فى ذاتها •

ويفترض مور ، فى مناقشته لفكرة الادراك الحسى ، أنه لا شك هناك فى معنى مثل هذه العبارات : « أرى كتابا » أو « هذا الذى أراه كتاب » ، كما أنه لا شك عادة فى صدق ما تقوله هذه العبارات • ثم يدلل بعد ذلك على أننا أينما رأينا شيئا ماديا متحيزا مثل الكتاب ، فاننا نرى – بالتالى وبمعنى ثان – جزءا بعينه منه ، مثل السطح المواجه لنا ؛ كما نرى بمعنى ثالث ما يسميه معطى حسيا ، مثل بقعة لونية بعينها • وواجبه اذن هو أن يميز المدركات العقلية الثلاثة ويربط بينها ، تلك المدركات العقلية التى تعبر عنها كلمة واحدة هى « أرى » ، والمدركات العقلية الثلاثة التى تعبر عنها المفعولات المتوالية (لفعل « أرى ») وهى : « شيئا ماديا » و « جزءا من سطح الشىء المادى » و « معطى حسيا » • أما عن السؤال الخاص بكيفية ارتباط هذه المدركات العقلية المتعددة فيما بينها ، فانه يقدم لنا كثيرا من الاجابات ، ولكنه لا يقدم قط اجابة واحدة تقنعه أو تقنع غيره من الفلاسفة • ويبدو أن علة هذا الاخفاق ترجع فى أساسها الى الافتراضين اللذين ما انفك يفرضهما ؛ الا وهما أن عبارة « معطى حسى » هى اسم لكائن ما ذى خصائص تميزه يكون حاضرا فى كل خبرة ادراكية حسية ، وأننى حين أقول : « هذا الذى أراه كتاب » ، فانه لابد أننى أحاول أن « أطابق » « معطيات الحس » « على » شىء ما •

موريس ، تشارلس : (١٩٠١ –) ، ولد بدنفر من ولاية كولورادو • ظل أستاذا للفلسفة عدة أعوام بجامعة شيكاجو ، وأستاذا بجامعة فلوريدا منذ عام ١٩٥٨ • وكانت اضافاته الفلسفية الرئيسية فى مجال فلسفة اللغة ؛ وقد كان يسعى الى ادماج النزعة البرجماتية السلوكية لأستاذه جورج هـ • ميد بالنزعة التجريبية المنطقية **لجماعة فيينا** ؛ وأن يطور أفكار **تشارلس بيرس** الخصبة – وان لم تتجاوز مجال التخطيط السريع – عن العلامات داخل هذا الإطار التصورى

تطويرا منظما • ومهما يكن من أمر ، فقد ذهب موريس أبعد كثـيرا من بيرس حين وضـع في اعتباره العـلامات (أو الرموز) غـير اللغـوية والعلامات (أو الرموز) اللغوية على السواء • وقد تم الأخذ على نطاق واسع بتقسيمه للسيميات (أو النظرية العـامة للعلامات أو الرموز) الى ثلاثة فروع رئيسية : أولها هو علم المبنى الذى يدرس العلاقات القائمة بين العلامات (أو الرموز) بعضها ببعض من حيث خصائصها الصورية أو التركيبية الخالصة ؛ والثانى هو علم المعانى الذى يحلل علاقات العلامات بما تشير اليه ؛ والثالث هو علم البرجماتية الذى يبحث فى طرائق الاستجابة التى يستجيب بها للعلامات من يستخدمونها • وقـد عنى موريس فى الأعوام الأخـيرة بوضـع مركب يؤلف فيه بين المثل التقليدية الرئيسية للحياة بحيث تتلاءم مع الظروف الحديثة ، كما قام أيضـا بدراسات تجريبية واسـعة عن العلاقات القـائمة بين أنماط من العقيـدة الفلسفية وبين أشكال الجسم والثقافة الانسانيين •

الموسوعيون : كان قصـد الطابع والناشر الباريسى لوبريتون فى بادىء الأمر هـو ترجمة « الموســوعة » الانجليـزية التى نشرها افرايم تشيمبرز (١٧٢٧) ، لكن عندما تقاسم **ديدرو** ودالمبير التحرير ، أخذ نطاق المشروع يتسع حتى أصبح هو « الموسوعة أو القاموس المنهجى للعلوم والفنون والصناعات » (١٧٥١ – ١٧٦٥) • وقد كان هذا المؤلف الضخم الذى خرج فى سبعة عشر مجلدا أثرا يشهد بتبحر المفكرين الفرنسيين أو « الفلاسفة » ؛ وكـان الهـدف منه هو تزويد القارىء بالمعلومات فى كل فرع من فروع المعرفة، وتوجيه اهتمام خاص الى تطبيق العلم فى ميدان الصناعة والتجارة والفنون •

وكان ديدرور هو المحرر الرئيسى من بين محررى الموسوعة ، فهو الى جانب اشرافه على المشروع بوجـه عـام قـد كتب – بالاضـافة الى البرنامج – عددا كبيرا من المقالات فى الدين والتاريخ القديم والنظرية السياسية (مقالته فى «السلطة السياسية» هى أصرح ما قيل فى المؤلف بأكمله) ، والفلسـفة والجعـة ، على أنه كتب فأفاض فى الفنون التطبيقية • أما دالمبير الذى كان عضوا فى « أكاديمية العلوم » قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، فقد كتب مقالته الشهيرة «مقالة تمهيدية» ، وهى المقـالة التى تعقب فيها نمو المعـرفة منذ بدايتها • وعلى الرغم من أن اهتمامه الرئيسى كان منصبا على الهندسة والرياضة والعلوم ، فقد كتب مقالة شهيرة عن « جنيف » فى عام ١٧٥٧ أثارت عليه سخط رجال الدين فى جنيف (وهم الذين نظر اليهم دالمبير فى مقالته باعتبارهم أتباعا لمذهب « السوسينيانية » (١)) ؛ وأثارت غضب **روسو** كذلك ، لأن دالمبير أبدى الأسف فى مقالته لخلو جنيف من المسارح ؛ وكان من جراء ذلك أن كتب روسو مقالته التى عبر فيها عن غضبه بعنوان « خطاب الى دالمبير عن المسرح » ؛ فكان أن انسحب دالمبير فى عام ١٧٥٧ من الاشتراك فى تحرير الموسوعة لاستيائه مما أثير حول هذه المقالة من ضجة ، ونظـرا لأسبـاب أخـرى من الحيطـة والطموح ؛ وبذلك ترك ديدرو ليواصل العمل بمفرده • لكن من حسن الحظ أن صديق ديدرو المخلص الشيفالييه دى جوكور الذى درس الطب فى جنيف وليدن وكيمبورج صار من بين محررى الموسوعة ، وأصبح حينذاك هو المحرر الذى يقوم بكل ما يعهد اليه من أعمال ، فكتب مقالات فى موضـوعات جد مختلفة ؛ فى الفلسفة (كان قد نشر من قبل دراسة عن **ليبنتز**) وفى السياسة والأدب والحرب والطغيان والحكومة والملكية ..الخ. ويزعم بعض النقاد أنه كان مهما ومخلصا للمشروع أهمية واخلاص ديدرو نفسه •

---

(١) مذهب دينى يعارض فكرة الثالوث ؛ ظهر فى أوربا فى القرن السادس عشر ، وهو منسوب الى فاوستوس سوسينوس • (المراجع) •

أما ج . ج . روسو فقد كتب فى الموسيقى، لكنه أسهم بمقالة هى أهم من ذلك فى « الاقتصاد السياسى » استشرف فيها بعض نظرياته فى « العقد الاجتماعى » ؛ الا أن روسو قد انتهى فيما بعد الى أن يعد الموسوعة عملا من أعمال الشيطان لا غير ؛ فهو لم يتخاصم مع دالمبير فحسب ، بل تخاصم مع ديدرو كذلك ، فكان أن هاجم الفلاسفة ومؤلفاتهم هجوما مقذعا عنيفا .

ولقد ابتدأ المجلد الخامس من الموسوعة بكلمة مهمة فى تقدير مونتسكيو مؤلف « روح القوانين» والذى كان تأثيره سائدا فى «الموسوعة» بأكملها . لكن مونتسكيو ظل مع ذلك يقف بمعزل عن العمل ؛ فقد رفض أن يكتب عن « الطغيان » و « الديموقراطية » ، وبعث بدلا من ذلك بمقالة ناقصة فى « الذوق » أكملها فولتير . كلا ولم يسهم هذا الأخير بالكثير رغم اهتمامه بالمشروع وتشجيعه له ؛ وكانت مقالته فى « البرد » و « الشهم » و « الضامن » و « الجريدة » و « نوع الأسلوب » و « العظمة » و « الرشاقة » و « الشطرة فى بيت الشعر » و « الأوثان » و « الوثنية » أهم فى أسلوبها منها فى مضمونها ، هذا اذا استثنينا مقالته فى « التاريخ » . أما مارمونتيل صديق فولتير وقد كان روائيا وكاتبا مسرحيا على غير اكتراث بالمشروع ، فقد أسهم فى التحرير ببعض المقالات فى الأدب .

وعلى الرغم من أن المحررين زعموا أن « الموسوعة » اجتذبت اليها أشهر الكتاب ليسهموا فيها ، الا أن هناك شخصيتين بارزتين قد وجدتا أن جو العمل فيها مشحون بالخصومة على نحو غير ملائم ، وهما بوفون مؤلف «التاريخ الطبيعى » العظيم الذى لعله قد أسهم بمقالة واحدة فى « الطبيعة » ، ودوكلو وهو مؤرخ للبلاط لم يكتب الا فى « الخطابة » و « آداب السلوك » . أما كويسنى طبيب الملك ، فقد أسهم بمقالتين بارزتين فى « المزارعين » و « الحبوب » هما نتاج للمبادىء الفيزيوقراطية ؛ وعن هذه المبادىء الفيزيوقراطية صدر تيرجو ، وهو الذى اشتهر فيما بعد مديرا ووزيرا . كتب تيرجو فى « المعارض والأسواق » يذم ما يوضع من قيود على الاقتصاد الحر ، كما كتب فى « الأوقاف » مبرهنا على ما ينتج من أضرار عن التركات التى لا يمكن تبادلها ، ومقالة رفيعة فى « علم الصرف » وأخرى عن « الوجود » . أما فيما يتعلق بالبارون الألمانى دى هولباخ راعى حركة « الفلاسفة » ، فقد كتب فى علم المعادن وعلم الكيمياء ؛ وهناك من الأسباب ما يبرر نسبة الافتتاحية التى كتبت فى « النواب » اليه ، وتقرر هذه الافتتاحية أن الدولة لا يمكن أن تصل الى الرفاهية والسعادة ما لم يعمل الملك على تعاون جميع عناصر السكان . أما فلسفته العامة ، فهى متضمنة فى مؤلفه الشهير « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) حيث أصر على أن الملوك حماة لحرية رعاياهم ؛ وقد كان هولباخ ملحدا ، ومن هنا تعرض لهجوم فولتير .

وكانت الغالبية العظمى من مقالات الموسوعة تقريريةوموضوعية ، كتبت بأقلام رجالمتخصصين محايدين تكاد تنسى أسماؤهم فى الوقت الحاضر ، لكننا نستطيع أن نذكر دوبنتون الذى كتب فى التاريخ الطبيعى ، وديمارسيه الذى كتب فى النحو ، وتوسان الذى كتب فى التشريع ، وترونشان الطبيب الشهير من جنيف الذى كتب فى التطعيم ، وبيشار « التاجر الصانع بائع الخردوات » الذى كتب فى غطاء الرأس ، والأبوين ايفون وماليه وكانا ساذجين كتبا فى اللاهوت .

لكن الموسوعة تحتوى مقالات أخرى أكثر من السابقة احراجا ، ففى حين كانت الآراء التى كتبت فىالسياسة معتدلة نظرا لأنه لم يكن للنزعة الجمهورية من أنصار ، فقد كانت المقالات المتصلة بالفلسفة (وهى التى كانت مشبعة على نحو عميق بتجريبية لوك) والدين ذات حدين رغم

ما فيها من اقرار صريح بالعقيدة الدينية ؛ ففى مقالة بعنوان « قلنسوة » على سبيل المثال ، يأسف الكاتب لانعدام « الفلسفة الصحيحة » فى الأديرة؛ وفى مقالة بعنوان « موسوعة » ترد عبارة ناعمة الملمس يقول كاتبها فيها ان السوربون لم تسهم فى ميدان المعرفة الا باللاهوت والتاريخ المقدس وتاريخ الخرافات • فلابد للمرء اذن من أن يقرأ ما بين السطور ، وأن يتابع الاحالات الداخليــة ليتبين الى أى حـد بلغ الشك بهؤلاء الفلاسفة العقليين فى حقائق الدين ؛ فهذه الحقائق لا يمكن أن تثبت أمام قوانين البرهان التى قررها ديدرو فى مقالته التى عنوانها « الحمل الأسقوذى » • ولقد كانت هذه الموسوعة منـذ البداية مثـارا للشبهات ، واشتبكت فى حياتها ــ التى تقلبت عليها صنوف الأحداث ــ فى صراع مع اليسوعيين، والجانسنيين ، والسوربون ، والبابا ، والبرلمان ، وفريق المتمسكين بالدين فى البلاط ، والأعداء الخصــوصيين • فكان أن صــودرت لأول مرة عام ١٧٥٢ بسبب دسيسة منالیسوعيين قبلأى سبب آخر ، ثم صودرت مرة ثانية فى عام ١٧٥٩ وكان سبب ذلك الى حد كبير هو ما أثير من ضجة ضد ما فى كتاب « فى الروح » من نزعة مادية ، وكان هـــذا الكتــاب من تأليف هلفيتيوس الذى كان صديقا لفلاسفة الموسوعة ، وان لم يسهم فى تحريرها • فقد زعم المدعى العام أن هذا المؤلف هو لباب مذهب « الفلاسفة » ، وقضى باحراق الكتاب ؛ وكان من جراء المصير الذى لقيه هـذا الكتاب أن صودرت الموسوعة للمرة الثانية ، لكن تحريمها لم يدم فى أى من المرتين لمدة طويلة ، واستمر العمل فيها رغم ما يواجهها من عداء • وفى عام ١٧٥٧ نشر محام يدعى مورو كتيبا أطلق فيه على « الفلاسفة » اسم « كاكواك » Cacouacs وهى تسمية قصد بها التحقير فكانت تسبب لهم ضيقا شديدا • وفى عام ١٧٦٠ شهر باليسو « بالفلاسفة » وخاصة ديدرو وروسو فى الكوميديا التى ألفها بهـذا العنوان • وكان هناك أعداء كثيرون للموســوعة منهم بوييه وكان أســقفا سابقا ، والشاعر لى فران دى بومبينان وكلاهما قد سخر به فولتير سخرية مدمرة • لكن الرجل الذى سبب « للفلاسفة » أكبر قدر من الازعاج هو فريرون محرر « المجلة السنوية للأدب » ، أو هو ذبابة الماشــيـة أو الزنبــار Frelon الذى وجه اليه فولتير نقدا حادا ــ وان كان غير مجــد ــ فى نقـده لمسرحيـته التى عنوانهـا « الاسكتلندية » (١٧٦٠) •

لـكن ديدرو وقف صـامدا طيلة هــذه التقلبات جميعا وكأنه « القلعة الحصينة » بحق ، وبفضل جهوده ظهر المجلد السابع عشر والأخير من الموســوعة فى عام ١٧٦٥ ، وفى عام ١٧٧٢ تمت المجلدات الاحدى عشرة الخاصة بالصور ، وهى المجلدات التى لا غنى عنها للموسوعة • وقد كان هذا البيان المعبر عن حركة « الفلاسفة » ــ رغم حذوفه وتناقضاته ــ أبدع تمجيد للعقل ولقـوة الذهن البشرى انتجته فرنسا فى عصر التنوير • وبهذا تحقق الى حد كبير مقصد ديدرو الذى أعلن عنه ، وهو « تغيير طرائق التفكير السائدة » •

موسى بن ميمون : (١١٣٥ ــ ١٢٠٤) ، يهودى أسبانى ، ويعد من أبرز المفكرين اليهود فى العصر الوسيط الذين حاولوا العثور على مركب من الفلســفة اليــونانية ــ وخاصــة الفلســفة الأرسطية ــ ومن الدين اليهودى الموحــد • ولم يقتصر تأثير كتاباته تأثيرا عظيما على زملائه فى الدين الذين لا يخرجون على الاجماع ، بل أثرت كذلك عـلى فلاســفة خرجوا على العرف الدينى من أمثــال **سبينوزا** ، وعلى فلاســفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل **توما الأكوينى** • وأشهر كتبه « دلالة الحائرين » ، وفيــه يحاول التوفيــق بين الفلســفة الأرســطية والعــلوم اليونانية من جهة ، وبين حرفية الحقيقة كما وردت فى العهد القديم من جهة أخرى • ويعتمد فى هذه المحاولة اعتمادا كبيرا على الفلاسفة العرب من أمثال

ابن سينا الذى يدين له بنظريته فى الخلود ، **وابن رشد** الذى استقى منـه فكرته عن هوية الماهية والوجـــود فى الله • ويعالج ابن ميمون كلا من الفلسفة واللاهوت المســتند الى الوحى على أنهما مختلفان من حيث الطبيعة ، لكن أحدهما يكمل الآخر ؛ وواجب الفلسفة أن تؤكد عقليا حقائق الدين ، وتفند النظريات التى يبدو أنها تناقض الوحى •

موناد : انظر ليبنتز •

ميتافيزيقا : هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى يدعى أعظم الادعاءات ، ويتعرض لأعظم الشكوك؛ وبينما تجاهر بأن هدفها هو الوصول الى الحقائق العميقة عن كل شىء ، يعتقد البعض أحيانا أنها لا تتمخض الا عن لغو غامض عن لا شىء • وليس هذا الوضع المزدوج هــو أقل سمات الميتافيزيقا التى تتطلب تفسيرا •

وقد يكون من المستحسن أن نستعرض أولا عددا من الأوصاف للموضـــوع ، الأوصاف التى وضعها بعض الفلاسفة من الميتافيزيقيين أنفسهم أو من نقاد الميتافيزيقا أو من كليهما ؛ ومن تلك الأوصاف قد نجمع قائمة بالصفات المميزة التى قد نتوقع أن نجد كلا منها فى بعض الأمثلة من الميتافيزيقا ، والتى قد نجد بعضها الآخر فى كل ضروب الميتافيزيقا • وستكون مهمتنا عندئذ أن نفسر كيف ارتبطت هذه الصفات المميزة ، وأن نحدد ـ على قدر الامكان ـ ما هو رئيسى من هذه الصفات ، وربما استطعنا أن نميز ضروبا مختلفة من الميتافيزيقا •

ان اسم الموضوع الذى نبحثه هوالاسم الذى أطلقه المدرسيون على بحث **لأرسطو** ، وقد وصف أرسطو موضـــوع بحثه بعدة طرائق مختلفة كان يراها جميعا متساوية ؛ فقد سماه دراسة المبادىء الأولى للأشياء ، وقال عنه انه علم الوجود عامة ، أو علم « الوجود من حيث هو كذلك » ، وبذلك وضعه من هذه الناحية فى مقابل العلوم الخاصة المنوعة التى يدرس كل منها جزءا واحدا فحسب، أو ناحية من نواحى الوجود • ووصفه أيضا بأنه دراسة «الجوهر»، وهى عبارة تحتل مكانة رئيسية فى مؤلفـات معظم الميتافيزيقيين الـكبار الذين جاءوا فى أعقابه ؛ وقد أعلن أرســطو أن الجوهر هو ما وجد منذ البداية ، وأنه سابق على سائر الأشياء الأخرى لا من حيث الوجود فحسب ، بل من حيث التفسير والمعرفة كذلك ؛ اى أن تفسير أى شىء آخر يتطلب فكرة الجوهر ، ومعرفة أى شىء آخر تقتضى معرفة الجوهر ، وأن وجود أى شىء آخر يتوقف على وجود الجوهر • وهكذا ينظر أرسطو الى الميتافيزيقا باعتبارها دراســة فريدة شاملة لكل ما هو جوهرى فى الوجود والمعرفة والتفســـير جميعا ؛ وسيتضح عـلى الفــور أن التحديدات المختلفة لماهية الجوهر ـ أى ما يتصف بهذه الصفة الأســـاسية ـ سوف تتمخض عن مذاهب متباينة من الميتافيزيقا •

فاذا وضــعنا الى جانب تفســـير أرسطو لموضوعه كلمات الميتافيزيقى الانجليزى **ف • هـ • براولى** ، لاحظنا عنصرا مختلفا فى التعريف ، اذ يقول براولى : « ربما وافقنا على أن نفهم الميتافيزيقا باعتبارها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع فى مقابل الظاهر المحض ، أو دراسة المبـادىء الأولى أو الحقائق النهائية ؛ أو أن نفهمها على أنها المجهود الـذى يبذل للاحاطة بالـكون ، لا على أنه أجـزاء أو قطع متفرقة ، بل على أنه كل بطريقة ما » • وايراد عبـــارة المبـــادىء الأولى والمقابلة مـع « الدراسات الجزئية » ، أفكار أرسطية ، غير أن التأكيد على معــرفة حقيقة الواقع » فى مقابل الظاهر المحض » هو العنصر الاضافى •

وثمة تحول للتأكيد أكثر اثارة للانتباه حين ننتقل الى الميتافيزيقيين النقدين العظيمين **هيوم وكانت** ؛ فقـد أكد كانت قبـل كل شىء الطابع اللاتجريبى لموضوع الميتافيزيقا التقليدية ومنهجها

على السواء ؛ أما منهجها فكان قبليا ، أى استخدام العقل الخالص وحده ، وأما موضوع دراستها فهو موضـــوع مفارق ؛ فليس من الممكن التحقق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة ، اذ تريد الوصول الى نتائج عن أشياء تجاوز حدود الخبرة ، ووفقا لمبادىء لم تقررها الخبرة • وهكذا تصبح المنازعات الناجمة ولا حصر لها ، » وميدان القتال بين تلك المنازعات التى لا حصر لها هو ما يسمى بالميتافيزيقـا » • واسـتخلص كانت أنه ينبغى أن نحول نور العقل على العقل نفسه ، وأن نأخذ على عاتقنا مهمة الفحص النقدى للعقل الخالص لكى نحـــدد ما تقدر وما لا تقدر عليـــه ؛ وواجب الميتافيزيقا الأول ــ وربما الواجب الوحيد ــ هو أن تحدد حدودها الخاصة • وكانت يردد هنـــا ــ وان يكن ذلك فى صورة أكثر تعينا ــ ما أوحى به هيوم بأنه ينبغى علينا « أن نبحث جادين فى طبيعـة العقل الانســـانى ، وأن نبين ــ نتيجة للتحليل الدقيق لقواه وقدرته ــ أنه ليس ملائما بحال من الأحوال لبحث مثل تلك الموضـــوعات النائية المستغلقة » • ووصف هيوم هذا البحث بأنه « تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشىء من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة » •

وهنـــاك تفسير بعينه حديث للميتافيزيقا لا يبدو بحال من الأحوال أنه يرتبط ارتباطا واضحا بما سبقه من تفسيرات ؛ اذ يصف **وزدم** القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير ، أو من المفارقة الحادة التى تستعمل اللغة بطريقة جديدة لكى تجعلنا ننتبه الى الاختلافات والمتشابهات التى تحجبها طرائقنا المألوفة فى الكلام • وهناك **فتجنشتين** أيضا الذى يقارن الرأى الميتافيزيقى بابتكار نوع جديد للأغنية • والفكرة المشتركة بينهما ــ أعنى وزدم وفتجنشـــتين ــ هى أنه من الصفات المميزة للميتافيزيقى أن يقترح للاستعمال ــ أو أن يقدم للتامل ــ تحولا فى أفكارنا ، ومراجعة لمفاهيمنا ، وطريقة جديدة للنظر الى العالم •

وليست الصورة المركبة التى نخرج بها من هذه الأوصاف صـــورة واضحة تمام الوضوح ؛ (١) فالميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود ؛ (٢) وهى دراســة للواقع من حيث انه يقـــابل الظاهـــر المحض ؛ (٣) وموضوعها هـــو ــ أو قد كان ــ ما يتجاوز الخبرة ؛ (٤) وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الانسانية ، أو هكذا ينبغى أن تكون ؛ (٥) ومنهجها « قبلى » أكثر من أن يكون تجريبيا، أو هكذا كان ؛ (٦) وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أســـاسها نفـكر فى العالم ، وتغييرا فى مجموعة أفكارنا ، وطريقة جـــديدة فى الكلام • ان قائمة الصفات المميزة متنافرة وقد يبـــدو أنها تخلو من كل اتســـاق ؛ وربما استطعنا ــ قبل أن نربط بين هذه القائمة وبين الأمثلة الفعلية من الميتافيزيقا ــ أن نتعقب بعض الارتبـــاطات العـــامة بين بعض فقراتها ؛ فمن الممكن مثـــلا فى الوقت الذى نسـتطيع فيـــه أن نفسر مذهبـــا ميتافيزيقيا ما عـلى أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصـــوراتنا ، ودعوة للنظر الى العالم على نحو جديد ، فان هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقى عامة على أنه مجرد اقتراح،بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هى حقيقة ، لا كما تظهر لنا فى صورة مضللة ، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع فى مقابل الظاهر • واذا بدأ الميتافيزيقى من (١) اهتمامه بما هو جوهرى فى الوجود ، فقد يصل الى التقابل السابق بعينه (٢)اذ قد يعبر عن احساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله انه هو وحده الذى يوجـد حقيقة ، وان كل ما عـداه ظاهر ؛ فلو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى ، لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقى تمييزا يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣) ؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصبا على مايتجاوز التجربة ، فانه ينبغى أن يكون المنهج لاتجريبيا (٥) • ومن الواضح أنه أصعب علينا أن نربط

بين (٤) توصيات هيوم وكانت وكثير من هـذه الصفات المميزة ؛ ولكن هناك على الأقل ارتباط سهل بين فحص الجهاز العقلى فى الكائنات الانسانية وبين جزء من رقم (١) ، ألا وهو تحديد ما هو جوهرى فى نظام المعرفة والتفسير ·

والآن ، جاء دور مقارنة هذه القائمة من الصفات المميزة بمذاهب الميتافيزيقا الفعلية ؛ فمن المؤكد حقا أن معظم الميتافيزيقيين الكبار قد اقترحوا صورا للعالم منقحة تنقيحا أساسيا ؛ صورا جريئة شاملة ، وقد تبعث على الدهشة فى كثير من الأحيان ؛ كما أن الغالبية العظمى منهم قد أفردت مكانا رئيسيا فى الصور لعدد قليل من المفاهيم الأساسية ، أو لبعض أنماط مفضلة على وجه الخصوص من الكائنات خلعت عليها لقب « جوهر » · ومن الحق أيضا أن اختيار المفاهيم الرئيسية والكائنات ، وكذلك صورة العالم الناشئة عن ذلك ، قد تباينت تباينا عظيما من ميتافيزيقى الى ميتافيزيقى آخر ، بل لقد خلع « الجوهر » أحيانا من عرشه لتحل محله فكرة الصيرورة مثلا · وكان الاختيار بين الكائنات المرشحة للقيام بدور الجوهر واسعا ؛ فالى جانب الله ، وهو الجوهر الالهى الذى يحتل مكانا فى أغلب المذاهب ، عرف **ديكارت** نمطين من الجواهر : المادة والعقول ، أما **باركلى** فقد عرف جوهرا واحدا هو العقول أو الأرواح ؛ (وافترض) **ليبنتز** طائفة من الكائنات (المونادات أو الجواهر الروحية) التى وان يكن كل واحد منها لامكانيا ولا زمانيا ، فانه نموذج — على نحو ما — للكون كله · ولم يعترف **سبينوزا** بغير جوهر واحد شامل هو الله أو الطبيعة اللامتناهية السرمدية ، وما العقل والمادة سوى وجهين فحسب من هذا الجوهر · وكان كانت ينظر الى الجوهر باعتباره منتميا الى عالم خبرتنا المألوفة ، ولكنه وضع « الحقيقة » نفسها خارج العالم باعتبارها شيئا لا سبيل الى معرفته على الاطلاق · أما هيوم فعلى الرغم من ميله الى الاستخفاف بفكرة الجوهر بأكملها ، الا أنه يعتقد أنه لو كان ثمة ما يستحق هذا اللقب لكونه قادرا على الوجود المستقل ولأنه جوهرى فى نظام المعرفة ، فهو الانطباعات الحسية الجزئية، وصور تلك الانطباعات فى الخيال · ولا مناص اذن من البحث فى أسباب هذا التباين ، كما أنه من المحال ألا نقرر أنها تعكس — فى جزء منها — التغيرات التاريخية التى تطرأ على الموقف العقلى العام كلما تقدم الفكر الانسانى أو تطور فى مجالات بعينها مختلفة ، كما تعكس — فى جزء آخر منها — تنوعات فردية فى اهتمامات الميتافيزيقيين المختلفين وفى مواقفهم وتفضيلاتهم · وهذه الاهتمامات والتفضيلات ، وتلك الألوان من التقدم والتطور تجتمع بصورة درامية فى «لوحات» كونية ، وتصب فى قالب أسطورى مجرد أشد التجريد بحيث لا يحكمه فحص نقدى لنوع التفكير المستخدم كما لاحظ هيوم وكانت · ويمكن توضيح هذه النقطة بحالة ديكارت ، فقد كان اهتمامه الرئيسى منصبا على تطوير العلم، وكانت لديه أفكار واضحة جدا عن الاتجاه السليم لهذا التطوير ؛ وكان يبدو له أن الرياضة — وخاصة الهندسة — هى التى تمثل نموذج المنهج العلمى ، وكان يعتقد أن المنهج الأساسى فى العلم هو منهج الهندسة الاستنباطية الذى كان يتصوره استدلالا عقليا دقيقا من بديهيات واضحة بذاتها ، كما كان يعتقد أن موضوع العلوم الطبيعية جميعا هو أساسا كموضوع الهندسة ، وبالتالى فان الصفات المميزة الوحيدة الهامة للأشياء فى العالم المادى — من وجهة نظر العلم عامة — هى الصفات المكانية التى تدرسها الهندسة · وليس اعتناق تلك العقائد هو ما يجعل ديكارت ميتافيزيقيا ، وانما يجعله كذلك التعبير الدرامى الذى تساق فيه ، وأعنى به نظرياته عن الطبيعة الجوهرية للمعرفة والوجود · فهو يقدم لنا صورة عن عالم لا يحتوى من الحقائق — فيما عدا الله — غير جوهر مادى بحت ليس له من الصفات غير الصفات المكانية ، وجواهر مفكرة خالصة يتألف وجودها

أساسا فى قدرتها على ادراك بديهيات واضحة بذاتها ، ونتائجها المستنبطة منها • وليست المعرفة شيئا آخر سوى نتائج بممارسة هذه القدرة ؛ أما كل ما نطلق عليه عادة اسم الحقيقة أو المعرفة ، فان ديكارت يحط من شأنه ويضعه فى مرتبة أدنى • وهذه المراجعة الشاملة لنظرتنا العادية الى الأشياء تخلق بالطبع مشكلات وتدعو الى تفسيرات وتكيفات جديدة ؛ وهكذا يعلمنا ديكارت — من ناحية — أن ليس لدينا مبرر يدعونا الى الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية الا عن طريق الثقة بصدق الله وحده ، وأن اعتقادنا فيما هو كاذب لا يأتى — من ناحية أخرى — الا عن طريق ارادتنا •

وقد حدث المرة بعد المرة فى تاريخ هذا الموضوع أن اهتماما كهذا بتقدم ما قد تحقق ، أو ما من المأمول أن يتحقق ، فى فرع خاص من فروع الفكر ، قد وجد تعبيرا عنه فى رؤية جديدة — على مثل هذه الجرأة — لطبيعة العالم • فلم تكن الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها هى التى ألهمت الميتافيزيقا ، بل التاريخ وعلم الحياة والمنطق الصورى أيضا ؛ فالتطورات التى كانت قد حدثت فى دراسة التاريخ تكمن وراء مذهب هيجل ، كما يمكن أن نرى ميتافيزيقا النزعة الذرية المنطقية — فى شطر منها — تعبيرا عن ارتياح عميق للتقدم الذى أحرزه المنطق الصورى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين • وليس الاهتمام بالعلوم النظرية وحدها هو الذى يغذى الدافع الى المراجعة الميتافيزيقية ، فقد تبحث الأديان والأخلاقيات عن التأييد الميتافيزيقى وقد تجده ، وقد تندمج عناصر متباينة الأنواع فى مذهب واحد ، كما هى الحال بالنسبة لمذهب سبينوزا الذى يعبر عن موقف علمى كامل وأخلاقى عميق فى آن واحد •

ويتطلب هيوم وكانت ، ذلكما الميتافيزيقيان النقديان ، انتباها خاصا منفصلا ؛ فقد بين كانت أن الميتافيزيقى يستخدم بالضرورة مفاهيم لها تطبيقها فى خبرتنا العادية أو أنها مشتقة على الأقل من مفاهيم مستخدمة على هذا النحو ، غير أن استعمال الميتافيزيقى الخاص لهذه المفاهيم يتجاهل الشروط التجريبية الخاصة باستعمال تلك المفاهيم أو يتجاوزها • ولم يكن مثل هذا التوسع فى استعمال تلك المفاهيم — ذلك الاستعمال الذى هو أبعد ما يكون عن أن يجعل معرفتنا تمتد وراء حدود الخبرة — مشروعا على الاطلاق ، وكانت النتائج التى يتمخض عنها خاوية لا معنى لها • ويعتقد كانت أن المهمة الايجابية للميتافيزيقا هى أن تبين كيف أن أكثر المدركات العقلية عمومية وجوهرية ، أعنى المدركات التى نستخدمها ، انما تترابط فيما بينها لتؤلف اطارا منظما للأفكار والمبادىء ، اطارا يزودنا بالشروط الضرورية لأنواع المعرفة والخبرة التى نملكها فى واقع الأمر • أما المهمة السلبية للميتافيزيقا فهى أن تبين كيف أنه من المحتوم علينا التعرض للاغراء الميتافيزيقى الذى يدفعنا الى استخدام تلك المدركات العقلية العامة بطرائق تتغاضى عن الشروط التجريبية الخاصة باستخدامها ، وكيف أنه من المحتوم علينا أيضا أن تأتى نتائج الاستسلام لهذا الاغراء خاوية • وفى هذه النقطة نجد لدى كانت رواسب من ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذى أعلن أنه محال ؛ ذلك ان كانت كان يرى فى اطار الأفكار الذى من واجبات الميتافيزيقا الايجابية أن توضحه ، اطارا للأشياء كما تظهر لكائنات لها تركيبنا الادراكى فحسب ، لا اطارا للأشياء كما هى فى ذاتها • أما ما هو حقيقى فى نهاية الأمر ، فمن المحال معرفته من حيث المبدأ ؛ على أن هذا الحقيقى الذى لا تبلغه المعرفة ، قد كان له دور أكثر ايجابية حين اهتم كانت بأن يضمن للأخلاق أسسا

ميتافيزيقية ، فعندئذ بدا ذلك الحق فى ذاته على أنه مصدر السلطة فى أوامر الأخلاق • وكان هيوم ـ الذى سبق كانت فى الزمان ـ يشاطر كانت اعتقاده بأن القول ذا الدلالة تحده شروط الخبرة الفعلية ، وأن الكثير من الميتافيزيقا التقليدية قد تخطى تلك الحدود • غير أن هيوم ورث عن **لوك وباركلى** تصورا يدعو الى العجب من ضيقه ، وأعنى به تصوره لما يمكن أن تمدنا به الخبرة فعلا ؛ اذ كان يعتقد أن العناصر الحقيقية التى تتألف منها الخبرة هى انطباعات عابرة للحس والشعور • وليس من الممكن أن نبرر صورتنا العادية عن عالم توجد فيه الأشياء المادية والأشخاص ويتفاعل تفاعلا مستمرا ، ليس من الممكن أن نبرر هذه الصورة تبريرا معقولا على تلك الأسس ، غير أنه من الممكن تفسيرها على أنها حصيلة جهاز الترابط الذى يستخدمه الخيال ، حين تحركه العناصر الأولية التى منها يتألف الحس والشعور •

ومن الواضح أن كلا من هيوم وكانت كان الى حد ما ـ فى أثناء نقده من حيث المبدأ للميتافيزيقيين الآخرين فيما قد أقاموه من أطر فكرية يعدلون بها الصورة السائدة عن العالم ـ أقول ان كلا من هيوم وكانت كان فى نقده ذاك يقيم اطارا فكريا يعدل به صورة العالم ؛ فنظرية كانت القائلة بأن ما لا نعرفه هو وحده الحقيقى النهائى ، وكذلك نظرية هيوم التى تذهب الى أن الخيال هو الذى يجعلنا نعتقد فى وجود الأجسام المادية ، كلتا هاتين النظريتين سواء فى خروجهما على معنى الخيال والواقع والمعرفة كما يراد بهذه المفاهيم حين نستخدمها فعلا ؛ ومع ذلك فان هذين الفيلسوفين العظيمين قد أثرا ـ بفضل ما ينطوى عليه عملهما من جوانب نقدية وايجابية على السواء ـ على الميتافيزيقا تأثيرا حاسما ؛ وهذا القول يصدق بصفة خاصة على كانت • وقد عنى كل من الفيلسوفين بالتركيب العام لتفكيرنا على العالم ، وكان كلاهما يكتب معظم الوقت بمصطلح يذكرنا بعلم النفس التجريبى أكثر مما يذكرنا بالبحث فى المدركات العقلية وشروط استخدامها • بيد أننا نستطيع أن نجد وراء مصطلح كانت النفسى مخططا يصف به التركيب العام لاطار مدركاتنا العقلية ، أكثر اتساقا من الوصف الذى نجده عند هيوم أو عند التجريبيين المتأخرين الذين كتبوا متأثرين بهيوم وان نبذوا الكثير من أفكاره فى علم النفس • ومابرحت الانتقادات التى وجهها كل من هيوم وكانت للاستخدام الميتافيزيقى للمدركات العقلية دون نظر الى شروط استخدامها التجريبى ، مابرحت هذه الانتقادات قائمة ؛ غير أن اسهام كانت فى الجانب النقدى والايجابى على السواء ، مازال أكثر فعالية من اسهام هيوم ؛ اذ أنه على الرغم من أن تلك الانتقادات قد عبرت عنها فيما بعد مدرسة الوضعيين المناطقة ـ الذين يعدون ورثة هيوم أكثر منهم ورثة كانت ـ تعبيرا صارخا وفى أشد أشكالها تطرفا، على الرغم من ذلك فان مفعول هذا التعبير لم يكن كبيرا بسبب ضعف الميتافيزيقا التجريبية المرتبطة به وقصورها •

ولقد أصبحت نظرية استحالة قيام الميتافيزيقا من السنن المتبعة فى جزء كبير من العالم الفلسفى فى هذا القرن ، كما صارت صفة « ميتافيزيقى » من النعوت التى تطلق للزراية والتحقير • وينبغى أن نوضح الآن بعض أسباب هذا الانحطاط فى القيمة؛ فالتحريفات التى تصيب المدركات العقلية ، وعدم الاتساق فى المذاهب الذى يبديه التحليل ، والأساطير المجردة التى تتظاهر بأنها الواقع ، والادعاءات الضخمة والنتائج المتضاربة ••• كل هذا يبدو للكثيرين على أنه ماهية المغامرة الميتافيزيقية وسبب كاف لادانتها • كما قابل البعض بين مبالغات الميتافيزيقا، وبين رزانة منهج التحليل الفلسفى الذى يرمى الى

توضيح مفاهيمنا توضيحا يبين ما تؤديه أداء فعليا في استخدامنا لها • ومع أن نبذ الميتافيزيقا كان أمرا طبيعيا ، الا أنه لا يلزم عن ذلك أنه ثمة ما يبرره ؛ فقد لا تكون المغالاة الميتافيزيقية جوهرية للميتافيزيقا بأكثر مما يكون الاستبداد جوهريا للحكومة ؛ وبيان أن هذا النبذ لم يكن له ما يبرره ، يتطلب شيئا من اعادة تنظيم الحقائق الموجودة لدينا •

ميز أرسطو ـ حين وصف موضوع بحثه ـ تمييزا حادا بين هذا الموضوع وبين العلوم الخاصة أو الفرعية ؛ بيد أنه لم يحدد هذا التمييز تحديدا واضحا تمام الوضوح ، اذ تضمنت هذه التفرقة أن « علم الوجود من حيث هو كذلك » أعم وأشمل من العلوم الخاصة • وكان من الواضح أن هذا العلم الأعم ليس مجرد «مجمل» للعلوم الأخرى ؛ ومع ذلك فحين ننحى العلوم الخاصة فماذا يبقى بعد ذلك موضوعا للدراسة ؟ فمن العسير أن نتجنب الانطباع بأنه لا بد أن يكون لعلم الوجود المقترح ، هذا اذا وجدت مثل هذه الدراسة على الاطلاق ، موضوع خاص به لا سبيل الى تحديده وان يكن جوهريا له،وأنه يكمن على نحو ما وراء تلك الجوانب من الواقع الخارجي التي تدرسها العلوم الفرعية• فوراء تلك الجوانب من الواقع الخارجي ، هناك « الحقيقة الخارجية » نفسها ، أي « الوجود بما هو وجود » الذي هو موضوع الميتافيزيقا • وفي هذا وحده ما يجعل ميل الميتافيزيقا نحو ما هو مفارق أمرا مفهوما ، فاذا لم نجد مزيدا من التوضيح لطبيعة المغامرة الميتافيزيقية ، فمن المحتم أن تظهر على أنها تحسسات يقوم بها العقل الخالص في عالم غامض لا سبيل الى بلوغه بالطرائق العادية • وثمة نتيجة قد تبدو محتومة أيضا ؛ فلكي نصف هذا العالم لابد لنا من استخدام المواد الوحيدة التي بين أيدينا ، أو التي في مقدورنا أن نجعلها في متناول أيدينا ، ولا مناص من أن تؤخذ أو أن تصاغ هذه المواد من الجهاز الفكري الذي نستخدمه ـ في الحديث اليومي أو في الدراسات الفرعية ـ لنحقق به أغراضا أقل خلخلة من موضوعات الميتافيزيقا • فاذا أردنا أن نستخدم مثل تلك المفاهيم لوصف ذلك العالم الكائن وراء حدود العالم الحسي، فلابد من أن نعزلها عن شروط استخدامها العادي ، وأن ننتزع منها قوتها العادية ؛ ومع ذلك فلا بد أن «تبدو» تلك المفاهيم وكأنها تحتفظ بشيء من قوتها العادية ، والا لم يبد أننا نقول شيئا له أيه دلاله على الاطلاق • وهكذا تسير الميتافيزيقا المتعالية بطريق التحريف سيرا تعتمد فيه على الانحراف بالمدركات العقلية عن معانيها الأصلية ، لكي تنتهي آخر الأمر الى لغة مجازية هي أشبه بالعملة الزائفة •

هذا ضرب من التصوير الهزلي (الكاريكاتير) لسير الميتافيزيقا حين تسير سير المستهتر،وغايتنا من تصويرها على هذا النحو هو أن نرى دلالة الثورة الكانتية رؤية أكثر وضوحا ؛ فحين أنكر كانت أن معرفة الواقع كما هو على حقيقته محالة ، فقد كان ينكر في حقيقة الأمر أن للميتافيزيقا موضوعا خاصا بها ، أو أنه من الممكن أن يكون لها موضوع على الاطلاق . ولكنه بهذا لم يحرم الميتافيزيقي من عمل يؤديه ، اذ أن المهمة الايجابية للميتافيزيقي ليست هي أن يفكر في عالم خاص ، بل أن يفكر في بنية تفكيرنا عن العالم العادي ؛ كما أنها ليست اكتساب معرفة بأشياء تتجاوز خبرتنا ، بل هي توضيح لطبيعة الشروط التي تخضع لها معرفتنا بالأشياء الداخلة في نطاق خبرتنا • وهكذا تكون الميتافيزيقا دراسة أعم وأشمل حقا من أي علم خاص ، لأنها تهدف الى توضيح البنية الجوهرية العامة لكل تفكيرنا العادي والعلمي • نعم ان منهجها لاتجريبي ، لأنه يبحث في بنية مدركاتنا العقلية التي تفترضها مقدما أبحاثنا التجريبية جميعا •

وقد يبدو أن هذا التصور للميتافيزيقا يختلف عن التصور الأرسطي ؛ فليس هنا اشارة الى « الوجود من حيث هو كذلك » ، أو الى ما هو

سابق فى نظام الوجود • غير أن هذا الاختلاف ظاهرى فحسب ؛ ولو أننـــا بحثنا فى المقولات الجوهرية للفكر الانسانى ، وفى الارتباطات القائمة بينها ، وفى اعتماد بعضها على البعض الآخر،فاننا ملزمون حينئذ بالبحث فى العلاقات القائمة بين الأنماط المتعددة مـن الوجـود التـى نقبلها فى مجموعة تصوراتنا العقلية • وفى هذه الحالة لن تنبذ فكرة الأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) ، بل سوف يعطى لها ببساطة معنى أوضح ؛ وانما التى نبذت هى فـكرة الحقيقة المفارقة باعتبارها موضوعـــا ممكنا للبحث ؛ ولـــم يرفض التصور الأرسطى ، بل أنقذ من الانحراف •

وقـد يقال ان أهـداف الميتافيزيقا ـ اذا ما فهمت على هذا النحو ـ لا تختلف عن **التحليل** الفلسفى عامة ، ذلك التحليل الذى يرمى هـــو أيضا الى بحث المهمة الفعلية التى تؤديها مفاهيمنا؛ أو ان الاختلاف ، على أكثر تقدير ، سيكون اختلافا فى سعة المجال والعمومية . بيد أن هذا الاختلاف على جانب من الأهمية لأنه يجر فى أذياله اختلافا آخـر ، هو الاختلاف فى المنهج ؛ فحينمـــا يقترح الفيلسوف التحليلى أن يفحص مفهوما بعينه ، وليكن الذاكرة أو العلة أو الحق ، فانه يجد أن أوثق منهج للبحث انما يكمن فى الفحص الدقيق للاستعمال الفعلى للأفعال والصفات والأسماء،ذلك الاستعمال الذى ندخل به هذا المفهوم فى حديثنا • ولمثل هذا الفحص قوة عظيمة فـى الكشف عن التعقيدات التى تحيط بهذا المفهوم ، وتعدد الظواهر التـى يشملها ، وارتباطه ـ الى حـد بعينه ـ بالمفاهيم الأخرى • وقد تكون النتائج التى نتوصل اليها عن هذا الطريق ملائمة تمام الملاءمة لأغراض تحليل ينحصر فى نطاق محدود ، ويأخذ أمورا كثيرة على أنها مسلمات دون أن يكون فى ذلك خروج عما هو جائز له ، كما أن تلك النتائج تزودنا بمصحح لا غنى عنه للتحريفات التصورية التى تتعرض الميتافيزيقا للوقوع فيها • غير أن هـــذا المنهج الخاص بالقاء الضوء على أعمال جزء بعينه من جهازنا العقـلى ، مضطر الى افتراض وجـود التركيب الأساسى للجهاز العقلى باعتباره كلا واحدا ، هذا دون أن يكشف عنه الستر ؛ مع أن هذا التركيب العام بالذات هو ما يود الميتافيزيقى أن يفهمه • أما الارتبـاطات والعلاقات المتبـادلة التى يريد اظهارها من خفائها ، فانهـا تكمن تحت سطح الظواهر اللغوية ، وهى لا تكمن بعيدا جدا عن السطح بحيث لا يمكن البحث عنها والتعـرف عليها ؛ غير أن البحث عنها والتعرف عليها يتطلب رؤية أوسع نطاقا من الرؤية التى تلائم الانتباه لظواهر السطح وحدها •

ولقـد رأينـا أن كثيرين من الميتافيزيقيين التقـليديين لم يقنعوا بوصف التركيب الفعـلى لتفـكيرنا عن العـالم فى أكثر جوانبه عمومية وأساســـية ؛ بل انهم أرادوا أن يستبدلوا به تركيبا منقحا يرمز ـ على نحو ما ـ الى اهتماماتهم العقلية ومواقفهم الخاصـة ؛ وكأنهم لكى يسجلوا احساسهم بأهمية تغيير بعينه فى اتجاه الفكر ، يبالغون فى المدى الذى بلغه التغيير والنتائج التى أحدثها ؛ وكأنه لابد أن نغير نظرتنا « كلها » الى العالم تغييرا مؤقتا على أقل تقدير ، وذلك لكى نلائم بين هذه النظرة وبين رؤية جديدة طرأت على جانب واحد من جوانب العالم • نعم ربما كانت هناك ضرورة تاريخية بعينها حتمت ذلك ، وليس غريبا أن يبدو هذا الجانب من الميتافيزيقا لبعض النقاد ذوى العقلية التاريخية ، على أنه الجانب الوحيد•وقد رأينا من الأسباب ما يدعونا الى الظن بأن هـذه النظرة خاطئة ، ذلك أن أكثر مفاهيم التفكير ومقـولاته أســـاسية ليست هى المفاهيم والمقولات التى تطرأ عليها تغيرات حاسمة نتيجة لما تحرزه العلوم من ضروب التقدم ، أو لما ينتاب المعيشة الاجتماعية من تحولات • وبحث هـــذا اللباب الرئيسى للفكر يزود الميتافيزيقا بموضوع دائم ، بيد أنه من الخطأ ـ من الناحية المضادة ـ افتراض أن المهام الرئيسية فى الميتافيزيقا يمكن

أن تتحقق مرة والى الأبد ، ثم ينظر الى الموضوع باعتباره منتهيا ؛ لأنه حتى وان لم يكن موضوع الميتافيزيقا الرئيسى يتغير تغيرا ذا دلالة ، فان المصطلح والحاجات ومواضع الاهتمام فيما تتناول الميتافيزيقا بالتوضيح تتباين من عصر الى عصر بل من فيلسوف الى آخر . فالحقائق القديمة يعاد تقريرها بمصطلح جديد ، وبعض الأجزاء فى الصورة تستدعى توضيحا من حين الى آخر استدعاء قد يتفاوت قوة وضعفا ؛ فالتوضيح الميتافيزيقى لا يستطيع أن يصل الى شكل نهائى كامل . على أن ذلك لا يعنى أن ذلك أمر مستحيل، فمن ضروب التصوير (الميتافيزيقى للعالم) ماهو أقل تحريفا للأصل من سواه ؛ لا بل انك لتجد أنه حتى ضروب التصوير التى تشتمل على أبشع صنوف التحريف فى الصورة فى اجمالها - رغم ذلك - لا تعدم أن الصورة لنا جانبا من جوانب الأصل تصويرا على درجة من الوضوح تلفت النظر .

ميزس،رتشارد فون : (١٨٨٣ - ١٩٥٣)، ظل شريكا بارزا **للوضعيين المناطقة** الذين ينتمون الى **جماعة فيينا** حتى التجأ الى الولايات المتحدة الأمريكية هاربا من الهتلرية . كتب عام ١٩٣٩ عرضا عاما للوضعية (ظهر بالانجليزية عام ١٩٥١ تحت عنوان « الوضعية ») ، غير أن شهرته جاءت من أنه بحث نظرية الاحتمال بحثا نظريا . وكتابه الرئيسى فى ميدان الاحتمال هو كتابه الذى نشره عام ١٩٢٨ تحت عنوان « احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة » ، والذى نشر بالانجليزية تحت هذا العنوان نفسه عام ١٩٣٩ . وادعى فون ميزس أنه وضع تعريفا علميا للاحتمال لكى يحل محل تصوراتنا الغامضة فى تفكيرنا اليومى، ولم يزعم أنه يحلل تصورنا العادى عن الاحتمال. وقد عرف الاحتمال بأنه القيمة المحددة لتكرار وقوع حادثة ما داخل مجموعة ؛ والمجموعة فئة كبيرة لا محددة يرجع اليها ويقع اعضاؤها فى ترتيب عشوائى ؛ أى أنها فئة للتنبؤ بسمة بعينها ، وبغير أعضاء هذه الفئة لا يمكن أن يقوم أى نظام للمراهنة ؛ فأن تقول ان احتمال ظهور وجه العملة الذى يحمل الراس هو ½ معناه القول بأن القيمة المحددة للكسر الذى ينتج عن قسمة عدد الرءوس على عدد الرميات كلها هى ١ الى ٢ . وسلسلة الرميات هى التى تؤلف المجموعة . وقد كان فون ميزس قادرا على بيان أن بديهيات الاحتمال الرياضى تنتج كتحصيل حاصل عن هذا التعريف، الذى هوجم على أية حال ، وخاصة لاستخدامه فكرة التكرار المحدد خارج الرياضة البحتة . كما اعترض آخرون على فون ميزس لكونه لم يسمح بأى معنى للجمل الاحتمالية التى لا تأتى على شاكلة هذه الصورة : « احتمال الحادثة ح داخل المجموعة ك هو م » .

مينونج ، الكسيوس : (١٨٥٣ - ١٩٢٠) ، فيلسوف نمسوى ، طور علم النفس القصدى الذى وضعه **برنتانو** ، وأثرت نزعته الواقعية تأثيرا عظيما فى **رسل ومور** وغيرهما من الواقعيين البريطانيين والأمريكيين . أنفق مينونج معظم حياته أستاذا بجامعة جراتس ، ومؤلفاته الرئيسية هى : « دراسات عن هيوم » (١٨٧٧ ، ١٨٨٢) ؛ « أبحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية فى القيمة » (١٩٨٤) ؛ « عن الافتراضات » (١٩٠٢) ؛ « عن الامكان والاحتمال » (١٩١٥)؛ «عن الانفعال حين يكون مشيرا الى معنى» (١٩١٧) ؛ « عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة » (١٩٢٣). ويستوعب كتاب فندلى « نظرية مينونج عن الأشياء » كثيرا من المواد السابقة بالنسبة للقارىء الانجليزى .

ويضرب علم النفس عند مينونج بجذوره فى علم النفس عند برنتانو ؛ فهو يفترض أن التوجه نحو الأشياء هو الصفة المميزة لما هو عقلى . على أن تحليل الحالات العقلية يتعقد بالتفرقة بين «عنصرين» فى تلك الحالات : (١) « عنصر - الفعل » (وهو لا يحمل أى معنى من معانى

النشاط) ويمثل الطريقة التى تتجه بها حالة من حالات العقل نحو موضوعها ، و (ب) « عنصر ــ المضمون » ويعرف بأنه ما يعطى لحالة من حالات العقل اتجاهها نحو موضوع ما بدلا من موضوع آخـــر • فالفرق بين التفكير فى حيوان خرافى كالتنين وبين الاعتقاد فى وجوده هـــو فرق فى « الفعل » ، بينما الفرق بين الاعتقاد فى وجود التنين والاعتقاد فى وجود الأشباح هو فرق فى المضمون • ولا يعنى مينونج «بعنصر ــ المضمون» أية صورة عقلية أو تصوير تمثيلى ودع عنك أن يعنى به الشيء نفسه ، وانما يعبر استعمال هذا اللفظ عمليا عن هذه الحقيقة وهى أن كون المضمون مضمونا « عن » شيء بعينه ، أمر ذاتى ينبثق من الحالة العقلية نفسها ، وليس هو بالطارىء الذى يضاف اليها من الخارج • ويبنى مينونج رأيه هذا على تصـنيف برنتانو الثـلاثى لحالات العقل الى صور تمثيلية وأحكام ومواقف عاطفية ــ اشتهائية؛ غـير أنه يقسم الصـور التمثيلية الى تلك التى تتطلب ادراكا حســيا سلبيا وتلك التى تقتضى « انتاجا ايجابيا » ، مثل أفكارنا عن العلاقات • وهــو يضع أيضا الى جانب الأحكام مواقف بعينها شبيهة بالأحـــكام ينقصها جانب « الاقتناع » ، أى أنها « افتراضـــات » ؛ ويبين أهميـــة تلك الافتراضات فى الفن واللعب والتظاهر والخيال والفروض العلمية •• الخ، كما يفصل بين المواقف الانفعالية والمواقف الاشتهائية التى يخلط بينها برنتانو •

وأيا كان الأمر ، فان الاهتمام الرئيسى فى مذهب مينونج لا ينصب على عـــلم النفس كمـا يتصوره ، وانما ينصب على نظريته فى « الشيء » (الذى تشير اليه الحالة النفسية) ؛ فلو أننا سألنا أنفسنا ــ وفقا لمينونج ــ عما تحمله حالاتنا العقلية المتعددة على وجه الدقة الى العقل ، لرأينا أن الأنماط المختلفة من الحالات العقـلية انما تقـابل انماطا مختلفة من الأشياء ؛ فصورنا التمثيلية المختلفة التى هى صور منتجة ، تمهد لنا السبيل للوصول الى أشـــياء مختلفة من مرتبة أعلى تقـــوم على موضوعات الادراك الحسى السلبى ، فمثلا قد يكون تجميع بعينه أو نموذج بعينه « موضوعيا » ، ومع ذلك فليس هو شيئا مما تتلقى عنه حاسة البصر ما يؤثر فيها • ومثل هذه الأشياء المدعمة يقول عنها مينونج انها قائمـــة قياما ضـمنيا أو انها ذات وجود ضمنى ، ولا يقول عنها انها ذات وجود فعلى ؛ ولقد أخذ مور ورسل هـــذا الاستعمال للوجـــود الضـمنى عن مينونج • وكذلك يعتقد مينونج أن «ماء» نحكم عليه و «ماء» نفترضه عبارة عن موضوع ذى تركيب خاص يسميه «بالموضوعى»؛ وهو يتطلب أشياء أخرى لتكون له بمثابة المادة ، ولا يمكن أن يقال عنه انه ذو وجود فعلى ، ولكن يجــوز أن يكون « واقعـة » أو لا يكون • و « الموضوعيات » هى « القضايا » عند رســل ومور ؛ ويتم التعبير عنها بجملة كاملة أو بعبارة تبدأ بـ « ان » مثـــل : « ان قيصر قد غزا بلاد الغال » ، غير أن صـــفة كونها « موضوعيات » لا يتوقف على التعبير عنها أو التفكير فيها •

وتعنى أشـــهر نظريات مينونج (أو أكثرها تشهيرا) بالموضوعات التى لا وجود لها وجودا خارجيا ، أو بالموضوعيات التى ليست وقائع • ويرى مينونج أن مثل هـــذه الموضـــوعات أو الموضـــوعيات هى موضـــوعات أو موضـــوعيات « حقيقية » ذات وجود مســتقل عن الفــكر أو التعبير؛وأن عدم وجودها نفسه أو عدم ــ كونها ــ واقعة خارجية يستلزم صفتها الموضوعية هذه ، وذلك لأن عدم وجود جبل ذهبى « يختلف » كل الاختلاف عن عدم وجود مربع مستدير ، وكون الحالة الأولى ليست واقعة خارجيـــة يختلف عن كون الحالة الثانية ليست واقعة خارجيـــة • بيد أن مينونج لا يعتقد ــ كما اعتقد رسل لفترة ما ــ أن الأشياء غير الموجودة وجودا خارجيـــا موجودة وجـــودا ضمنيا ، أو أنهـــا تتمتع بأى نوع من أنواع الوجود ، وكل ما ذهب اليه هو أن لها طبيعة

قابلة لأن توصف ، وهذه الطبيعة لا تتأثر بظرف وجودها الخارجي أو عدم وجودها ؛ فقد نقول مثلا ان المربع المستدير ، مربع ومستدير ، ولكننا لا نقول « بوجود » مربع مستدير . ففي رأى مينونج اذن أن قولنا « شيء ما هو ف » لا يعادل قولنا «يوجد شيء اسمه ف» ، كما هي الحال عند رسل ؛ وثمة صعوبات خطيرة تكتنف هذا الموقف ، ولكنه أدق وأكثر قابلية للجدل من الرأى الذى ينسب عادة الى مينونج . ويعتقد مينونج أيضا أن الأشياء التى لا يمكن أن يقال عنها انها موجودة فى الخارج تلعب دورا على أعظم جانب من الأهمية فى المعرفة ؛ والأشياء المحددة تحديدا ناقصا مثل : الرجل الذى يقطن الشقة المجاورة ، والتى تخرق قانون الثالث المرفوع — هى مع ذلك من الوسائل التى يشير العقل من خلالها الى أشياء موجودة متعينة تعينا تاما . ويستغل مينونج فى نظريته للمعرفة تصور برنتانو عن « الوضوح بالذات » ، ولكنه يضيف الى « الوضوح بالذات » بمعناه المطلق ، يضيف الفكرة الهامة عن البينة الظنية التى يبرر بها الادراك الحسى والذاكرة والاستقراء .

ويذهب مينونج فى نظريته عن القيمة ، الى أن المشاعر اما أن تمتزج بعنصر الفعل واما بعنصر المضمون فى صورنا التمثيلية أو فى أحكامنا ، لينتج عن ذلك « أربعة » أنماط من الشعور : (١) مشاعر تتعلق بالفعل حين يشير الى شيء ، وفيها نحب شيئا ما أو نبغضه « حسيا » دون أن نعبأ بواقعه أو بطبيعته ؛ (ب) مشاعر تتعلق بالمضمون حين يشير الى شيء (المشاعر الاستطيقية) وهى المشاعر التى لا نحفل فيها بواقع شيء ما ، وانما نعبأ بطبيعته ؛ (ج) مشاعر تتعلق بالفعل حين نصدر به حكما ، وفيها نهتم بواقع شيء ما دون أن نهتم بطبيعته (المشاعر العلمية) ؛ (د) مشاعر تتعلق بالمضمون حين نصدر به حكما وهذه هى « التقويمات » بمعناها الصحيح ، وفيها نهتم بواقع الشيء وبطبيعته معا . ولا يعترف مينونج فى مؤلفاته المبكرة بأية قيم مطلقة أو لا شخصية ، ذلك أن القيم المطلقة المزعومة ليست الا قيما لمشاهد محايد . غير أنه يدلل فى مؤلفاته المتأخرة على أن المشاعر والرغبات قد تكون هى الفهرس العقلى أو « المضمون » العقلى الذى يقابل التحديدات الموضوعية المتباينة . والمشاعر تضع عقولنا ازاء « الأشياء الجديرة بالاجلال » مثل الجمال والطيبة، بينما تضعها الرغبات ازاء الأشياء المرغوبة أو المشتهاة ، أى الضروب الموضوعية المختلفة لما « ينبغى » ، مثل كون هذه الصورة « ينبغى » أن يعاد تعليقها . والأشياء التى تقدم للعقل على هذا النحو تكون « أحيانا » ذات وجود ضمنى بالمعنى الصحيح ، ويمكن أن تقوم على ذلك بينة ظنية جديرة بالاعتبار .

(ن)

نظرية المعرفة : (الابستمولوجيا) ، ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة، والادراك ، والتيقن ، والتخمين ، والوقوع فى الخطأ ،والتذكر، والتبين، والاثبات ، والاستدلال، والتأكيد ، والتعزيز ، والتساؤل ، والتأمل ، والتخيل ، ورؤية الأحلام ، وهلم جرا . وكثيرا ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ «نظرية المعرفة» أو الابستمولوجيا ، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية Episteme = المعرفة أو العلم .

ويدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم بالمعنى الذى نعد به علم الفلك علما ولا نعد التنجيم كذلك . وثمة مشكلة نموذجية الى حد ما من هذا النوع هى مشكلة تعليل قيام براهين قاطعة على النظريات فى **الرياضة** البحتة ، فى حين أن مثل هذه اليقينيات القابلة للبرهان لا يمكن أن يوجد — بل ولا يمكن أن نتوقع وجوده — فى علم التاريخ أو الطب على سبيل المثال ؛ فمن السخف — فى نظر الرياضى — أن يظل قانعا بمجرد أحكام تخمينية

معقولة ، أو حتى بفروض على درجة عالية من الاحتمال ؛ أما العلماء الذين يشتغلون بعلوم أخرى ، فلا يبدو أنهم فى موقف يتيح لهم أن يتجهوا بطموحهم الى ما هو أعلى من الدرجات العالية من الاحتمال • على أننا نميل الى أن نرى أن مجموعة من الحقائق لا تعد علما حقيقيا الا اذا تأكد صدقها على نحو قاطع ؛ لكننا اذا حكمنا على العلوم فى ضوء هذا المعيار ، وجدنا لزاما علينا حينئذ أن نقر بأن الفيزيقا نفسها والكيمياء ذاتها ليستا علمين بالمعنى الحقيقى ، وهذه‌نتيجة تتعارض تعارضا شديدا مع أفكارنا المألوفة •

وبعض المشكلات الأخرى فى نظرية المعرفة لا يدور حول فكرة العلم ، ولكن حول الأفكار التى تتعلق بما نقوم به نحن من عمليات بحث ، واستدلال ، وادراك ، وتذكر ، وتخيل ، وهلم جرا• فكيف يمكنني أن أعرف على نحو يقينى ما اذا كانت العصا المغموسة الى نصفها فى الماء منكسرة فى حقيقة الأمر أم غير منكسرة ؟ وكيف يمكنني أن أعرف على نحو يقينى ما اذا كنت أتذكر حقا حادثة مضت أو أن الأمر لا يعدو أننى أتخيلها فحسب ؟ وما اذا كنت الآن يقظان أم حالما ؟ أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد لا ينقضى ؟

ان محاولتنا الكشف عن حقائق الأشياء قد تفشل ــ على نحو أو آخر من نحوين ــ أيا ما كانت الأشياء التى قد نريد الكشف عنها ؛ فقد نخرج من محاولتنا صفر اليدين ، أو اننا قد نحصل على شىء لا نتردد فى الحكم عليه بالخطأ • فقد ننحدر دون غايتنا ، أو قد نرتكب أخطاء فى العد ، أو فى الحساب ، أو فى الاستدلال ، أو فى تقديراتنا البصرية للسرعات والمسافات ، أو فى تعرفنا على الأشخاص والأماكن ، أو فى التذكر ؛ كما نخطىء فى الأمور التى هى أقرب الى الأداء العملى كالتهجى والتصويب فى الرماية ومعالجة المرضى•ماذا لدينا اذن من ضمانات تقينا من الأخطاء ؟ كيف يمكننا ــ اذا كان هذا ممكنا على الاطلاق ــ أن نعرف أى شىء كائنا ما كان ؟ لأنه لا يجوز لنا فى المعرفة ــ على خلاف الاعتقاد والظن والشعور بالطمانينة ــ أن نرتكب الأخطاء •

وعندما نتأمل الآراء المتضاربة فيما يتعلق بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا ، فيما يتعلق ــ مثلا ــ بالموازنة بين ارتفاع برج كنيسة بارتفاع برج كنيسة أخرى ، أو قل فيما يتعلق بالمواعيد التى تهاجر فيها طيور الوقواق ؛ أقول عندما نتأمل تلك الآراء المتضاربة نعتقد أننا نستطيع التفرقة بين الرأى الصواب والرأى الخطأ؛ فليس علينا فى الحالة الأولى الا أن نقيس ارتفاع كل من البرجين ، وليس علينا فى الحالة الثانية الا أن نرقب المواعيد التى تصل فيها طيور الوقواق والمواعيد التى ترحل فيها لعدد من السنوات المتعاقبة • لكن لا مناص لنا حينئذ من أن نواجه حقيقة واقعة هى أن ثمة أخطاء قد تحدث فى قياس ارتفاع البرجين ، بل ولقد نخطىء فى سماع صوت أول طائر من طيور الوقواق • فكيف يمكننا أن نفصل بين القياسات المتضاربة أو بين التقارير المتضاربة التى يقدمها لنا من يقومون بمراقبة الطيور ؟ هنا قد نقول ان القرار النهائى ــ لو أن باستطاعتنا أن نبلغ قرارا نهائيا ــ سيأتى عن طريق الانطباعات الحسية التى لم تشبهها أى فروض مزعومة أو أحكام تخمينية أو توقعات ، أى عن طريق الاحساسات السمعية المحضة أو الاحساسات البصرية المحضة أو الاحساسات الذوقية المحضة التى ليس فيها بعد موضع للهفوات أو لسوء التقدير.لعل‌لدينا هنا أرسخ أساس‌ممكن على الاطلاق لنقيم عليه معرفتنا بالعالم المحيط بنا؛ فالفارق بين أن نعرف شيئا ما فى العالم المحيط بنا ، وبين أن نرى مجرد رأى معرض للخطأ فى هذا الشىء هو أن المعرفة تدعمها الانطباعات الحسية من جميع النواحى ، بينما الرأى المعرض للخطأ ــ وان كانت الانطباعات الحسية هى التى أوحت به ــ الا أنها لا تدعمه الا على نحو جزئى على أحسن

تقدير ؛ فحيث أكون مخطئا بالفعل أو حيث يحتمل أن أكون مخطئا ، فانما أكون قد سمحت لخيالى أن يقفز مستبقا ما تقتضيه المعرفة الحقة من انطباعات •

هذا التفسير الذى قدمناه للفارق بين المعرفة والرأى المعرض للخطأ ، لا يمكن تطبيقه فى مجالات الحقائق والأكاذيب المجردة المحضة كتلك الحقائق التى نجدها فى مجال الرياضة البحتة ، كلا ولا يمكن تطبيقه فى بعض الميادين الأخرى كميادين الدراسات الأخلاقية ؛ بل معرفتى برغباتى ومخاوفى وتخيلاتى وخواطرى الحالية لا يمكن أن ترتكز على دعامة مما أبصر بعينى وأتذوق بلسانى ، اذ يبدو أن الانطباعات الحسية لا تقدم الأسس الراسخة الا لمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا فحسب ، ولمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى أبداننا أيضا •

على أن الواقعة التى نزعم أننا نعرفها فى أية حالة نصادفها فى هذا الميدان ، فنزعم كالمعتاد أن معرفتنا بها ليست مجرد تخمين لشىء ما أو اعتقاد فى شىء ما ، ولكننا قد استكشفنا شيئا ما أو تيقنا منه — أقول ان هذه الواقعة التى نزعم أننا نعرفها انما تتجاوز نطاق أى انطباع بصرى أو سمعى محدود بلحظته • فأنا اذا قررت أن طائر الوقواق قد وصل ، انما اقرر ما هو أكثر من أننى فى لحظة بعينها قد سمعت صوتا من نوع بعينه ؛ فكيف يمكننا اذن أن نجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ونزعم مع ذلك فى بعض الأحيان أننا نعرف ؟ الاجابة الطبيعية عن هذا السؤال هى أننا « نستدل » من الصوت الذى سمعناه مثلا نتيجة تتجاوز ذلك ، هى أن الطائر قد وصل • فمعرفتنا بالعالم المحيط بنا بالاضافة الى آرائنا التى هى مجرد معتقدات أو تخمينات فيما يتعلق بهذا العالم ، هى جميعا أكداس من النتائج المتشابكة التى استدللناها من انطباعاتنا الحسية على نحو مشروع تارة ، وعلى نحو جزافى تارة أخرى ، وعلى نحو غير مشروع تارة ثالثة • لكن المعرفة — على خلاف الاعتقاد والتخمين — لابد أن تكون نتاجا للاستدلالات المشروعة وغير الجزافية فحسب ؛ لكن ماذا يضمن لنا — اذا كان هناك أى شىء على الاطلاق يضمن لنا — ألا يكون فى استدلالاتها ذاتها أخطاء ؟ اذ حتى لو كانت انطباعاتنا الحسية التى نستدل منها خلوا من الهفوات ، فان الاستدلالات التى نستمدها من هذه الانطباعات ليست خلوا من هذه الهفوات •

لكننا لو عرفنا — بادىء ذى بدء ، بطريقة أو بأخرى — بعض القوانين السببية التى ليس لها استثناء على الاطلاق بحيث اذا تلقينا سلسلة من الانطباعات الحسية من النوع الفلانى كان لابد أن تتلوها على الدوام انطباعات أخرى من النوع الفلانى ؛ أقول لو أننا عرفنا مثل تلك القوانين أصبح فى استطاعتنا فى أية حالة جزئية أن نستدل — دون أن نتعرض للخطأ — من انطباعاتنا الحسية فى اللحظة الراهنة ما يتلوها من انطباعات فى اللحظات القليلة التالية • لكننا لا نبدأ الشوط مزودين بشىء من قبيل هذه المعرفة على الاطلاق ؛ واذا كنا نحصل نتفا من هذه المعرفة ، فانما نحصلها بعد جهد جهيد ، بعد قدر كبير الملاحظة والتجريب. فنحن لا نعلم على أى نحو تحدث الأشياء فى جميع الأحوال أو فى بعضها الا بأن نشاهدها ابان حدوثها ، وبأن نقارن بين ما نصل اليه من نتائج • وحتى لو علمنا على أى نحو تحدث الأشياء، فان القوانين والعلاقات المطردة التى نزعم فى أية لحظة أننا تحققنا منها هى على الدوام معرضة للتصحيح فيما بعد ، ذلك أن الطبيعة لا تخلو قط من مفاجآتها ؛ فقد يحدث أحيانا ما لم نتوقعه ، وقد لا يحدث أحيانا ما توقعناه • اذن فالأمر يكاد يبدو لنا وكأن من المستحيل تماما أن نظفر بمعرفة بالعالم المحيط بنا تجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ، لأن مثل هذه المعرفة لابد أن تكون معرفة عن طريق الاستدلال ، مع أننا لانملك — بادىء

ذى بدء ــ ضمانا يكفل لنا مثل هذه الاستدلالات ؛ فاذا كنا نجاوز باستدلالاتنا انطباعاتنا الراهنة ، فليس لدينا ــ بادىء ذى بدء ــ ما يبرر لنا هذه المجاوزة • وحتى لو حدث أن تبين لنا أن هذه الاستدلالات على صواب ، فان هذا فى حد ذاته لا يبرر لنا أن نقوم بنفس الاستدلال فى حالة أخرى مشابهة ؛ ذلك أن تخمينا موفقا قد يتلوه تخمين آخر موفق ، لكن ليس لدينا ما يسوغ لنا أن نتوقع ذلك ، مهما كنا ــ كالمقامرين ــ على نصيب كبـــير من اللامعقولية بحيث نؤمن بأن التوفيق سيظل حليفنا بصفة مستمرة •

الى هنا لم نكن نعرض ــ بقدر ما كنا نعيد من جديد ــ بناء نمط من التفكير كان سائدا فى كتابات **لوك وباركلى وهيوم** بصفة خاصة ؛ فلقد قارنا بين ادراكاتنا الحسية واستدلالاتنا المعرضة للخطأ ، وبين معرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا مقارنة انتهت بنا الى نتيجة مخيبة لآمالنا ، هى أن هذه المعرفة تبدو فوق متناول أيدينا الى الأبد . فتلكم الأمور ذاتها التى نلتقى بها فى واقع حياتنا اليومى ، والتى كثيرا ما نستشهد بها بوصفها أمثـــلة جلية لما نعرفه من أشـــياء ولا يقتصر الأمر على تخمينها أو اتخاذ رأى معرض للخطأ فيهـــا ــ كأن نعرف أن طائر الوقواق قد وصل الى انجلترا ، أو أن برج هذه الكنيسة أطول من برج تلك ــ أقول ان تلكم الأمور ذاتها لا تكاد تصمد حتى تحقق لنا ما علقناه عليها من آمال ؛ اذ يبدو أن الأساس الصلد من الانطباعات الحسية التى هى على مناعة من الخطأ ، لا يحتمل أن نبنى فوقه أى بناء (من المعرفة) على مناعة من الخطأ • ولعـــل كل ما أعرفه عن طـــريق الادراك الحسى لا يعدو معرفتى بأننى فى هذه اللحظة أبصر كذا وكذا من الألوان ، وأشم كذا وكذا من الروائح ، وأسمع كذا وكذا من الأصوات ، وهذه الألوان التى أبصرها والأصوات التى أســمعها هى أدلة لا تؤتمن ــ هذا اذا كانت أدلة على الاطلاق ــ على ما يوجد أو يحدث فى العالم المحيط بنا ، ان كان مثل هذا العالم موجودا •

اعتبارات من هذا القبيل قد أدت بكثير من المفكرين الى أن يعكسوا اتجاه البحث رأسا على عقب ؛ فعلينا ــ فى نظر هـــؤلاء المفكرين ــ أن نجد المعرفة ، فى مقابل التخمين والرأى المعرض للخطأ ، حيث نجد العلوم فى أعلى ذراها ؛ فما يعرفه بعض الناس والذى يمكن للجميع من حيث المبدأ أن يعرفوه ، هو أية مجموعة من الحقائق التى تأكدت صحتها على نحو قاطع عن طريق المناهج الصارمة للعلم الحقيقى • فنحن نستطيع أن نجاوز نطاق التخمين والرأى المعرض للخطأ الى المعرفة اذا أجرينا استدلالاتنا كما يجرى علماء الهندسة وعلماء الرياضة استدلالاتهم ، أى بالفكر الخالص الذى لم تفسد نقاءه شائبة مما نتلقاه من الحواس ؛ ذلك أننــــا أينما استطعنا أن نحسب ونبرهن كان فى امـكاننا أن نعـــرف ، أما حيث نقوم بالملاحظة والتجريب فحسب ، فليس فى استطاعتنا أن نعرف ؛ فليس هناك من مجموعة من الانطباعات الحسية يمكن أن تتيح لنا معرفة ، وليس فى استطاعتنا أن نكشف عن الحقائق الا بممارسة العقل الخالص • من هنا كان من المحال أن تقوم علوم تجريبية اذا فهمنا كلمة « العلم » فى أدق معانيها ، اذ كل ما هناك هو علوم تقوم على الاستدلال العقلى المحض ؛ والفلاسفة الذين يعتنقون هذهالوجهة من النظر يسمون ب «الفلاسفة العقليين » • الا أن برنامجا كهذا يتركنا على قلق ، فنحن نعترض عليه بأننا حتى لو سلمنا بأن فى مقدورنا فى الرياضة البحتة أن نكشف من الحقائق ما لا يقبل التناقض ، فلا مناص مع ذلك من أن تكون هذه الحقائق مجردة تمام التجريد ؛ فليس فى وسع الهندسة البحتة أن تخبرنا بمواضع الأشياء أو ابعادها كما هى موجودة بالفعل فى العالم ، لكن مهمتها تقتصر على أن تخبرنا ــ مثلا ــ بانه « اذا » كان هناك فى العالم شىء ذو أبعاد

بعينها ، كانت له « اذن » أبعاد بعينها أخرى • والجغرافيا لا تستطيع أن تتقدم فى بحثها قيد أنملة بدون الهندسة ، لـكن الهندسـة وحدها لا يمكنها أن تؤكد لنا موضع تل واحد أو جزيرة واحدة أو حتى تؤكد لنـا وجود أيهما ، واذن فحقائق العقل تظفر باليقين فى مقـابل اغفالها ما يوجد وما يحدث بالفعل ، هذا اذا كان هناك شىء من هذا القبيل على الاطلاق • وصحيح أن فى استطاعة العقل الخالص أن يصل الى حقائق غير قابلة للتناقض ، لكـن حقيقة من هـذه الحقائق العقلية لايمكن أن تكون ـ أو أن تنتج ـ حقيقة من حقائق الواقع؛فنحن لا نستطيع أن نعرف من هندســة اقليدس أو من معادلات الجبر وحدها ما اذا كانت نظرية كوبرنيكوس الفلكية صادقة ، بل ولا نستطيع أن نعرف منها ما اذا كانت هناك نجوم على الاطلاق •

فاذا كانت هذه الحقائق اليقينية التى فى متناول أيدينا هى فى حد ذاتها فارغة من الاخبار عن الواقع بحيث لا يمكن أن‌تتيح لنا معرفة بالعالم كما هو واقع بالفعل ، واذا كانت الانطباعات الحسية فى حد ذاتها هى الفوضى بحيث لا تقدم لنا استدلالات جديرة بالثقة عما يوجد ويحدث بالفعل فى العالم الواقع ـ أقول فاذا كان الأمر على هذا النحو ، لم يكن أمامنا الا مهرب واحد نتقى به نتيجة محزنة هى أننا لانستطيع ـ فيما يبدو ـ أن نعرف نتفة واحدة مما نريد فى شغف شديد أن نعرفه • هذا المهرب هو الطريق الذى اقترحه **كانت** ، اذ لايكفى أن تجعل المعرفة بما يوجد وما يحدث أساسها ما هو صورى وبالتالى ما هو غير قابل للتناقض من حقائق العقل الخالص، كلا ولا يكفى أن تتخذ أساسها من الانطباعات الحسية التى يدخل عليها تفسير فتكون بالتالى على منـاعة من الخطأ ، ولـكن ينبغى أن تتخذ المعرفة أساسها من كل من حقائق العقل باعتبارها مبادىء تنظم الانطباعات الحسية ، ومن الانطباعات الحسية باعتبارها المادة الخام التى تنظمها حقائق العقل •

فبفضل تطبيقنا لما فى العلوم المجردة من يقينيات صورية على ما نحصل عليه (من انطباعات) عن طريق الابصار المحض والسمع المحض ٠٠ الخ ، يمكننا أولا أن نستخرج شيئا ـ أى شىء ـ من انطباعاتنا الحســية ، ثم يمكننا ثانيا ان نعزل ما يوجـد وما يحدث حقا عما نفترض أنه موجود وحادث افتراضا غير متثبت وغير مصيب فى أغلب الأحوال • الا أننا رغم ذلك ما نفتأ بطبيعة الحال نقع ضـحية للأوهام والفروض المتسرعة ؛ لكننا نعلم من حيث المبدأ كيف نراجع هذه الفروض وكيف نصححها • اننا نعرف مناهج التحقق من الفروض ، والمبادىء التى يقوم عليها ما نتبعه من طرائق فى التحقق من صدق الفروض، هى حقائق العقل الخالص المجردة وقد اتخذناها قوانين لنا نحقق بها الموضوعية فى بحثنا التجريبى للعالم المحيط بنا • فالعقل الخالص لا يدلى لنا بخبر عن أمور الواقع ، لكنه ـ كما يقال ـ يسبغ المضاء على مقاييسنا الماضية ؛ ونحن حينما نجاوز مرحلة الاحساس المحض ، وهى مرحـلة طفلية ، الى المرحلة التى نحاول فيها أن نتحقق من الأشياء ، فاننا لا نهتدى فى أبحاثنا بمثل أعلى طوباوى من المعرفة المعصومة من الخطأ ، بل نهتدى بطرائق فعالة لتمحيص الفروض،وان لم تكن هذه الطرائق واضحة الصياغة فى بادىء الأمر • اننا حينئذ نأخذ فى النظـر والشعور والاصغاء على نحـو تجريبى منهجى متشكك ؛ ولئن كنا نقع فى كثير من الأخطاء ، فاننا نبدأ فى اتخاذ اجراءات وقائية لدرء الأخطار واجراءات علاجية لتقويمها • وهنا نصبح على وعى بالتعـارض بين « ما هو واقع حقيقى » وبين « ما هو ظاهرى » ، اذ نتمكن من الطرائق الفنية المعقدة للفصل بينهما • هنا نأخذ فى استخدام أعيننا وأصابعنا وآذاننا بشىء من الفطنة ، ولا تصبح عمليـات الابصار والسمع لدينا ممارسـة لحواسـنا فحسب ، بل تصبح ممارسة لعقولنا أيضا • أما فيما يتعلق بما نقع فيه رغم ذلك من أخطاء ادراكية كثيرة ، كأخطائنا

فى التقدير والتعرف ، وكاخطائنا الناتجة عن عدم التمييز بين الأشـــياء ، فاننا نتخذ منها موقفا سديدا فلا نرى أننا كنا بصددها صما أو عميا ، بل أننا كنا من الحمقى٠فالادراك الحسى لا يستدعى الحس فحسب ، بل يستدعى الجانب العقلى أيضا، وان لم يكن يستدعى ـ الا فى حالات استثنائية ـ عمليات استدلالية عقلية صريحة ٠

اننا ما نفتأ دائما عرضـــة لامكان الوقوع فى أخطاء ، لكن فى مقدورنا دائما امكان كشف الأخطاء وتقويمها ودرئها قبل وقوعها ؛ ذلك أن الفطنة فى حقيقتها ليست هى أن نكون معصومين من الأخطـــاء ، بل هى أن نعرف كيـــف ندرأ الأخطاء قبل وقوعها ٠ فما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا قابل ـ من حيث المبدأ ـ لأن تعرفه مخلوقات تتمتع « بالحس » و « العقل » معا ، أى مخلوقات يمكنها أن تمحص الأمور بفطنة ٠

ومن المهم أن نأخذ حذرنا من ميل راسخ فينا جميعا ، وهـو أن نتصور الناس وكـأنهم ـ كالمحلات التجارية الضخمة ـ مقسمون الى أقسام ؛ فترانا نميل الى التحدث عن الأشخاص كما لو كان الشخص يتألف ـ بطريقة أو بأخرى ـ من موظف أو وكيل فى داخله يسمى « عقله » ، وآخر يسمى « ذاكـرته » ، وثالث يســمى « خياله » ، ورابع يسمى بصيغة الجمع « حواسه » أو بصيغة المفرد « بصره » ، « سمعه » وهلم جرا ٠ والواقع أن باستطاعتنا أن « نميز » دون أن نجاوز الصواب هـذه القـدرات وغيرها مـن القدرات الانسانية العديدة ؛ فقد تكون ذاكرتى فى طريقها الى التلف بحكم تقدمى فى السن ، فى حين أن بصرى وسمعى مايزالان من الصلاحية كما كانا من قبل ، بل ولقد تكون قدرتى على الحساب أو الحجاج فى تحسن ٠ والدروس والمثيرات والتمرينات التى تنمى قوى الموسيقار الناشىء تختلف كل الاختلاف عن تلك التى تنمى قوى المهندس الناشىء أو عالم الهندسة الناشىء ، أو هى تختلف بطبيعة الحال عن تلك التمرينات التى تنمى قوة السباح الناشىء أو لاعب الانزلاق الناشىء ؛ لكن مكمن الخطورة هو أننا قد ننزلق من التفرقة الصحيحة بين ذوق عازف الكمان الموسيقى مثلا وبين مهارته اليدوية ، الى تشخيص « ذوقه » و « مهارته اليدوية » وكأنهما موظفان فى داخله كل منهما قائم بذاته ، ومن ثم نربك أنفسنا بأسئلة من قبيل : هل العلاقة بين ذوقه ومهارته هى علاقة السيد بالمسود ، أو هى علاقة الشريك بشريكه ، أو هى بالأحرى علاقة الغريم بغريمه ؟

وكثيرا ما أثيرت أسئلة شبيهة بهذه الأسئلة فى ميدان نظرية المعرفة ؛ فقد تساءل الناس عما اذا كنا نتلقى المعرفة عن طريق عقولنا أم عن طريق حواسنا ، ومـا اذا كـانت أخطاؤنا ترجـع الى حواســنا أم الى خيـالنا ، وكأن تلك القدرات الـتى يمكننا أن نفرق بينها هـى ذاتها فريق من الباحثين كل منهم كأنه شخص قائم بذاته ، ويدب بينهم الشجار داخل عقولنا ، ويقدمون لنا ـ نحن مستخدميهم ـ تقارير متضاربة عن العالم ٠ لكن الواقع هو أننا نحن الأناس العاديين الذين نحاول أن نتحقق من الأشياء ، وعلى الرغم من أننا قد نتفاوت فيما بيننا ـ ما فى ذلك شك ـ من حيث الابصـار والسمع والذاكرة والفطنة والقدرة على الابتـكار ، وفى قدرتنا على الاحصـاء وتنسيق الأفكار والتجربة وما الى ذلك ، فان هذه القدرات التى يمكن التفرقة بينها ليست هى ذاتها كائنات منفصلة تقوم بالملاحظة والتجربة والاحصاء والبحث النظرى ،.أو تقوم بتقديم التقارير ٠ ولقد نقول على ســبيل التوضيح بالمجاز ان أبصارنا تنبئنا بمعلومات عن الأشــياء ، وان آذاننا أو ذاكراتنا قد قدمت الينا تقـــارير كاذبة ، وان عقولنا قد أقنعتنا ، وان خيالنا قد ابتكر الأشياء ، بل ولقد نقول ان ضمائرنا تؤنبنا ؛ لكن لا مناص لنا فى المناقشات النظرية الجادة من أن نتجنب هـــذه التعبيرات المشخصة المغرية ٠

على أن هناك نمطا آخر من التفكير نجد فى نفوسنا من الاغراء ما يدفعنا الى أن نحتذيه فى

نظرياتنا عن المعرفة ، وهو ما قد يسمى ب « طراز الوعاء الحاوى » • فقد يكون هنالك شخص لم يتعلم بعد فى وقت بعينه ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعنى «متساوى الساقين» وقد يستطيع هذا الشخص فيما بعد أن يتعلم هذه الأشياء ، تلك حقيقة لانشك فيها ، لكننا نتعرض حينئذ لاغراء يميل بنا الى أن نفترض ـ بناء على ذلك ـ أنه لابد قد حدث فى الفترة التالية أن وجد فى داخل هذا الشخص شىء ما يسمى ب « فكرة مذاق الأناناس » و « الفكرة المجردة أو المعنى أو المدرك الخاص (بمتساوى الساقين) » ، فكأن الأمر شبيه بقفص طيور كان خاليا فيما مضى لكنه فى الوقت الحاضر قد أصبح يحوى عصفورا من عصافير الكناريا ، أو أنه شبيه بمعرض للصور قد تكون فيه الآن صورة جلبت اليه حديثا وهى معلقة الآن على أحد جدرانه • ونحن اذ نستخدم طراز الحاوى هذا نميل الى أن نفترض أننا لكى نكتشف ما اذا كنا قد تعلمنا ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعنى متساوى الساقين ؛ أقول اننا نميل الى أن نفترض أن فى امكاننا ـ بل وعلينا ـ أن ننعم النظر فى داخل عقولنا ـ اذا صح هذا التعبير ـ لنرى ما اذا كانت هنالك الفكرة التى حصلناها أو المعنى الذى حصلناه أم ليست (أو ليس) هنالك • الا أننا اذ نحاول أن ننعم النظر فى عقولنا على هذا النحو ، نجد هذه المحاولة مخيبة لآمالنا على نحو لم يكن فى الحسبان ؛ اذ ماذا عساه يكون ذلك الشىء الداخلى الذى أبحث عنه حينما أنعم نظرى فى عقلى بحثا عن فكرة « متساوى الساقين » المجردة ؟ لا شك أن الغالبية العظمى من الناس يبصرون بأعين عقولهم أشياء من قبيل ما ألفوه من بيوت ونماذج ملونة أو غير ملونة ؛ لكن من المستحيل بطبيعة الحال أن نتصور مذاق الأناناس على الاطلاق ، بل ولا تستطيع الأغلبية العظمى من الناس أن تتذوق هذا المذاق ب « لسان العقل » ، وان ما نتصوره اذ نفكر فى المثلثات متساوية الساقين ـ اذا كنا نتصور شيئا من هذا القبيل على الاطلاق ـ انما نتصوره على نحو هو من الابهام بحيث لا تنطبق عليه تلكم الشروط المحدودة التى يقتضيها تعريف اقليدس ذاته للمثلث متساوى الساقين • ومع ذلك فمن المرجح الى حد بعيد أننا نستطيع ـ دون ما تردد أو خطأ ـ أن نميز مذاق الأناناس من مذاق البرتقال والموز وتوت العليق .. الخ ، ونستطيع بازاء شكل ثلاثى ذى أبعاد بعينها أن نقرر ـ دون تردد أو خطأ ـ ما اذا كان هذا الشكل متساوى الساقين أم غير متساويهما • فنحن قد تعلمنا ـ ونحن نعرف الآن ـ مذاق الأناناس وماذا يعنيه « متساوى الساقين » دون أن يوجد « فى داخل عقولنا » أى شىء نلقاه حين ننعم النظر فى عقولنا •

فالواقع أن التعلم هو اكتساب أو تحصيل شىء ما ؛ لكن ما نكتسبه ليس شيئا ، انما هو قدرة من قبيل القدرة على تمييز مذاق ما من غيره من المذاقات ، أو القدرة على تصنيف الأشكال الهندسية اذا عرفنا أبعادها • وحينما يريد المدرس أن يتبين ما اذا كان أحد التلاميذ قد تمكن من تحصيل فكرة « العدد الرابع » أو فكرة « الجذر التربيعى » ، فانه يختبره فى بعض المشكلات الحسابية ، فاذا استطاع حل هذه المشكلات كانت لديه الفكرة ، واذا لم يستطع بعد أن يحلها لم تكن لديه الفكرة ؛ وذلك هو معنى أن يكون لدى المرء أفكار •

ويترتب على ذلك أن السؤال عن الكيفية التى نكتسب بها أفكارنا سؤال له اجابات مختلفة الأنواع بقدر ما نكتسب من أنواع مختلفة من القدرات العقلية ؛ فنحن لا نألف مذاق الأناناس عن طريق تذوق ثمار الأناناس فحسب ، بل بتذوق كثير غيرها من أنواع الثمار أيضا بالمقارنة بين هذه المذاقات ، بل ولعلنا لا نألف مذاق الأناناس الا اذا حاولنا أيضا ـ وفى هذا ما فيه من الصعوبة البالغة ـ أن نصف بالألفاظ هذه المذاقات المختلفة،

ونحن لا نحصل فكرتى « العدد المربع » و « الجذر التربيعى » الا حينما نتعلم – وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم – كيف نضرب الأعداد فى نفسها ونستخرج ما هو العدد – ان كان هناك مثل هذا العدد – الذى اذا ضرب فى نفسه انتج عددا بعينه · وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التى نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الخلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكنة » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « التنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك · والنظرية التى ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هى – وان تكن غير مجدية فى تفسير منشأ الأفكار – صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر فى معناها على أن الطفل الذى يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الاطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعنى أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعى » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التى نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطباعا ذوقيا فحسب لمرتين أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع ونتنبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف فى ألفاظ · ذلك أننا اذ نتعلم شيئا – بالغا ما بلغت بساطته – من انطباعاتنا الحسية،فاننا نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقى هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجه – الى حد ما – بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغا ما بلغت أوليتها ·

ومن الشائع أن يقسم فلاسفة المعرفة الى فلاسفة **تجريبيين** مثل **لوك وباركلى وهيوم** وفلاسفة **عقليين** مثل **أفلاطون وديكارت وسبينوزا وليبنتز**، ويذهب التجريبيون – فيما يقال – الى أن جميع أفكارنا مصدرها الخبرة ، بينما يذهب العقليون الى أن بعض أفكارنا لا تنشأ عن الخبرة بل عن العقل أو الفكر · لكن الام ينتهى هذا الصراع الظاهرى الذى يشبه لعبة شد الحبل ؟ وما معنى « تنشأ عن » ؟ وما معنى « الخبرة » ؟ تستخدم العبارة الاصطلاحية « الخبرة الحسية » لتشير الى مجرد تلقى الانطباعات الحسية ، وفى هذا الاستخدام يتحدث الفلاسفة أحيانا عن خبرة حسية جزئية هى بنت لحظتها · وعلى نقيض هذا المصطلح الفنى ، ترانا نستخدم – فى أغلب الأحوال – كلمة « الخبرة » على نحو آخر بحيث تدل على المران المستمر أو المتكرر على شىء ما ، أو الالف المتزايد لشىء ما ؛ فقد يكون للاعب الشطرنج – بناء على هذا – حظ قل أو كثر من الخبرة فى لعب الشطرنج ، لكن لا يجوز له أن يصف نفسه على أنه ذات يوم فيما بعد الظهيرة قد تلقى خبرة فى لعب الشطرنج ؛ فالخبرة فى هذا الاستخدام هى ما يجعل الشخص أكثر دربة مما كان ، فهو قد تعلم بأن مر بقدر بعينه من المران ، قد اختبر قدراته ونماها بأن أخضعها للمران · والخبير فى رئاسة المجالس ، هو الذى قضى وقتا طويلا فى مركز الرئاسة وفى عديد من المواقف التى تتفاوت فى عسرها ·

ان قولنا ان جميع ألوان المعرفة – جميع أنواع الدربة والكفاية على سبيل المثال – تنشأ نتيجة للخبرة بالمعنى الثانى ، أى نتيجة للتدريب والمران ؛ أقول ان قولنا هذا حقيقة لا جدال فيها على الأقل اذا تحفظنا عليه بشرط مبدئى ، هو أن كثيرا مما نتعلمه يأتى عن طريق ما نتلقاه من الآخرين من تعليم · لكن هذا ليس مرادفا على الاطلاق لقولنا ان ما نعرفه – أيا ما كان – لابد أن يكون مستدلا من مقدمات تزودنا بها فى التحليل النهائى خبرات حسية جزئية ، وان كان بعض الفلاسفة التجريبيين يعتنقون هذه النظرية مع بعض التحفظات · فالحقيقة القائلة

بأننا لا نولد ولدينا بالفعل معرفة بأى شىء ، أى القائلة بأن ليس من الأفكار ما هو فطرى ، كثيرا ما تعد ـ خطأ ـ مطابقة للقضية القائلة بأن كل ما نعرفه أما ما كان ـ اذا قدر لنا أن نعرف الأشياء بأنفسنا ـ انما نحصله بالاستدلال من الانطباعات الحسية • لكن من الواضح حتى لو افترضنا أننا نعرف بعض الوقائع ـ وهذا أمر مشكوك فيه ـ عن طريق الاستدلال من الانطباعات الحسية اذا كنا قد تعلمنا عن طريق التدريب والمران أن نقوم بهذا الاستدلال؛ أقول من الواضح أن هذا التفسير لا يكفى بذاته لتفسير تلكم الفروق الشاسعة بين معرفتنا بأن طائر الوقواق قد وصل ـ على سبيل المثال ـ ومعرفتنا أن الشاه قد مات ، أو أن السفينة فى الوقت الحاضر تعبر خط الاستواء ، أو أن من المحتمل أن تبرق السماء غدا ، أو أن جملة بعينها خارجة على قواعد النحو ، أو أن معدنا بعينه منغطيسى • فلكى نعرف أشياء من هذه الأنواع المختلفة ، لابد لنا أن نكون قد اكتسبنا قدرات خاصة عن طريق أنواع خاصة من التدريب والمران ؛ فمجرد اقتران البصر القوى بالذكاء محال أن يمكن هنديا أحمر من أن يعرف ـ مثلا ـ أن الشاه قد مات ، اذ لابد له كذلك من أن يكون قد درس لعبة الشطرنج ومارسها •

لكن اذا كان هناك فيلسوف عقلى مسرف فى نزعته العقلية ورأى ـ على عكس ما يرى التجريبيون ـ أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا من مجرد تلقى الانطباعات الحسية ؛ اذ لا سبيل لنا ـ بناء على ذلك ـ الى الكشف عما يوجد وما يحدث من حولنا الا بأن نفعل ما فعله اقليدس ، ألا وهو أن نستنبط النظريات من البديهيات دون أن نلتجىء بأى حال الى الملاحظة والتجربة ؛ أقول اذا رأى مثل هذا الفيلسوف ذلك الرأى ، فان موقفه بدوره لا يمكن أن يكون موقفا مقبولا • فاذا رأى ـ ويندر أن يعتقد الفيلسوف العقلى ذلك ـ أننا نولد على معرفة بكل من هذه البديهيات وهذه الطرائق الفنية التى نستنبط بها النتائج من البديهيات ، فهو انما يقول فى حقيقة الأمر اننا نتقن أشياء دون ان نكون قد أتقناها قط ، أى أننا نعرف أشياء دون أن نتعلمها ، وأننا بناء على ذلك نكون خبراء وان كنا خلوا من الخبرة تماما • لكنه حتى اذا سلم ـ وهذا هو الشائع فى غلب الحالات ـ بأن معرفتنا بالحقائق المجردة وبطرائق استنباط النتائج منها هى ذاتها تتطلب الخبرة ، بمعنى التدريب والمران ؛ فانه لا يستطيع مع ذلك أن يثبت أن هذا النوع الخاص من التدريب والمران يمكن أن يغنى عن غيره من أنواع المران والتدريب الخاصة التى تمكننا من أن نكون على حظ ـ يزيد أو ينقص ـ من الخبرة فى القيام بالمشاهدة واجراء التجارب ؛ ودع عنك أن نقول انه يغنينا عن غير ذلك من أنواع التدريب والمران الخاصة التى نصبح بفضلها على حظ ـ يزيد أو ينقص ـ من الخبرة التى تجعل منا رسامين أو محدثين أو راقصين ؛ واذن فالخبرة التى تغفلها نظريات التجريبيين هى الخبرة التى تغفلها نظريات العقليين • لأنه لما كان كلا الفريقين يلتمسان شيئا ما يجنبهما احتمال الوقوع فى أخطاء ، فان أحد الفريقين يجد ملاذه فى انطباعات حسية لم تشبها شائبة ، بينما يجد الفريق الآخر ملاذه فى استدلال عقلى لم تشبه شائبة • لكن الباحث الناجح هو من استطاع أن يتحقق من صدق نتائجه ، وليس هو من ظل فى مأمن من الخطأ؛ وحيث تكون الأخطاء ممكنة ، فمن الممكن أيضا تلافيها والكشف عنها وتصحيحها • ولا تنشأ المعرفة نتيجة لنوع من المناعة يقينا احتمال الوقوع فى الخطأ ، ولكن تنشأ نتيجة لاجراءات وقائية من الأخطاء الممكنة ؛ ونحن نتعلم ماذا ينبغى أن نتخذ من اجراءات وقائية عن طريق الخبرة ، أى عن طريق التدريب والمران ، فالخبير ـ وليس البرىء من الخبرة ـ هو الذى يعرف •

ولنضرب على ذلك مثلا من الواقع العينى • اذا سألنا كيف يتاح لأى انسان أن يعرف على

سبيل اليقين ما اذا كان الشاه قد مات ، فان الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال هى أن الانسان الذى يمكنه أن يعرف ذلك هو المتفرج الذى يتمتع ببصر سديد ويستخدم بصره ، والذى يتمتع بتفكير سديد ويستخدم تفكيره ، أى أنه ليس شارد الفكر أو مشتت الخاطر ولكنه منتبه الى اللعبة ، وهو أخيرا ذلك الشخص الذى أصبح عن طريق التدريب والمران فى اللعبة من الخبرة بحيث يضع فى اعتباره الاحتمالات ويتقيها • أما اذا سألنا بدلا من ذلك ما اذا كان المتفرج قد عرف أن الشاه قد مات عن طريق عقله أم عن طريق حواسه ، وما اذا كان المتفرج قد أمن شر الخطأ بفضل ما تتصف به انطباعاته الحسية من عصمة من الخطأ أو بفضل ما تتصف به مبادؤه الصورية من عصمة من التناقض ، فنحن انما نحول بين أنفسنا وبين الحصول على اجابة معقولة ، ما دامت هذه الأسئلة ليست بذاتها أسئلة معقولة ما لم تؤخذ على سبيل المجاز • فليس هناك من شيء قد أنقذ المتفرج من الوقوع فى الخطأ ، لكنه بذل من العناية ما يقيه الخطأ ، والمعلومات لم تصل اليه عن طريق ما يقدمه له عقله من تقارير أو ماتقدمه له حواسه من تقارير تنبؤه بأن الشاه قد مات ، لكنه علم أن الشاه قد مات حين درس لوحة الشطرنج دراسة بصرية وهو حاضر الذهن ، وقد كان يعرف عم يبحث لأنه قد تعلم من قبل عن طريق التدريب والمران كيف يلعب الشطرنج ، وكيف يتابع ما يقوم به الآخرون من ألعاب •

والأمر شبيه بهذا اذا سأل سائل ما اذا كانت لدى المتفرج فكرة مجردة عن « موت الشاه » ؛ فعلينا حينئذ أن نفسر سؤاله بانه سؤال عما اذا كان المتفرج قد تعلم ــ وما زال يذكر ــ ماذا عساه يعنى موت الشاه ، وما اذا كان يستطيع ــ بناء على ذلك ــ أن يعرف فى أى موضع بعينه وفى أى مباراة بعينها ــ عن طريق المعاينة الدقيقة المناسبة ــ ان كان الشاه قد مات أو لم يمت ؛ ومن الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال هى بالايجاب • لكننا اذا فسرنا موقف السائل على أنه يسأل عما اذا كان لدى المتفرج شيء بعينه أمام عين عقله ، كأن تكون لديه صورة واضحة أو مبهمة عن موت الشاه ، فحرى بنا أن نجيب ــ أولا ــ بأنه ليس من الممكن وجود صورة لما هو عام مشترك بين جميع الحالات الجزئية التى يموت فيها الشاه ، وبأن ليس يعنينا ــ ثانيا ــ ما يتصوره المتفرج ــ ان كان يتصور شيئا على الاطلاق ــ حينما يسمع أو يستخدم كلمة « الشاه مات » • أما ما يعنينا حقا ، فهو ما اذا كان قد تعلم معنى أن يميت شاه خصمه أو أن يميت له خصمه شاهه ، وأن يقرر بناء على معاينته لوحة الشطرنج ما اذا كان الشاه قد مات أو لم يمت • فاذا تعلم وتذكر هذه الأمور ، كانت لديه اذن فكرة عن موت الشاه ، سواء تصور هذه الأشياء أو لم يتصورها • أما اذا لم يتعلم هذه الأمور أو نسيها فهو اذن لم يحصل هذه الفكرة أيا ما كان ما قد يبصره بعين عقله حين سماعه كلمة «الشاه مات» •
واذن ، فنحن اذا أقلعنا عن تشخيص القدرات الانسانية ونبذنا طراز الوعاء الحاوى فى التفكير ، فلن نعانى كثيرا من توزع عقولنا بين العقلية والتجريبية ، لأن ما بينهما من شد وجذب ليس بذى موضوع (فهما كمن يلعبان شد الحبل بغير حبل) •

نيتشه فردريك : (١٨٤٤ ــ ١٩٠٠) ،
ولد بمدينة ريكن فى بروسيا ؛ وقد أثر تأثيرا عميقا على فلسفة القارة الأوربية وأدبها ، وخاصة فى ألمانيا وفرنسا ، غير أنه لم يكسب فى العالم الذى يتكلم الانجليزية ، وعلى الأخص بين الفلاسفة ، سوى عدد ضئيل نسبيا من المعجبين • حاول النفسانيون الهواة فى كثير من الأحيان « تفسير » أفكاره ، بيد أن سجموند فرويد قال عدة مرات عن نيتشه (وفقا لما ورد فى ترجمة حياة نيتشه التى كتبها ارنست جونز) ــ « انه يعرف نفسه

معرفة ثاقبة أكثر من أى انسان آخر عاش ، أو من المحتمل أن يعيش » • ولاحظ ـ فرويد أيضا » أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التى وصل اليها التحليل النفسى بعد كثير من العناء » •

كان نيتشه ابنا لكاهن بروتستانتى وحفيدا لكاهنين ، درس فقه اللغة الكلاسى وعين أستاذا فى بازل بسويسرا قبل أن ينتهى من اعداد رسالته للدكتوراه • وقد منح هذه الدرجة ـ وهى احدى المؤهلات المطلوبة لذلك المنصب ـ على عجل ، وذهب نيتشه الى بازل عام ١٨٦٩ ، وأصبح من الرعايا السويسريين •

وفى الحرب الفرنسية البروسية التى نشبت عام ١٨٧٠ ـ ١٨٧١،خدم فترة قصيرة تابعا طبيا للجانب البروسى ، وعاد الى بازل بصحة متهدمة • وعقد صداقة مع رتشارد فاجنر ، غير أن ذلك المؤلف الموسيقى ، الذى ولد فى العام نفسه الذى ولد فيه والد نيتشه سنة ١٨١٣ ، كان يقدر نيتشه باعتباره رسولا لامعا (يمثل فكر غيره) ، وصبيا يقوم بقضاء المهام لسواه • وكلما أظهر نيتشه عقلا مستقلا ، لم يبد فاجنر أى اهتمام ؛ وهكذا كان لابد من أن تتم القطيعة بينهما ، وقد تمت فعلا حين تصالح فاجنر مع الامبراطورية الألمانية الناشئة التى كان يمقتها نيتشه ، واستقر به المقام فى بيروت حيث أثرت نزعته المعادية للسامية بالقدر الذى أثرت به موسيقاه • ولم يكن نيتشة يحب أن يمجد « الأحمق الخالص » كما مجده فاجنر فى أوبرا « بارسيفال » ، تلك الأوبرا التى عدها نيتشه اذعانا غير مخلص للمسيحية ، كما أن فاجنر الكاره للفرنسيين ـ كراهية بلغت حد المرض ـ قد بلغ به الحنق على كتاب نيتشه المستنير المعادى للرومانسية وهو كتاب « انسانى ، انسانى الى أقصى حد » الذى نشر عام ١٨٧٨ باهداء الى فولتير ـ حدا جعله يرفض قراءته •

وفى العام التالى ، انقطع نيتشه عن التدريس لأسباب صحية ، وكرس نفسه تمام التكريس للكتابة فى السنوات العشر التالية ؛ وكان يحيا حياة متواضعة الى أبعد حد ، وفى عزلة تامة فى سويسرا وايطاليا ، ويمثل كل كتاب من كتبه انتصارا شاقا على عينيه نصف الضريرتين ، وعلى نوبات الصداع الحادة،وعلى الآلام الجثمانية المتعددة. وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ جورج براندز (المولود باسم كوهين) فى القاء محاضرات عنها فى كوبنهاجن عام ١٨٨٨ ، واكتسب نيتشه فى الأعوام العشرة التالية شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك ، اذ أصيب بانهيار عقلى وجثمانى فى يناير سنة ١٨٨٩ ، وبقى مجنونا حتى وافاه الأجل •

وقد استقبل الأساتذة الألمان كتابه الأول « مولد المأساة » (١٨٧٢) استقبالا سيئا ، غير أن ف • م • كورنفورد عالم الكلاسيات البريطانى العظيم ، رحب به عام ١٩١٢ باعتباره « عملا من أعمال البصيرة ذات الخيال العميق ، أزاح الى المؤخرة بحوث علماء جيل كامل ، حيث تركها هناك تتعثر » ، وهو تقدير تشاركه فيه ـ على نحو أكثر أو أقل ـ جين هاريسون ومعظم دارسى الآداب القديمة من الألمان فى هذا العصر • ويعارض الكتاب تصور جانب « العذوبة والخفة » من الثقافة اليونانية ليلفت الأنظار الى العنصر « الديونيزى » ، والى النظرة الفاجعة •

ونشر أربع مقالات أخرى ـ غير أكاديمية أيضا ـ وجمعها تحت عنوان « تأملات لا معاصرة » (العنوان الانجليزى « أفكار فى غير أوانها » وهو عنوان يفوت الغرض المقصود وهو الاشارة الى « تأملات » ديكارت) ، وذلك قبل أن يغير أسلوبه ويكتب كتبا تتألف من الأمثال المرصعة بالملاحظات النفسية مثل : « انسانى •• انسانى الى أقصى حد » (١٨٧٨ ، مع ملحقين ظهر أحدهما عام ١٨٧٩ ، والآخر عام ١٨٨٠) ، و « الفجر »

(١٨٨١) ، و « العلم المرح » (١٨٨٢ ، ظهرت له طبعة ثانية باضافات جوهرية عام ١٨٨٧) • وقد نقل العنوان الأخير الى اللغة الانجليزية على هذا النحو « الحكمة المرحة » ، غير أن كلمة « العلم » أكثر ملاءمة هنا ، لأن نيتشه كان يعتقد أنه على الرغم من أن أمثاله تفتقر الى رصانة الأسلوب الأكاديمى الألمانى ، الا أنها أقرب الى الروح العلمية الحقيقية والى المنهج التجريبى خاصة ؛ فبعد أن حاول شتى أنواع التفسيرات النفسية للظواهر المتباينة ــ استرعى انتباهه بقوة ما للسعى من أجل القوة وما للخوف من أهمية ظاهرة • وحاول أن يرى فى كتابه « الفجر » الى أى مدى يستطيع أن يصل فى محاولته لتفسير كافة أنواع السلوك على أساس هاتين الفكرتين •

وقد وصل الى نتيجة هى أن الحضارة اليونانية كانت قائمة على روح من التنافس الخالى من العاطفة ، وأن « ارادة القوة » هى أكثر الدوافع الانسانية أساسية • وما يريده الانسان فوق كل شىء آخر (وكل كائن حى وفقا لكتابه التالى «هكذا تكلم زرادشت») هو حالة أسمى وأقوى من حالات الوجود يتغلب فيها على ضروب الخذلان التى تكتنف حالته الحاضرة • ولا يسعى الانسان الى سيطرة قوته المادية الغاشمة على الآخرين الا بعد أن يفشل فى محاولته لاكمال نفسه واعادة خلقها ، وفى أن يصبح خالقا بدلا من أن يكون مجرد مخلوق ، وذلك لأنه عندئذ لا يجد ما يصنعه أفضل من ذلك • ويستطيع نيتشه أن يقول عن كثير من نقاده مستبدلا بكلمة « قوى » كلمة « ملذات » كما ورد فى احدى ملاحظات ج • س • مل ، انهم هم ــ لا هو (أى نيتشه) ــ الذين « يصورون الطبيعة الانسانية تصويرا يحط من قدرها ، مادام اتهامهم يفترض أن الكائنات الانسانية لا تملك من القوى الا ما يملك الخنازير » •

وليس من الممكن أن يفهم تصور نيتشه عن « ارادة القوة » بمعزل عن كلمة « تسامى » ، فهو أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها الحديث ، وتستند مناقشاته المعادية للمسيحية التى ازدادت أهمية فى مؤلفاته الأخيرة ــ أقول ان مناقشاته تلك تستند فى شطر منها على دعوى نيتشه بأن المسيحية «لا تطلب السيطرة على العواطف ، وانما تطلب وأدها » ، ويقول ان المسيحية قد أخفقت فى ادراك أن الدافع الجنسى مثلا « قابل أن يتهذب تهذيبا عظيما ، وأنها جعلت من الحياة الجنسية شيئا قذرا » •

ومع ذلك ، فان المسيحية نفسها تعبير عن ارادة القوة ، غير أنها ارادة القوة التى يضمرها الضعفاء والمخذولون الذين يدفعهم حقدهم الى عداوة متغلغلة ــ على حد رأيه ــ لكل امتياز جثمانى وعقلى ، كما يميل بهم نحو كل ما هو دنى ، ونحو تسوية الأعلى بالأدنى ، ونحو كراهية الجنس وتحقير الجسم والعقل لكى يرفعوا من شأن الروح ، نحو ازدراء هذه الدنيا بأسرها من أجل عالم وهمى آخر • وفى كتاب من كتبه الأخيرة : « عدو المسيح » ــ وفيه أصبح أسلوبه صراخا دون أية محاولة لتبرير أقواله ــ فى كتابه هذا يورد نصا من الانجيل (رسالة الى أهالى كورنثة) ليصور مزاعمة : « لقد اختار الله ضعفاء العالم ليخزى الأقوياء ، واختار الله أدنياء العالم والمزدرى وغير الموجود ليبطل الموجود » ؛ وهنا يجد نظرة « نشأت عن الحقد وحب الانتقام العاجز » • كما يذكر أيضا نصا من الاصحاح السادس : « القديسون سيدينون العالم » ، و « أننا سندين الملائكة » ؛ وهنا يجد ارادة للقوة قد ضلت سبيلها •

ويعتقد ناقدوه أنه هو الذى ضل السبيل ، غير أنهم يسيئون فهمه بصفة عامة لأنهم يتغاضون عن أنه لم يجد فى المسيحية ما وجدوه هم فيها • والحق أن أشخاصا قلائل يتنبهون الى هذه الحقيقة، وهى أن نيتشة يقول فى « عدو المسيح » أيضا :

« حين يعامل الشخص الممتاز الأشخاص المتوسطين بأرق مما يعامل نفسه أو أنداده ، فليس ذلك صادرا عـن رقة قلب وكفى ، بل ان هذا هـو واجبه » • وقد ربط بين المسيحية ، والحقد،والأمل فى قوة لامحدودة يتمتع بها المؤمنون فى عالم آخر ، وحيث يشاهدون ـ وفقا لبعض أئمة المسيحيين ـ آلام أولئك الذين ظفروا بأطيب مافى هذا العالم •

ولم يكن نيتشه مصلحا أخلاقيا فحسب ، بل كان فيلسوفا للأخلاق كذلك ؛ ومن الممكن تلخيص رأيه فى **الأخلاق** التقليدية فى العبارة التى استخدمها **ف • ه • برادلى** لوصف الميتافيزيقا ألا وهى : « التماس المسوغات الفاسدة لنؤيد بها ما نعتقد فيه بالغريزة » • غير أن نيتشه لم يكن يعتقد أن اللازمات الأخلاقية هى أمور غريزية بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، بل انه ، على العكس ، قد استرعى نظره ذلك التنوع الشديد فى الآراء الأخلاقية فى الأزمنة والأمكنة المختلفة ، كما أنه تهكم على « انخداع الفلاسفة بأنهم يعرفون منذ أمد بعيد ما هو خير وشر للانسان » •

ولعل أفضل ما يساق عن آرائه حول هذا الموضوع هو ما ورد فى كتابه « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) ، وخاصة من القسمين ١٨٦ و ٢٦٠ اذ يقول : «فى جدية متشددة تثير الضحك، أراد فلاسفتنا جميعا أن يضعوا « أساسا عقليا » للأخلاق ؛ واعتقد كل فيلسوف حتى الآن أنه وضع مثل هذا الأساس • أما الأخلاق نفسها ؛ فكانت مقبولة قبول « التسليم » منهم جميعا » • و « لأن فلاسفتنا الأخلاقيين كانوا ضيقى الأفق ، قصار النظر ؛ وكانت معلوماتهم ضئيلة ولا يهتمون حتى باستطلاع الشعوب والعصور المختلفة أو بالالتفات الى الماضى ، فانهم لم يوجهوا أنظارهم مطلقا الى المشكلات الحقيقية للنظم للأخلاقية ، فهذه المشكلات لا تظهر الا حين نقارن « كثيرا » من النظم الأخلاقية بعضها ببعض » •

ويضع نيتشه سؤالين هما : كيف تقارن أخلاقيتنا السائدة بغيرها من الأخلاقيات ؟ وماذا يمكن أن يقال عن الأخلاقية عامة ؟

وللاجابة عن السؤال الأول ينبغى أن نشيد ـ كخطوة أولى ـ « علما للأنماط الأخلاقية » ، ويجد نيتشه « نمطين أساسيين » : « فهناك أخلاق السادة وأخلاق العبيد » والنظام الأخلاقى السائد بيننا ، والذى بحث مختلف الفلاسفة الأخلاقيين له عن « أسس عقلية مختلفة » هو واحد من الأنماط المختلطة الكثيرة ، المتناقضة تناقضا عميقا ، لأنها نشأت تاريخيا عن تقليدين متباينين•

ولا يعتقد نيتشه أن كل انسان اما أن يكون بطبيعته عبدا واما أن يكون سيدا ؛ وانما ما يدعيه هو بالأحرى أن القوانين الأخلاقية قد نشأت « اما بين جماعة حاكمة يكون شعورها باختلافها عن الجماعة المحكومة مصحوبا بالسرور ؛ واما بين الجماعة المحكومة التى تتألف من العبيد» • ويضرب النمط الأول من الأخلاق بجذوره فى تأكيد الذات ، والنمط النبيل يسمى نفسه « خيرا » ، ويصم « بالشر » غير النبلاء • ويضيف نيتشه : « ان للتعارض بين « الخير » و « الشر » أصلا غير هذا » ؛ وهو لا يمجد القسوة الوحشية « فالرجل النبيل يساعد التعساء بدوره ، ولكن ذلك لايكون بدافع الشفقة ، وانما بفعل دافع تولده القوة الفائضة » •

و « السادة » عند نيتشه ـ على حد تعبير أرسطو ـ يشعرون أنه « من الأمور المبتذلة أن يظهروا سيادتهم على الضعفاء » •والحق ان «سادة» نيتشه يشبهون الى حد كبير الصورة التى رسمها أرسطو « للرجل ذى الروح العظيمة » • وليس هذا التوازى عرضيا ، فقد أثرت أخلاق أرسطو على أخلاق نيتشه تأثيرا عظيما ، وأعانت على اقناعه بأن الأخلاق البورجوازية الحديثة ليست هى ما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق ؛ وكذلك بأن

المسيحية تمثل « اعادة تقييم جميع القيم التى وضعتها العصور القديمة » ، كما ورد ذلك فى كتابه « ما وراء الخير والشر » (الفقرة ٤٦) ٠

وتحمل المقالة الأولى من المقالات الثلاث التى يضمها كتاب نيتشه التالى «أصل نشأة الأخلاق» (١٨٨٧) ، عنوان « الخير والشر فى مقابل الحسن والردىء » ، وهى تعالج فى اسهاب أخلاق العبيد التى تقابل بين الخير والشر ٠ وهذه الأخلاق تنشأ فى نظر نيتشه عن « الحقد الذى يضمره أولئك الذين حرموا من رد الفعل الحقيقى ، وهو رد الفعل الذى يجىء فى صورة فعل يؤدى ، فراحوا يعوضون هذه الحالة بانتقام وهمى » ٠ فالأصل هنا ليس هو توكيد الفرد لذاته ، بل الأصل هو الحقد ؛ فالشر هو الفكرة الرئيسية عند العبد » ومنه يشتق بعدئذ صورة لاحقة ، ومثالا معارضا ، ألا وهو الشخص الطيب ــ أى نفسه » ٠

أما الشخص القوى النبيل فهو أسمى من الحقد ؛ « وهنا فحسب قد يكون من الممكن أيضا أن يوجد الحب الحقيقى لأعداء الشخص النبيل ، فما أشد احترام الشخص النبيل لأعدائه ! ومثل هذا الاحترام هو الطريق الموصل الى الحب»٠ وقولنا « ما وراء الخير والشر » لا يعنى ما وراء الحسن و « الردىء » ؛ فما يعنيه انما يرد مرارا فى كتاب « هكذا تكلم زرادشت » : « أنتم (أنقى) من أن تتلوثوا بهذه الألفاظ : الانتقام ، العقاب ، الثواب ، القصاص » ؛ « وأن يتحرر الانسان من الانتقام ، هذا فى نظرى هو الطريق الى أسمى الآمال » ٠

وفى أحد مؤلفاته الأخيرة « أفول الأصنام » ، لا يترك نيتشه مجالا للشك فى أنه على الرغم من ايثاره الشديد لأخلاق السادة على أخلاق العبيد ، فانه لا يقبل أخلاق السادة بأى حال من الأحوال ، بل انه على العكس من ذلك يوجه الأنظار الى ما تنطوى عليه من جوانب لاانسانية ، ويجد فى التحليل النهائى أن كلا النمطين من الأخلاق « جدير بالآخر تماما » ٠

ويؤدى بنا ذلك الى السؤال الثانى الذى وضعه نيتشه وهو : « ماذا يمكن أن يقال عن الأخلاق عامة ؟ » ويذكر نيتشه نقطتين فى اجابته : الأولى « أن كل نظام أخلاقى ــ باعتباره مضادا لترك الأمور على عواهنها ــ هو نوع من الاستبداد ضد (الطبيعة) ، وضد (العقل) أيضا ؛ غير أن ذلك فى حد ذاته ليس اعتراضا » ، فان شيئا من النظام والتقيد ــ وان يكن ذلك لا يخلو من التحكم الجزافى ــ ضرورى لكل الأعمال العظيمة « التى من أجلها كانت الحياة على الأرض جديرة بأن نحياها مثل الفضيلة ، والفن ، والموسيقى ، والرقص والعقل ، والروحانية » (ما وراء الخير والشر ، الفقرة ١٨٨) ٠ والنقطة الثانية هى أن النظام الأخلاقى عبارة عن وصفة يعيش بها المرء مع عواطفه ؛ ويحاول نيتشه أن يبين ذلك فى حالة **الرواقية وسبينوزا وأرسطو** وجيته ويزعم أن النظم الأخلاقية من حيث الشكل تجرى على غير نسق معلوم وهى غير معقولة لأنها موجهة الى « الجميع » ، كما أنها تعمم حيث لا مجال « للتعميم » ؛ فانه من الحمق أن يحاول القديس فرنسيس أن يحيا حياة جيته أو العكس ٠

ويجد نيتشه أعظم القوة فى أولئك الذين يستطيعون التسامى بعواطفهم والسيطرة عليها واستخدامها بطريقة خلاقة ، أما المستهتر العاجز عن السيطرة على نفسه فاقل من ذلك قوة ؛ ويرى نيتشه أن الزاهد الذى لا يستطيع التحكم فى عواطفه الا بالقضاء عليها فانه ــ فى رأى نيتشه ــ أضعف من أشخاص مثل سقراط وجيته ٠

ومع أن الدين والأخلاق هما اللذان يكونان اهتمامات نيتشه التى تأتى فى المقام الأول ، فقد جازف أيضا بالتعرض لنظرية المعرفة والميتافيزيقا ؛ ففى المعرفة وضع عدة اقتراحات

شائقة دون أن يؤلف منها أية نظرية • أما أهميته للميتافيزيقا فمزدوجة ؛ فقد قام ــ أولا ــ بتحليل نفسى للاعتقاد فى عالم « آخر » ، ودلل على أن « هذا » هو العالم الوحيد • وانتقد فى كتابه « أفول الأصنام » خاصة التصورات الميتافيزيقية للعقل والوعى والأنا والارادة ، بل لقد تهكم أيضا على « الارادة » باعتبارها «شبحا لا يفسر شيئا» • ووضع ــ ثانيا ــ ميتافيزيقا خاصة به حين قال فى عهد مبكر ، وخاصة فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت» ، بأن «ارادة القوة» هى الحقيقة الأولية• ومن الممكن التوفيق بين تفسيراته النفسية ونقده للتصورات الميتافيزيقية ، غير أن تجسيمه لارادة القوة وخلعها على الكون بأسره يبدو من الجلى أنه يتناقض مع ما كان يرمى اليه أساسا ، اذ تبدو محاولة ضالة للتفوق على **شوبنهور** الذى كان موضع اعجاب نيتشه الشاب • وأخيرا فان نظرية نيتشه فى العود الأبدى للأحداث نفسها على فترات هائلة قد وقعت من قرائه جميعا موقع الفكرة المهوشة ؛ غير أنه لم يكن المقصود أن يكون العود الأبدى نظرية ميتافيزيقية ، فقد كان نيتشه متأثرا بفكرة خاطئة خطأ واضحا وهى أنه اذا كان العلم الحديث يحجم عن افتراض « خالق » خوفا من الوقوع فى التناقض ، فانه بهذا نفسه يقر بوجود الخالق ؛ وكان يعتقد أنه لا شىء عندئذ يكون أبعث على كآبة الناس جميعا من هذا المصير ، بينما الانسان الأعلى (السوبرمان) ــ ذلك الكائن الانسانى الذى قهر نفسه وجعل لحياته معنى بأن أصبح خالقا ــ من حقه أن يقول فعلا ، على خلاف ما قاله « فاوست » عند جيته : « قفى يا هذه اللحظة ، فان لم تستطيعى الوقوف ، فلا أقل من أن تعودى » •

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن • **هارتمان** و شيلر ، و شبنجلر ، و ورلكه ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان «هكذا تكلم زرادشت» •

نيجل ، ارنست : (١٩٠١ ــ) ، ولد بمدينة نوفيمستو بتشيكوسلوفاكيا ، وهو الآن أستاذ الفلسفة بجامعة كولومبيا • هاجر الى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١١ ، وتجنس بالجنسية الأمريكية عام ١٩١٩ ؛ وخير ما يعرف به هو مؤلفاته فى ميدان فلسفة العلم • ففى هذا الميدان يعد المرجع الذى كتبه بالاشتراك مع م • ر • **كوهن** تحت عنوان : « مقدمة الى المنطق والمنهج العلمى » أفضل كتاب من نوعه فى هذا الباب • وكذلك اشتهر مقاله « مبادىء نظرية الاحتمال » الذى نشره فى « الموسوعة العالمية للعلم الموحد » ، وغير ذلك من مقالاته العديدة فى الميدان نفسه • ويحسب نيجل نفسه فى عداد **الطبيعيين** منحيث آراؤه فى الميتافيزيقا ، اذ يعتقد أن العالم ينبغى أن يفهم على أساس العلة الكافية بحيث لا نلجأ الى أية عناصر أولية وراء المادة •

(ﻫ)

هارتمان ، كارل ــ روبرت ــ ادوارد فون : (١٨٤٢ ــ ١٩٠٦) ، ألمانى ؛ يعرف الآن على الأخص بكتابه « فلسفة اللاشعور » (١٨٦٩) ، وهو كتاب كان أوسع الكتب حظا من القراءة بين جميع الكتب الفلسفية الألمانية التى صدرت فى زمانه • ودعوى هارتمان هى أنه ألف بين **هيجل وشوبنهور** ، فهو اذ يأخذ من هيجل رأيه عن « الفكرة العاقلة » ، ومن شوبنهور فكرة الارادة ، فانه ينظر الى هاتين على أنهما مقومان فى مبدأ أول جديد هو « اللاشعور » ؛ فالفكرة العاقلة هى التى تهدى الارادة العمياء ، بيد أن هارتمان المتشائم كان يراهما جانبين متنافرين فى الانسان الآثم • ويتحدث هارتمان دائما عن « الفكرة » و « الارادة » و « اللاشعور » وكأنما هى فى تصوره أشياء • وليس لهذا الكتاب فى حد ذاته أية أهمية باقية ، ولكنه مهم بوصفه جزءا من التربة التى أنبتت النظرية الفرويدية النفسية • وقد

أتبع هارتمان هذا العمل المبكر بمؤلفات أخرى كثيرة ، ومن أوسعها حظا من القراءة كتابه « نظرية المقولات » • ولقد أفلت شهرته الآن الى حد كبير •

هارتمان ، نقولا : (١٨٨٢ – ١٩٥٠) ، فيلسوف ألمانى ، وواحد من الميتافيزيقيين التأمليين القلائل الذين اصطنعوا للفلسفة أسلوبها الفخم فى القرن الحاضر • تلقى تدريبه الفلسفى فى مدرسة الكانتية الجديدة العظيمة بماربورج ، وان كان هو نفسه قد رفض وجهة النظر الكانتية الى الفلسفة فى مرحلة مبكرة من تفكيره • قام بالتدريس فى جامعات كولومبيا وبرلين وجوتنجن؛ وكان تأثيره فى ألمانيا ملحوظا • وقد نشر كتابه « الأخلاق » (١٩٢٥) فى الترجمة الانجليزية عام ١٩٣٢ ، وقرىء على نطاق واسع فى البلاد التى تتكلم الانجليزية ، بيد أن مؤلفاته الأخرى كانت ضئيلة التأثير نسبيا فى تلك البلاد •

يرى هارتمان أن التقليد الأوربى فى الفلسفة منذ **ديكارت** هو البدء بالذات ، أى بالمفكر وأفكاره ، واتخاذها بمثابة المعطيات اليقينية التى يقام عليها البناء • وكان هذا كله فى رأى هارتمان خطأ ، فهو يقول ان المعرفة هى ادراك لواقع مستقل ، أى أنها ادراك مباشر كادراكنا للذات من وجهة نظر ديكارت • فاذا فهمت المشكلات الفلسفية فهما سليما رأينا أنها جميعا مشكلات أنطولوجية (وجودية) ، فهى محاولة لفهم نوع الوجود الذى يتمثل أمامنا ؛ فمجال علم الوجود اذن هو كل ما يستطاع قوله عن الوجود • ويقيم هارتمان فى مؤلفاته الرئيسية مذهبا عن الوجود واقعيا متطرفا ؛ وهكذا يبدأ بتمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى (الفكرى) : فالوجود المثالى يتضمن الحقائق والقيم **الرياضية** التى هى كيانات مستقلة – كما يذهب **أفلاطون** – وان لم تكن أسمى من الكيانات الواقعية ؛ وعلى هذا الأساس تراه يشيد تصنيفا مفصلا أشد التفصيل للأنواع الوجودية (الأنطولوجية) •

ويذهب هارتمان الى أن المشكلات الميتافيزيقية مثل مشكلة **حرية الارادة** ومشكلة علاقة الحياة بما هو آلى – مشكلات لا حل لها أساسا ، وستظل هناك دائما – على الرغم من المحاولات الميتافيزيقية الممتازة – أسرار لاحل لها ؛ ولكننا نستطيع أن نقلل من الرواسب المستعصية على العقل لنزيد من نطاق ما يستطاع فهمه • وهكذا لا يمكن أن تقوم ميتافيزيقا منظمة خارج نطاق علم الوجود ، وكل ما يمكن خارج هذا النطاق هو سلسلة من المشكلات التى تثار وتحل حلا جزئيا •

ويدين هارتمان فى عمله الأخلاقى من حيث منهجه الى **هوسرل** والى أنصار **علم الظواهر** ، وهذا العمل عبارة عن وصف للظاهرة الأخلاقية فى تفصيل ودقة لم نألفهما فى سواه ؛ فبدلا من المجادلات التافهة يحتكم هارتمان الى الشعور الأخلاقى وتوجيهاته المباشرة ، وهى فى رأى هارتمان من نمطين أساسيين : اجابات عن الأسئلة الخاصة بما هو قيم ، واجابات عن مشكلات السلوك (ماذا ينبغى على أن أفعل ؟) ؛ وهارتمان على نزعة نفعية كافية تجعله ينظر الى النمط الأول منهما باعتباره أوليا • وهناك نوعان من القيمة : نوع فى الأشياء والمواقف التى يتعامل معها الفاعلون ، ونوع آخر فى الفاعلين وأفعالهم • وتوجد القيمة الأخلاقية على الأخص فى ميل الفاعل؛ وفى هذا الصدد يقدم هارتمان تحليله المشهور للفضائل ، ذلك التحليل المماثل لتحليل **أرسطو** فى كتابيه الثالث والرابع من « الأخلاق النيقوماخية » ، وان يكن على نطاق أكثر تفصيلا الى حد بعيد • فلكى تكون للفاعل وأفعاله قيمة لابد أن تكون تلك الأفعال حرة ، وبالتالى ينبغى أن تكون معفاة – الى حد ما – من حتمية القانون الطبيعى ، بل ينبغى ألا تتحدد بالقيم نفسها التى



هارتمان، نقولا (١٨٨٢ - ١٩٥٠).

تامر ولكنها لا ترغم . ويعترف هارتمان ، متمشيا فى ذلك مع موقفه العام عن استحالة ايجاد الحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، بأنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للانسان أن يكون حرا على هذا النحو ؛ ولكنه على يقين من أن مثل هذه الحرية تفترض سلفا فى الأخلاق .

هاملتون ، سير وليم : (١٧٨٨ ــ ١٨٥٦) ، ولد بمدينة جلاسجو ، ودرس فيجامعتي جلاسجو وأكسفورد . أنفق شطرا منحياته مشتغلا بالقانون فى المحاكم ، ثم عين على التوالى أستاذا للتاريخ وأستاذا للفلسفة بجامعة ادنبره . وكانت نقطة بدايته فى الفلسفة هى موقف الحس المشترك (الذوق الفطرى) ، وهو الموقف الذى اتخذه **ريد** والمدرسة الأسكتلندية . وكانت محاضراته التى نشرت فيما بعد تحت عنوان : « محاضرات فى المنطق » و « محاضرات فى الميتافيزيقا » ، ذات وزن كبير فيتطوير التراث الفلسفى الأسكتلندى.

وكتاب هاملتون الرئيسى هو « فلسفة اللامشروط » (١٨٢٩) ، وهو فى هذا الكتاب يأخذ ــ عن طريق تمحيصه النقدى لآراء **كانت** وشيلنج **وكونت** ــ فى وضع مخطط لنظرية فى المعرفة تكون الدعوى الرئيسية فيها هى أن التفكير معناه وضع الشروط ، وهذا معناه أننا عندما نفكر فى أى شىء فاننا نحدده حتما بعلاقته بشىء آخر يكون شرطا له ؛ وهكذا نجد أن كل جزء هو بدوره كل من أجزاء ، وأن أى كل هو نفسه جزء من كل أكبر ؛ وفكرة الكل المطلق أو الجزء المطلق فكرة غير معقولة . وكذلك لا نستطيع أن نفكر فى بداية لامشروطة ، ولا يمكننا أن نفهم أية بداية الا بوصفها مشروطة بظاهرة أخرى . وبهذا تكون الظاهرة الشارطة هى العلة ؛ ويجعل هاملتون من فكرة العلة مجرد حالة خاصة من الحالات التى يتمثل فيها المبدأ العام للشرط . ويرى هاملتون أن هذا الرأى الفلسفى يجعل من المحال الوصول الى الحقيقة المطلقة عن طريق الفلسفة ، وأنه ينبغى علينا أن نقنع بنوع من الجهل المستنير . ولكن ، اذا كنا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط فانه لا يسعنا الا أن نؤمن به على نحو ما ؛ واللامشروط هو الله ، الذى باعتباره لامشروطا يمتنع على ادراك العقل له امتناعا تاما .

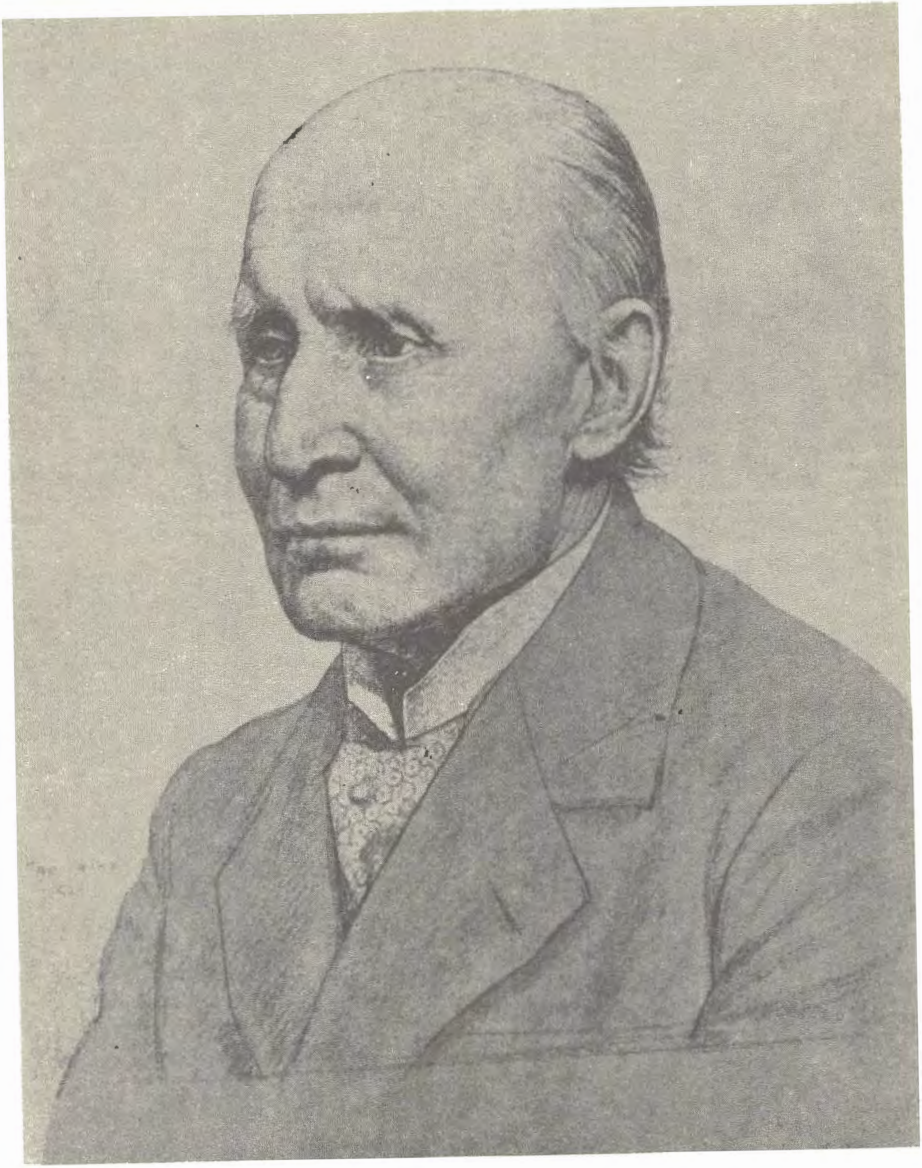
وعلى الرغم من أن تأثير هاملتون المباشر كان عظيما فى القرن التاسع عشر ، الا أنه قد أخذ فى التناقص منذ ذلك الحين ، وخير ما يذكر به الآن هو أنه موضوع البحث فى كتاب **جون ستيوارت مل** عنه : « تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون » ، كما يذكر باعتباره مبتكرا لصورة أخرى **لمنطق** القياس يكون للمحمول فيها كم كما هى الحال بالنسبة الى الموضوع (أى لا يكون كل ما لدينا فيها هو قضايا : « كل ص هو ك ، وبعض ص هو ك » ، بل تكون القضايا هى « كل ص هو كل ك ، وكل ص هو بعض ك ، وبعض ص هو كل ك ، وبعض ص هو بعض ك ») .

هتشسون ، فرنسيس : (١٦٩٤ ــ ١٧٤٧)، ولد فى شمالى أيرلندة ، وأدار أكاديمية خاصة لفترة من الزمن فى دبلن ، وشغل حتى وفاته كرسى فلسفة الأخلاق بجامعة جلاسجو من عام ١٧٢٩ . وقد نشر ابنه أضخم مؤلفاته وهو كتاب « مذهب فى فلسفة الأخلاق » بعد مماته . وكان هتشسون يقف موقف المعارضة من كل تفسير « عقلى » و « قبلى » لأحكام القيمة مثلما فعل **كلارك** ، فلم يكن تمييز القيمة عند هتشسون نشاطا يقوم به العقل ، بل تقوم به « حواس داخلية» بعينها خلقها الله لأداء هذا الغرض خاصة ؛ « فالحس الخلقى » يدفعنا مثلا عن طريق « العواطف القوية » الى البحث عن أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وان نظرية هتشسون لتتطلع الى الوراء : الى **لوك** فى تمييزه بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية ؛ والى شافتسبرى الذى طور هتشسون نظريته فى « الحس الأخلاقى » وصاغها صياغة مذهبية منظمة بعد

أن كانت على شىء من عدم الأحكام ؛ كما تتطلع الى الأمام : الى **هيوم** واتباع **بنتام** ، فعن طريق هتشسون عرف هيوم أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن يبررها العقل وحده تبريرا نهائيا ، وهى نظرة جعل هيوم يوسعها حتى لقد جاوز بها نطاق الأخلاق لتشمل فلسفته العامة ؛ وهنا أيضا ذكرت أول عبارة واضحة لمبدأ **المنفعة** القائل «باكبر سعادة» • على أن فلسفة هتشسون اذا ما نظر اليها على ضوء هيوم وأنصار مبدأ المنفعة ، لتبدو فى ارتكازها على اللاهوت وفى كثرة ما يتفرع عنها من حواس خاصة تنشأ كلما دعت اليها الحاجة (كحاسة الاحتشام ، وحاسة الشرف ، وحاسة الدين •• الخ) ؛ أقول انها لتبدو أقرب الى تكوين متشعب مزعزع الأركان •

هرقليطس : من أفسوس ، وهى مدينة يونانية فى آسيا الصغرى ؛ ازدهر حوالى عام ٥٠٠ قبل ميلاد المسيح • وهرقليطس من أسرة أرستقراطية ، وقد انسحب من المجتمع وهاجم أهل المدينة والناس عامة لغبائهم هجوما توسل له بعبارات اشتهرت بغموضها ؛ فقد أخفق الناس فى ادراك « اللوجوس » (العقل) ، وهو ذلك الجانب الذى يخلع على الموضوعات الطبيعية صورها ، أو هو نوع من الطابع المشترك ذى البنية الشبيهة بالنار الى حد ما • ولقد انقسمت الأشياء فى العالم أضدادا ، وهو تحليل لما بين الأشياء من فوارق ، وقد طبقه **انكسيمندريس** ، ومن الممكن التعبير عن التغير باعتباره تغيرا بين الأضداد • وهذه الاضداد التى تبدو فى الظاهر متكثرة منفصل بعضها عن بعض ، هى فى واقع الأمر « شىء واحد بعينه » ، اذ ترتبط برابطة تمتد فى الاتجاهين بفعل « اللوجوس » الذى يضمن الاتزان النهائى واستمرار التغيرات بين الأضداد • وهكذا كان هرقليطس يرى وحدة العالم فى تركيبه وسلوكه أكثر مما يراها فى مادته ؛ ومع ذلك فالنار هى المادة الأولية ، وهى تتحكم فى « التحولات » التى ينتقل بها كل مقوم الى الآخر من مقومات الكون الثلاثة الكبرى وهى النار والماء والأرض • والتغير أو « الصراع » ـ على حد تعبير هرقليطس ـ كان ضروريا للتوحيد المستمر بين الأضداد : وربما لايقصد بذلك تغيرا ينتاب كل شىء بغير انقطاع (كما زعم **افلاطون** الذى كان يضع نصب عينيه نزعة **اقراطيلوس** الهرقليطية المبالغ فيها) ، وانما يعنى وثوقه من التغير النهائى بين الاضداد • وتتالف الحكمة من ادراك « اللوجوس » ، وكيف يسير العالم ، ذلك لأن الانسان جزء من العالم يحكمه اللوجوس الذى يوجد فى روحه باعتباره الجانب الفعال النارى فيها ؛ وهذا الجانب النارى الذى يجب أن يصان من الرطوبة الناشئة عن النوم والغباء والرذيلة ، هو الذى يتصل بعنصر اللوجوس فى الأشياء الخارجية ، بل انه قد يبقى بصورة ما حتى بعد الموت • وهكذا وضع هرقليطس مذهبا متماسكا يبعث على الدهشة ، وجاء الى الفلسفة بحافز حقيقى ، وعرض لنظرية المعرفة للمرة الأولى ؛ وقد حالت طريقة عرضه الغامضة ، وما قام به **بارمنيدس** من اعادة تشكيل فكره ، من أن يكون له التأثير الذى يستحقه (حتى ظهور **الرواقيين**) • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

هوايتهد ، الفرد نورث : (١٨٦١ ـ ١٩٤٧)، ولد فى رامزجيت فى جزيرة ثانت فى شرقى كنت بانجلترا حيث كان والده قسيسا ، وأمضى صباه فى رامزجيت أولا ثم فى أبرشية فى الريف هى أبرشية القديس بطرس فى ثانت ؛ وهو ريف ملىء بالذكريات التاريخية مما أعطاه احساسا قويا باتصال حياة المجتمع عبر الأجيال ، وبالدين من حيث انه متصل اتصالا وثيقا بطريقة المجتمع فى الحياة • وقوى هذا الانطباع فى أثناء دراسته فى شربورن ، وهى مدرسة قديمة للخاصة فى دورست درس فيها التاريخ والآداب الكلاسية على طريقة حزب الأحرار ، أى أنه درسها على أنها تحمل معها العبرة المتضمنة فى المبادىء الحرة ، ومشابهتها



هوايتهد، ألفرد نورث (١٨٦١ - ١٩٤٧).

بالنظم والأحداث المعاصرة . وان النظرات التاريخية التى ترد فى هوايتهد لتدل على أنه ظل محافظا على ذلك الاهتمام العملى بالتاريخ ، باعتباره موضحا للأفكار العامة التى يمكن رؤيتها كذلك ممثلة فى سبل الحياة المعاصرة (عن تعلمه وفترة صباه ، انظر المقالات الخاصة بسيرته فى كتاب « مقالات فى العلم والفلسفة ») . وتلقى هوايتهد كذلك قدرا طيبا من الرياضة ، والتحق فى عام ١٨٨٠ بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج طالبا للرياضيات حيث اختير فيما بعد زميلا فى الرياضيات ، وعندئذ بدأ يشترك مع رسل فى وضع الأسس المنطقية للرياضة وهو الاشتراك الذى أدى الى تأليف كتاب « أسس الرياضة » (برنكيبيا ماثماتكا) فى ثلاثة مجلدات . ولقد أفصح عن هذا الاهتمام — باديء ذى بدء — فى كتابية « رسالة فى الجبر العام » (١٩٠٣) و « المفاهيم الرياضية للعالم المادى » (١٩٠٥) ، وقد أوضح الدكتور ف . لو استمرار هذا العمل الباكر لهوايتهد مع اهتماماته الفلسفية التى جاءت فيما بعد فى مقالة ضمن الكتاب الذى ظهر عن ا . ن . هوايتهد فى « مكتبة الفلاسفة الأحياء » (جامعة نورث وسترن) ؛ أما التشابه الوثيق بين وجهة نظره فى أطر المسلمات الرياضية التى وردت فى كتابه « المفاهيم الرياضية للعالم المادى » وبين آرائه الأخيرة عن النظريات الميتافيزيقية فقد أظهرها الدكتور و . مايز فى كتابه « فلسفة هوايتهد » (١٩٥٩) . وفى عام ١٩١٠ انتقل هوايتهد الى لندن حيث شغل كرسى الرياضة التطبيقية فى كلية العلوم الامبراطورية فى ساوث كنزنجتون حتى عام ١٩٢٤ ، وعندئذ دعى الى جامعة هارفارد أستاذا للفلسفة حيث لبث فى كيمبردج بولاية مساشوستس حتى وفاته ؛ ومع زوجته (ايفلين ويللوبى نى ويد) اكتسب شهرة المحدث الألمعى وكان قد فتح بيته لزيارات أفواج متتابعة من التلاميذ والزملاء والزوار ، وفى عام ١٩٤٥ منح هوايتهد نوط الاستحقاق .

تكشف فلسفة هوايتهد عن محاولة الجمع بين (ا) اهتمامه المنطقى الرياضى بالنسقات العلاقية المجردة ؛ (ب) « علم الكون » (لا بالمعنى الفنى المستخدم فى فيزيقا الفلك ، ولكن بالمعنى الواسع الذى يعنى تفسير العالم تفسيرا توحى به أفكار عامه ينطوى عليها العلم الفيزيقى ؛ (ج) اهتمامه الخلقى والدينى والجمالى كذلك فيما يتعلق بالعلاقات الانسانية داخل المجتمعات (على أن اهتمام هوايتهد بالدين لم يكن اهتماما اجتماعيا وكفى ، بل هو اهتمام به من حيث انه يختص بعلاقة الانسان بالله اذا نظرنا اليها على أنها بمثابة الأساس الدائم للتطور العالمى) . ولقد اتبع هوايتهد فى تأليفه المنطقى الباكر الفكرة التى كان فريجة أول من قال بها ، وأعنى الفكرة القائلة بأن الرياضة يمكن التدليل على أنها نتيجة تلزم عن بعض العلاقات المنطقية الصورية ، فهذه العلاقات هى التى تجعل من المستطاع أن تتطور النسقات الاستنباطية التى تزودنا — على سبيل التشبيه — بصكوك متروكة على بياض ، قوامها صور من العلاقات الممكنه التى تجيء « قيم » التطبيقات التجريبية بعدئذ فتملأ بعضها بمضمون مادى . وكان هوايتهد فى اهتمامه بالأفكار العامة التى أقيم عليها علم الفيزيقا فى عصره متأثرا على وجه الخصوص بنظريات المجال فى الفيزيقا ؛ وبفكرة الطاقة كما تعلمها عن السير ج . ج . طومسون الذى كان قد قدمها على أنها مقدار الموجه أو السيال المقيس الذى ينتقل من حدث طبيعى الى حدث طبيعى آخر . ورأى هوايتهد أن هذه الفكرة تعنى أن البسائط الفيزيقية التى ينتهى اليها التحليل ان هى الا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هى جزيئات من المادة تشغل نقاطا من مكان ولحظات من زمان ، وادى به هذا فى بحثه الباكر « المفاهيم الرياضية للعالم المادى » الى نقد المفاهيم النيوتونية الكلاسية ؛ هذا وقد نظر الى فكرة خطوط القوة التى يتداخل بعضها فى بعض فى « مجالات » على أنها مشابهة للمنهج المنطقى

الطوبولوجي الخاص للوسيلة المنطقية المسحية التي هى طريقة « التجريد الشامل » التي ابتكرها هوايتهد ، وبوساطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذوات الأشكال المختلفة ، فمنها الدائرى ومنها المستطيل ومنها الاهليلجى ، بعضها فى بعض (انظر مقالات « تشريح بعض الأفكار العلمية » التى أعيد نشرها فى « تنظيم الفكر » و « أهداف التربية ») •

وقد عرض هوايتهد الأفكار المنطقية والابستمولوجية الخاصة بهذه الطريقة من النظر الى العالم الطبيعى فى الكتب الثلاثة التى تمثل المرحلة « الوسطى » من مراحل حياته وهى : « أصول المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) ، و «فكرة الطبيعة » (١٩٢٠) ، و « مبدأ النسبية » (١٩٢٢) حيث كان مهتما من ناحية بتشكيل النظم الاستنباطية الخاصة بالمفاهيم الدقيقة ، ومن ناحية أخرى بتأويل هذه النظم على ضوء معطيات الخبرة ؛ « فالخبرة » كما اعتقد هوايتهد تأتينا أولا فى صورة « متصل » من المشاعر المترابط بعضها ببعض بطريقة غامضة وليس فى صورة معطيات الحس الواضحة الحدود ، وذلك هو ما أدى به الى رفض تحليل معطيات الحس على طريقة هيوم الذى بدأ تحليله من « متصل » أشد غموضا ، وهو متصل الاحساس العضوى • وهكذا اعتبر هوايتهد أن أفكاره المنطقية الأساسية التى هى فكرة العلاقات بين « الكل والجزء » ، وفكرة تداخل الأجزاء بطريقة متسقة ، وفكرة «الرابطة الشاملة» أقول انه اعتبر هذه الأفكار المنطقية الأساسية أنسب من الأفكار الذرية فى تحليل خبرتنا الأساسية ؛ فلقد اعتقد هوايتهد أنه لا ينبغى لنا أن نبدأ تحليلنا من الأشياء الواضحة المعالم ، بل نبدأ من الاحساس بأن « شيئا ما ماض فى طريق الحدوث » ، أى أن نبدأ بالاحساس بشىء آخذ فى الانتشار مكانا وزمانا • وكان يعتقد أحيانا أنه يمكن الوصول الى أطره المنطقية بوساطة عملية تخليص أو تجريد للصورة من مادة الخبرة الخام ؛ لكن ذلك الرأى ـ فيما يبدو ـ من شأنه أن يقلل من المدى الذى قد تبلغه فكرة مثل « فكرة التجريد الشامل » فى كونها وسيلة مسحية لتعريف النقط والخطوط المستقيمة ، وفى كونها أبعد ما تكون شبها بأى شىء مما يمكن اشتقاقه من الخبرة الحسية • على أن هوايتهد عندما رأى وجه الحاجة الى ابتكار افكار منطقية ومسحية ليعالج بها التركيبات التى تتكون داخل متصل غير متعين الحدود ، كان يركز انتباهه على مشكلة حقيقية حتى ولو لم يقدم صياغته الخاصة لها على نحو من الكفاية والوضوح بحيث يظفر برضى معاصريه واهتمامهم ، أو من جاء بعدهم مباشرة ممن استمر أغلبهم فى استخدام الأفكار المنطقية المتصلة بالصورة الذرية من صور التحليل •

كان هوايتهد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، مهتما بتقديم عرض عام للطريقة التى « تترابط بها أجزاء الطبيعة » على أساس اطار منطقى قائم على فكرة « الرابطة الشاملة » ؛ وفى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٦) و « التطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) و « مغامرات الأفكار » (١٩٣٣) تحول هوايتهد الى اقامة نسق ميتافيزيقى شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يرتكز على دراسة تاملية لما يمكن أن يعد « كائنا فعليا » فى تيار التطور داخل الطبيعة التى ترتبط أجزاؤها على النحو الذى سلف ذكره •

وهنا يقدم هوايتهد نظرية عن الحقيقة المنظورية للتركيبات الحادثة داخل متصل الحوادث الطبيعية ، فكل تركيب منها يتوحد من مركزه الخاص ، وهذا المركز ينظر اليه على أنه موضع لذات خابرة ذات فاعلية مكونة نفسها من تبادلها العلاقات

مع بيئتها كلها ؛ وهذا هو ما يسميه هوايتهد فى اصطلاحه الخاص « تبلور التشرب » (ومعناها امتصاص كل كائن فعلى للتاريخ الماضى ثم سيره نحو مستقبل جديد) • وأقرب الأشياء شبها بذلك من بين نظريات الميتافيزيقا التقليدية هى الذرات الروحية (المونادات) التى قال بها ليبنتز ، لولا أن « الكائنات الفعلية » عند هوايتهد ليست « مغلقة على نفسها وبلا نوافذ » (كما هى الحال فى مونادات ليبنتز) ؛ فهى وان تكن لا تخضع الا للتطور الداخلى المحض ، الا أنها فى تفاعل نشيط بعضها مع بعض فى شتى انحاء الطبيعة • ولقد اعتبر هوايتهد أن مثل هذا التفاعل بين شتى الكائنات هو بمثابة فكرة تعميمية للترابط العضوى حتى لقد وصف فلسفته الأخيرة بأنها « فلسفة الكائن العضوى » ؛ أما معالجة هوايتهد لهذه الفلسفة فى كتبه الأخيرة فقد جاء معقدا نتيجة لاستخدام المصطلحات التى استخلصها لا من علم الأحياء فحسب ، بل ومن علم النفس الاستنباطى أيضا (من ذلك مثلا أن فكرة « المشاعر » مستعملة بمعنى غاية فى التعميم) ، كما جاء معقدا كذلك نتيجة لمحاولته أن يجمع بين الأفكار المنطقية والرياضية والفيزيقية والبيولوجية والسيكولوجية بل والأفكار الجمالية والدينية داخل اطار واحد ، ناظرا الى هذه الأفكار جميعا على أنها كلها انما تتناول ــ بوسائل متنوعة ــ وصف العناصر الداخلة فى عمليات واقعية داخل نطاق الطبيعة ، كما أنها كلها (فيما كان يأمل لها) سينتهى أمرها الى أن تجد ــ كل منها من ناحيته الخاصة ــ مبادىء « ميتافيزيقية » بعينها هى غاية فى التعميم • ولقد اعترف هوايتهد بأن محاولته الوصول الى هذه المبادىء العامة تعميما كاملا انما كانت فى نهاية الأمر محاولة غير متوقعة النجاح ، على الرغم من أنه كان يأمل فى امكان اقامة أطر ميتافيزيقية تقترب من هذه المبادىء • وأدى به اعتقاده فى أهمية استهداف اقامة نسق شامل الى محاولة إقامة مثل هذا الاطار ، وذلك بتعميمه لمبادىء ينتزعها من مختلف المصادر ؛ على أن هذه المبادىء التعميمية قد ترجع الى مستويات مختلفة من التجريد أو الى أنماط منطقية مختلفة ، حتى انها عندما قدمها هوايتهد لم يسهل التئامها معا فى نسق واحد • وكان هوايتهد فى مؤلفاته الباكرة مهمتها بالوسائل المنطقية التى بوساطتها يمكن للأطر المنظمة من التصورات المضبوطة أن ترتبط بالخبرة الحسية التى تجىء مفككة وغامضة ، وكذلك هى (فى رأيه) كيفية وذات صبغة عاطفية ووجهة غائية • وفى مؤلفاته الأخيرة حاول محاولة ضخمة لسد هذه الفجوة بأن جعل اطار الأفكار العامة نفسه مستمدا ــ عن طريق التعميم الوصفى ــ من التركيب الذى اعتقد هوايتهد أننا نجده فى خبرتنا الفعلية ، وعن هذا الطريق أمل هوايتهد فى أن يقضى على «الازدواج» الموجود بين الانسان والطبيعة ، وأن يقضى أيضا على الفجوة التى بين النظرية العامة والخبرة الفعلية ؛ ولكنه ربما كان فى قيامه بهذا العمل قد قلل من شأن الصفة الصناعية التى تتصف بها النظريات العامة ، وربما كان فى تحليله لظواهر الخبرة الفعلية قد تأثر أحيانا بأطره النظرية •

ان عمل هوايتهد متعدد الجوانب ، وفيه من العيوب ومن المحاسن ما لابد أن يكون فى كل محاولة كبرى تقصد الى اقامة نسق شامل يعمل على أن « يحوى فى داخله كل شىء » • وعلى هذا فلا يمكن تلخيصه تلخيصا وافيا ؛ وينبغى لأولئك الذين يرغبون فى أن يلموا به أن يكونوا على استعداد لأن يبذلوا جهدا موصولا فى أن يلجوا طريقة فى التفكير غير مألوفة ، قد عبر عنها بمصطلحات غير مألوفة • وباستثناء التأثير الكبير الذى تركه هوايتهد بما أنتجه فى المنطق الرمزى بالاشتراك مع رسل فى كتاب «أسس الرياضة» (برنكيبا ماثماتكا) ؛ فان سائر عمله قد ظل فى مجموعه ضربا من التفكير المنطوى على ذاته الذى لم يترك الا أثرا ضئيلا فى الفلسفة المعاصرة •

ولئن كان التنبؤ بالمستقبل مخاطرة غير مأمونة ، الا أننا اذا خاطرنا بتنبؤ كهذا ، قلنا انه حتى اذا ما عاد الاهتمام بالميتافيزيقا الى سابق عهده ـ فليس من المتوقع لنسقه الميتافيزيقى أن يدرس شأنه فى ذلك شأن مذاهب **سبينوزا** وليبنتز على سبيل المثال • بيد أن بعض أفكار هوايتهد الخصبه ربما أمكن تعهدها بالتنمية عن طريق وسائل أخرى أكثر دقة ، ومن قبيل هذه الأفكار (ا) محاولته أن يربط المنطق الرمزى «بالمتصل» بدلا من ربطه بالعناصر الذرية المفككة ، (ب) اعتقاده فى أولية نظرية المعرفة العضوية على نظرية المعرفة القائمة على الاحساس البصرى ، (جـ) محاولته الدفاع عن فكرة العلة «الفعالة» فى مقابل فكرة « الاطراد » فى تفسير السببية التى أقامها على عمليات الخبرة المباشرة التى يتعامل بها الكائن الحساس مع بيئته • وبعض جوانب رأيه فى الترابط العضوى المصوغة على أساس مجالات العلاقات المتداخلة ، قد استغلت بالفعل فى النظرية الاجتماعية ؛ كما أن بعض كتبه وبخاصة « العلم والعالم الحديث » و « مغامرات الأفكار » يحتمل أن تقرأ لا من أجل ما تقدمه من أفكار نظرية فحسب ـ وهى أفكار لم تكمل صياغتها فى هذه الكتب ـ بل لما فيها من ثروة من الملاحظات الانسانية والفطنة والنافذة أحيانا ، وهى ملاحظات تتعلق بتاريخ الأفكار وحياة الانسان فى المجتمع •

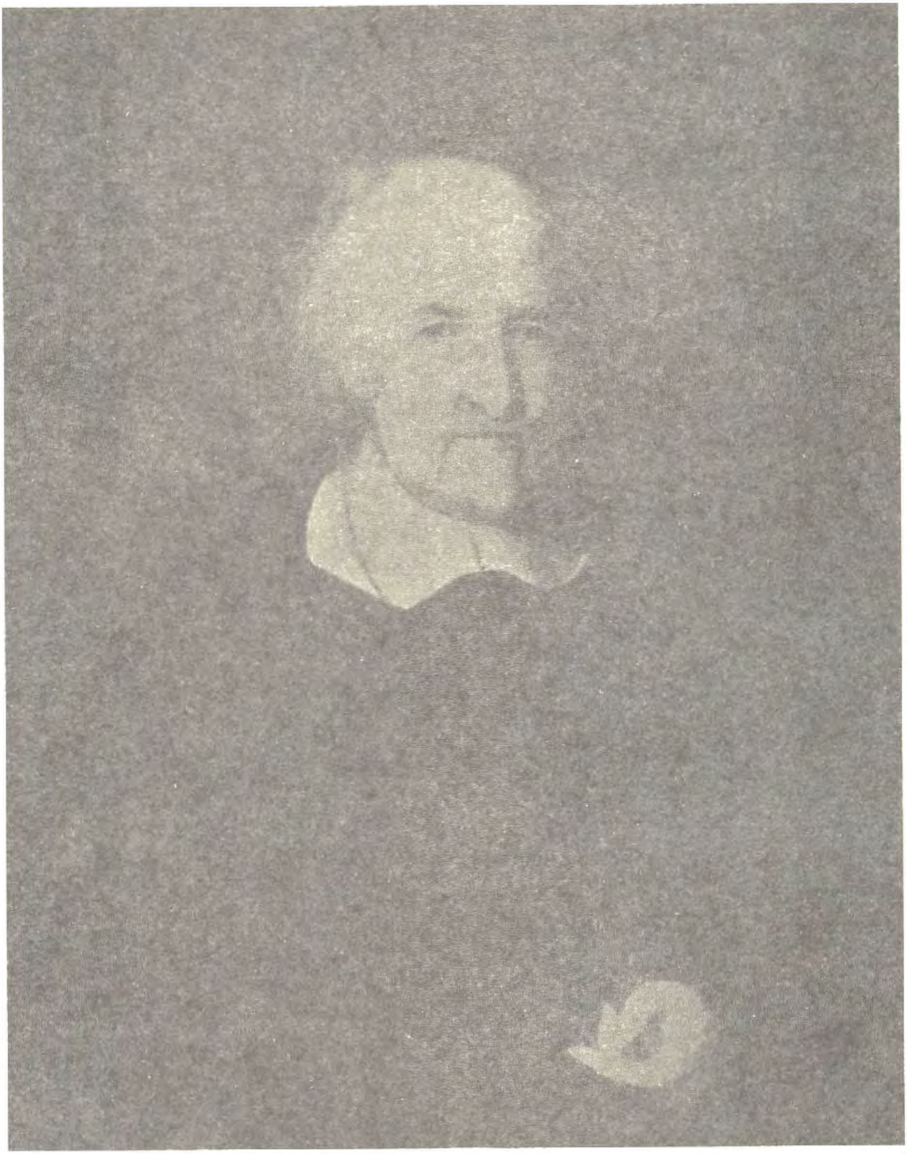
هوبز ، توماس : (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) ،
فيلسوف انجليزى ، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد • أصبح عام ١٦٠٨ معلما لابن « وليم كافندش » ايرل ديفونشاير ؛ وقضى بقية حياته المديدة فى مناصب مماثلة ، وعلى الأخص فى أسرة « كافندش » ، فكان معلما لشارل الثانى أثناء منفاه فى باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبى •

كان هوبز أكاديميا صميما ، ويمكن أن نربط فى يسر بين تاريخه العقلى وزياراته الثلاث للقارة الأوربية ؛ فزيارته الأولى التى قام بها عام ١٦١٠ ألهمته الرغبة فى الاحاطة بفكر العالم القديم • ومن المحتمل أن عدم ارتياحه للتقليد الأرسطى الذى كان سائدا فى « مدارس » (العصور الوسطى) قد شجعته أيضا أحاديثه مع فرنسيس **بيكون** الذى كان هوبز يتردد عليه أثناء تقاعده (أى تقاعد بيكون) وفى عام ١٦٢٨ نشر ترجمة لثيوكيديدس ، وكان بعض ما يهدف اليه هو أن يحذر مواطنيه من أخطار الديمقراطية •

وخلال رحلته الثانية الى القارة عام ١٦٢٨ ، تحسنت صحته ، وتضاعف اهتمامه الشديد بالهندسة ، التى كان يعتقد أنه قد يستخدم منهجها لعرض نتائجه عن الديمقراطية لتجىء كالبراهين التى لا سبيل الى دحضها ؛ وكان يعتقد ـ شأنه فى ذلك شأن بيكون ـ أن المعرفة معناها القوة ، وكان يأمل فى علاج أمراض مجتمع على شفا الحرب الأهلية ، وذلك عن طريق تخطيط بناء عقلى جديد للمجتمع وكأنه يخطط شكلا هندسيا •

وزودته رحلته الثالثة الى القارة بالعنصر النهائى فى فلسفته الطبيعية والمدنية ، فقد زار جاليليو عام ١٦٣٦ ، وتمثل الفكرة الخصبة التى تشيع فى فلسفته كلها ، ألا وهى تعميم علم الميكانيكا ، والاستنباط الهندسى لسلوك الناس من المبادىء المجردة لعلم الحركة الجديد •

ويدعى هوبز الأصالة فى شطرين رئيسيين من فلسفته هما : البصريات ، والفلسفة المدنية ؛ وقد كانت اضافاته الأولى الى الفلسفة فى هذين الميدانين • وكانت « الرسالة الصغيرة » (١٦٣٠ ـ ١٦٣٧) هجوما على النظرية الأرسطية فى الحس ، وتخطيطا لنظرية ميكانيكية جديدة • وعند رجوعه الى انجلترا ، تحولت أفكاره مرة أخرى الى السياسة نظرا للحالة المضطربة التى



هوبز. توماس (١٥٨٨ - ١٦٧٩)

كانت تجتازها بلاده • ونشر فى عام ١٦٤٠ كتاب « مبادىء القانون » أثناء انعقاد البرلمان ؛ ويبرهن هـذا الكتاب على الحاجة الى سيادة غير منقسمة (طبع فيما بعد فى جزءين عام ١٦٥٠ هما : «الطبيعة الانسانية» و «الهيئة السياسية») • وحين اتهم البرلمـان سترافورد خشى هوبز على حياته ، ولاذ بالفرار الى القارة مفتخرا فيما بعد بانه كان «أول من هربوا» • ولم يلبث أن نشر كتابه « عن المواطن » بعد ذلك بقليل عام ١٦٤٢ (نشر بالانجـليزية عام ١٦٥١ تحت عنوان : «الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع») ، حاول أن يبرهن فيه برهانا قاطعا على الغرض الأصلى من السلطة المدنية ومداها ، والصلة بين الكنيسة والدولة •

ولاترجع أصالة هوبز الى آرائه عن البصريات والسياسة فحسب ، ولـكنها ترجع أيضـا الى ما قد صنعه من الروابط التى تصـل بينهما ، اذ كان يعتقد أنه من الممكن انشاء نظرية جامعة تبـدأ بالحركات البسيطة التى تدرسها الهندسة وتنتهى الى حركات الناس فى اقترابهم وابتعادهم الواحد عن الآخر فى الحياة السياسية • وقد شرع فى تأليف ثلاثية استنباطية تشمل ثلاثة أجزاء عن الجسم والانسان والمواطن ، غير أن مجـرى الحوادث كان يقاطع باستمرار مشروعه ذاك • وقد بدأ فى تأليف كتابه « عن الجسم » عقب نشر كتابه « عن المواطن » بزمن قصير ، غير أنه لم يكمله الا بعد عودته النهائية الى انجلترا ؛ ذلك أنه بعد قدوم شارل الثانى الى باريس انصرف هوبز عن تأملاته الطبيعية وشرع فى آيتـــه الـكبرى : « التنين » (أو اللواياثان) الذى عرض فيه بصورة لاذعة آراءه فى الانسان والمواطن ، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٦٥١ • ولم يلبث كروموبل أن سمح لهوبز بالعودة الى انجـلترا بعد ذلك بقليل ؛ ذلك أن هوبز فى الوقت الذى كان يسلم فيه بالتمثيل الشعبى ، كان يصطنع نظرية **العقد الاجتماعى** لاثبـات ضرورة قيام الحـاكم المطلق المستند الى رضى الشعب لا الى الحق الالهى • وهكذا يمكن أن يتخذ مذهبه لتبرير أية حكومة قائمة ، طالما كانت تحـكم ، فهو يبرر حكومة كروموبل قبل كل شىء ، ومن بعده حكومة شارل الثانى •

ولم يكد هوبز يعـود الى انجلـترا حتى اشـتبك فى نزاع مع الأسقف برامهـــول عن موضـــوع **حرية الارادة** ، وكان كتابه « مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة » (١٦٥٦) نتيجة هذا النزاع • وقد انتهى الأمر بهوبز الى نزاع أذله اذلالا شديدا ، ففى الفقـرة العشرين من كتابه « عن الجسم » الذى نشره عام ١٦٥٥ قام بمحاولة لتربيع الدائرة ، فانتهز هذه الفرصة جون واليس أستاذ الهندسة بجامعة أكسفورد وسيث وورد أستاذ الفلك ، وكلاهما من المتطهرين ومن الأعضاء المؤسسين للجمعية الملكية ، اذ كان قد أسخطهما نقد هوبز للجامعات فكشفا فى غير رحمة عن عجـزه الرياضى ، واستمرت المعركة بينهما سجالا نحو عشرين عاما •

ومهما يكن من أمـــر ، فان طاقـة هوبز التى كانت طاقة عظيمة بالنسبة لشخص تقدم به العمر هذا التقدم (كان هوبز يلعب التنس حتى سن السبعين) لم تستنفد كلها فى هـذا النزاع العقيم ؛ ففى عام ١٦٥٧ نشر الجـــزء الثانى من ثلاثيته « عن الانسان » • واستقبل هوبز عقب عودة الملكية فى البلاط حيث لقيت بديهته الحاضرة كل تقدير ؛ غير أن الناس أخذوا يلتمسون سببا يفسرون به غضب الله الذى تبدى أيام «الطاعون» و « الحريق الكبرى » ، فقدمت عريضة الى البرلمان للقضاء على الالحاد ، وشكلت لجنة لفحص كتاب « التنين » ؛ غير أن هذه المسألة أهملت ، ومن المحتمل أن يكون ذلك نتيجة لتدخل الملك • بيد أن هوبز منع من نشر آرائه فتحول الى التاريخ ، وأتم عام ١٦٦٨ كتابه « بهيموث » ، وهو عبارة عن تاريخ الحرب الأهلية مفسرة على ضوء آرائه عن الانسان والمجتمع ، وقد نشر هذا الكتاب عام

١٦٨٢ بعد وفاته • وأرسل اليه صديقه جون أوبرى كتاب بيكون « مبادىء القانون العام » ، وأصدر وهو فى سن السادسة والسبعين كتابه : « محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة فى انجلترا » (نشر بعد وفاته عام ١٦٨١) • وفى سن الرابعة والثمانين كتب ترجمته الذاتية بالشعر اللاتينى ، ونشر فى سن السادسة والثمانين ترجمة للالياذة والأوديسة ، لأنه لم يجد عملا يستطيع أن يؤديه أفضل من ذلك • ومات وهو فى سن الواحدة بعد التسعين •

إسهاماته فى الفلسفة :

(١) المنهج الفلسفى : كان هوبز يعتقد — شأنه فى ذلك شأن معاصريه **بيكون وديكارت** — أن المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة • ولقد كان عقل الانسان الطبيعى آخذا فى الاضمحلال لافتقاره الى المنهج الصحيح ، ورانت عليه غشاوة ، وأفسدته مذاهب « المدارس » (فى العصور الوسطى) التى يكتنفها الضباب ، والتى تتحدث — نتيجة لولائها للتقليد الأرسطى — عن « الماهيات » و « الأرواح » وغير ذلك من ألوان الهراء الخرافى الذى يقوى من قبضة الكنيسة الكاثوليكية ، ويشجع الفتنة •

وعلى هذا لم يكن هوبز يرى الفلسفة مجرد عون على التفكير الواضح فحسب ، بل تمهيدا ضروريا للحكومة المعقولة ، ولتفادى الحرب الأهلية، تلك الحرب التى تعد من أسوأ الشرور ، ومنها تنشأ « المذابح والعزلة والافتقار الى كل شىء » • بل كان يفهم الفلسفة بمعنى واسع جدا فهى : « ••• تلك المعرفة بالآثار أو بالظواهر كما يدلنا عليها الاستنتاج الصحيح من المعرفة التى تكون لدينا بادىء الأمر عن عللها أو منشئها • أو هى المعرفة بتلك العلل والمناشىء كما تدلنا عليها معرفة آثارها بادىء ذى بدء » • وهو اذ يتحدث هذا الحديث يضع فى ذهنه منهج الهندسة ، ومنهج جاليليو التحليلى التركيبى الذى كانت تحلل به الظواهر الى أبسط عناصرها ، ثم يعاد بناؤها من جديد بناء عقليا وفقا لنموذج معقول • وكان يعتقد — مثل سائر معاصريه العقليين — أن الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الحس الخادعة ذات طبيعة هندسية • وهكذا فان استخدام العقل فى الفلسفة الذى كان معناه الحرفى عند هوبز هو أن يعده ضربا من الجمع أو من الطرح نتناول به نتائج الأسماء العامة المتفق عليها لتمييز أفكارنا والدلالة عليها — أقول ان استخدام العقل فى الفلسفة قد أدى فى حالة هوبز الى ما يسمى الآن بالفلسفة التحليلية أو محاولة توضيح معنى التصورات ؛ كما نتج عنه أيضا ما يعرف بالميتافيزيقا ، وهى تعميم مجموعة من التصورات (وهى فى حالة هوبز تصورات ميكانيكية) فى مجالات ليست فى العادة من مجالاتها الخاصة • وكان المقصود بهذا الكشف عن الخطة الأساسية التى اقيم عليها كل ما هو كائن •

(٢) ميتافيزيقا الحركة : كان تحليل هوبز فى حقيقة الأمر يتبع — على وجه العموم — تأملاته التى تشمل نطاقا أوسع ، وذلك أن حلمه «بثلاثية» تشمل الجسم والانسان والمواطن ، كان يؤلف عمله كله • فقد كان يتصور أفعال الناس باعتبارها حالات خاصة للأجسام وهى فى حالة الحركة ، ويمكن تفسيرها فى حدود القوانين الميكانيكية الشاملة للموجودات كلها • ومما جعل هذه الفكرة مقبولة ، اصطناعه لفكرة «الجهد» لافتراض الحركات الصغيرة صغرا لامتناهيا وذات الأنواع المتعددة ، وخاصة تلك الحركات التى تحدث فى الوسط الممتد بين الانسان والموضوعات الخارجية ، وفى الحواس ، وفى داخل الجسم ؛ فكان ينظر الى ظواهر الحس والخيال والأحلام باعتبارها ظواهر لأجسام دقيقة تخضع لقانون القصور الذاتى ، كما يفسر ظواهر الدوافع النفسية على أنها ردود فعل يحدثها التنبيه الخارجي والداخلى ، وهى نظرية من النظريات الشائعة فى علم النفس •

الحديث . ومهما يكن من أمر ، فقد اشتهر هوبز (وشهر به) لقوله بأن الدوافع الانسانية جميعا حالة خاصة لحركة منحركتين جسميتين أساسيتين هما : الاشتهاء أو الحركة نحو الأشياء ، والنفور أو الحركة بعيدا عن الأشياء .

(٣) السياسة : تظهر هاتان الاستجابتان الأساسيتان فى كتاباته السياسية على أنهما الرغبة فى السلطان والخوف من الموت ، وهما الحقيقة الكامنة وراء مظاهر السلوك السياسى جميعا . وهو يعتقد أن جمعا من الناس قد صار جماعة مشتركة المصالح بفضل استخدام السلطة ، اذ تنازل الناس عن توكيدهم غير المحدود لذواتهم كل بازاء الآخر ، أى تنازلهم عن « حقوقهم الطبيعية » ، وخولوا شخصا أو مجموعة من الأشخاص حق التصرف نيابة عنهم ؛ فكان هذا « العقد الاجتماعى » الذى على أساسه تقوم سيادة الدولة نتيجة للخوف من الموت خوفا طاغيا يطارد الناس وهم على الحالة الطبيعية . وكذلك استخلص هوبز من هذه التجربة التى أجراها فى فكره ، أو هذا التحليل الجاليلى للمجتمع المدنى الى أبسط عناصره ، أن مثل هذا الحاكم « يجب » أن يكون حاكما مطلقا ، مادام السبب الوحيد لانشاء الحكومة هو سلامة الناس .

(٤) الأخلاق : هذه الخطة الاستنباطية قد حددت النمط العام لتفكير هوبز عن الأخلاق والقانون والدين ؛ بيد أن براعته التحليلية فى تلك المجالات جميعا قد أوحت باتجاهات فكرية ذات قيمة باقية ، فكان يرى فى الفلسفة الأخلاقية أن قواعد السلوك المتمدين (التى كانت تسمى « القانون الطبيعى » أو « قوانين الطبيعة ») يمكن استنباطها من قواعد الحيطة والحذر التى يجب أن يقبلها أى انسان عاقل يخشى الموت .

ويؤمن هوبز بأن المدنية قائمة على الخوف لا على النزعة الاجتماعية الطبيعية ، ونقصد بكلمة « خير » ما يكون موضوعا للاشتهاء ، وبكلمة « شر » ما يكون موضوعا للنفور . وكان يؤمن أيضا **بالحتمية** ، وأسهم بنصيب هام فى النزاع الناشب حول **حرية الارادة** بقوله ان كلمة « حر » حد يطبق تطبيقا سليما على الانسان وأفعاله ، لا على ارادته التى ليست سوى « الشهوة الأخيرة فى عملية التدبر » . والانسان حر اذا لم يكن ثمة ضغط على أفعاله ؛ بيد أن أفعاله صادرة عن الضرورة لأن لها أسبابها حتى ولو كانت هذه الأفعال حرة ؛ ذلك أن كلمة « عرضية » — لا كلمة «حرة» — هى التى تقابل كلمة «ضرورية». وقد كان هوبز واضح الفكر أيضا فيما يتعلق بموضوع العقوبة ، اذ كان يعتقد ان العقوبة بطبيعتها قصاص لأن هذا جزء من معنى « العقوبة » ؛ غير أن البحث عما « يبررها » انما ينبغى أن يتجه على أساس **مذهب المنفعة** .

(٥) القانون : اشتهر هوبز فى نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم ؛ وهذا الرأى هام جدا من الناحية التاريخية ، لأنه حاول توضيح الاختلاف فى الاجراءات بين القانون المستند الى تشريع (الذى كان حينذاك فى مرحلة الطفولة) والقانون المستند الى سوابق قضائية . كما ألح على التمييز بين سؤالين ما أسرع مايحدث بينهما خلط وهما : « ما القانون ؟ » و « هل القانون عادل ؟ » ؛ وقد سبق هوبز فى كثير من النواحى مدرسة أوستن فى الفقه التحليلى ، وهى المدرسة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر .

(٦) الدين : كانت آراء هوبز عن الدين تتجه الى حد كبير نحو تبيان أن هناك أسسا عامة — الى جانب أسانيد الكتب المقدسة — للاعتقاد الذى يذهب الى أن الملك هو خير مفسر لارادة الله ؛ فالدين مذهب فى القانون ، لا مذهب عن الحقيقة . ولكى يبرهن هوبز على هذا ، أدلى بعدة ملاحظات هادية فى التمييز بين المعرفة والايمان ، فكان من رأيه أننا لانستطيع أن «نعرف» شيئا عن صفات

الله ، وأما الصفات التي نستخدمها لوصفه فهي تعبيرات نعبر بها عن تمجيدنا له ، وليست من نتاج • ولقد كان هوبز عنيفا بصفة خاصة في دفاعه عما أطلق عليه اسم « الدين الحقيقي » ضد التهديد المزدوج من جهة الكاثوليكية بسلطتها المستمدة من غير هذا العالم الدنيوي ؛ ومن جهة المتطهرين الذين يأخذون صلة المؤمن بربه مأخذ الجد لا فرق في ذلك بين مؤمن ومؤمن • وفي سياق هذه الحملة تناول تصورات الكتاب المقدس من وجهة نظر الميتافيزيقا الميكانيكية ـ تناولا لا رحمة فيه ، مثل فكرة « الروح » و « الالهام » و « المعجزات » و « ملكوت الله » ؛ أما فيما يتعلق بمشكلة الشر ، فقد أشار بحدة الى أن الحل الوحيد هو توكيد قوة الله ؛ ألم يجب الله على أيوب قائلا : « أين كنت حين وضعت الأسس للأرض ؟ » •

(٧) فلسفة اللغة : يرى كثير من الفلاسفة المحدثين أن نصيب هوبز البارز في الفلسفة هو نظريته عن الكلام ، فقد حاول أن يجمع بين نظرية آلية عن أسباب الكلام وبين نظرية الاسميين في معنى الحدود الكلية • وكان لاذعا بصفة خاصة في تعرضه لنظرية الماهيات التي كانت تعتنقها « المدارس » (في العصور الوسطى) ، وأوضح أن هذه النظرية ـ وكثيرا غيرها مما هو أشد منها غموضا ـ انما نشأت من خلط هذه المدارس في استعمال الأنماط المختلفة من الحدود ؛ فالأسماء يمكن أن تكون أسماء أجسام أو أسماء صفات أو أسماء لكلمات • ولو استخدمت فئة من فئات الأسماء تلك على أنها تنتمي لفئة أخرى نشأ عن ذلك كلام بغير معنى ؛ فكلمة كلي مثلا هي اسم يطلق على مجموعة كلمات وليست اسما لماهيات يشار اليها بأسماء • ومثل هذه الأسماء « كلية » بسبب طريقة استعمالها لا لأنها تشير الى نمط خاص من الكائنات ؛ وكذلك تكون « الحمرة » (وهي صفة) ليست كائنة في الدم ، بنفس المعنى الذي يكون به الدم (الذي هو جسم) في ثوب ملطخ بالدم (الذي هو جسم أخر) • وفي هذا المجال كان هوبز يستخدم تمييزات تنقصها الدقة ، لكنه سبق الأساليب الفنية الحديثة في التحليل المنطقي حين زود الرغبة في تعين الكلام ووضوحه بنظرية تفسر كيف تنشأ الأقوال الخالية من المعنى عن عدم الحساسية بالفوارق المنطقية بين مختلف أنواع الحدود ؛ غير أن ما هو أهم من ذلك بكثير ، من الناحية العامة ، اصراره على أن الكلام جوهري بالنسبة للتفكير ، وأن التفكير ـ بمعنى وضع التعريفات استخلاص مضامين الأسماء الكلية ـ هو الذي يميز الناس من الحيوان •

(٨) تقديرات لهوبز : على الرغم من أن هوبز قد انتقد في كل نقطة من نقاط خطته تقريبا • فان العصور المختلفة كانت تميل الى التركيز على هذا الجانب أو ذاك من جوانبه • وثمة أوجه رئيسية من النقد وجهها أصحابها نحو نوع التفكير السائد (في عصر هوبز) أكثر من توجيهها نحو تعبير هوبز الخاص عن ذلك التفكير ؛ ومن أمثلة هذا النقد الرئيسي ما وجه ضد اخفاق العقليين بصفة عامة في تمييز الهندسة من العلم التجريبي ، اذ أن الهندسة انما تعالج علاقات بين أفكار مما قد لا يتصل بالظواهر الخارجية أي اتصال ، ومن هذا النقد أيضا ما أماط اللثام عن المغالطة الموجودة في علم الأخلاق حيث يتم الانتقال من أحكام تقريرية عن الواقع (كالتي تقال عن الطبيعة الانسانية مثلا) الى القواعد التي تقرر ما ينبغي عمله • وكان هيوم أول من شن هجوما منظما على الاتجاهات العقلية والطبيعية في تفكير هوبز • وثمة نقد عام آخر موجه ضد النظريات الآلية عن الانسان ، وهي النظريات التي تخلط بين مسوغات الأفعال وبين أسبابها (المحدثة لها) ؛ وهي تصف الأفعال الانسانية بألفاظ لا يقرها المنطق •

ومهما يكن من أمر ، فان وجهة نظر هوبز



هوسرل، إدموند (١٨٥٩ - ١٩٣٨).

الخاصة ازاء هذه الاتجاهات الفكرية المتعددة قد أثارت طائفة متنوعة تبعث على الدهشة من الاستجابات المختلفة فى العصور المتباينة ؛ أما معاصروه فقد أزعجهم انكاره لأى نوع من أنواع السلطة الخارجة عن الانسان ، كما أزعجتهم نظريته التفصيلية فى أنانية الانسان ، ورأيه بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن صفات الله • وقام **سبينوزا** – الذى يدين بالكثير لهوبز – بتطهير نظرياته السياسية من متناقضاتها ؛ وأحال الفلسفة السياسية الى نظرية فى القوة • وقد انتقد **لوك** هوبز قبل كل شىء فى نظريته الخاصة بأنانية الانسان ، وفى استعداده لاستبدال حالة الفطرة بحالة يسود فيها الرعب من حاكم مستبد • أما **ليبنتز** فكان ممتلئا اعجابا بهوبز ، ولا سيما بنزعته الاسمية ، ولكنه لم يحب فيه نزعته الحتمية ونزعته اللاأدرية بالنسبة الى صفات الله • وقد ركز النقد ابان القرن الثامن عشر على تفسير هوبز للانفعالات ، وخاصة محاولته اثبات أن الاحسان حالة خاصة من حالات حب الذات • وكان أصحاب **مذهب المنفعة** يعدون هوبز سلفهم العقلى ، وتأثروا بنزعته الفردية ، وبالأساس الميكانيكى الذى أقام عليه علم النفس ، وبنزعته الاسمية ، وبنظريته فى القانون والعقاب • وكان **ماركس** ينظر الى هوبز باعتباره رائدا للنزعة المادية ، ويؤيد اصراره على استخدام المعرفة لأغراض عملية بدلا من استخدامها لمجرد الفهم فحسب • ويميل الفلاسفة المحدثون الى انتقاد هوبز على نزعته الطبيعية فى الأخلاق وعلى تفسيره الآلى للانسان ، ولكنهم أطالوا النظر – مع ذلك – الى ذلك التماثل المذهل بين تفسير هوبز لحالة الفطرة وبين الشئون الدولية (كما هى قائمة) ؛ كما حمدوا لهوبز اهتمامه باللغة ، وأساليبه الفنية فى التحليل ، ووضوحه فى معالجة التصورات السياسية • وان كانوا يختلفون معه على الكثير من تفاصيل مذهبه ، الا أنهم يعترفون له بذلك الشرف المشكوك فى نسبته اليه ، الا وهو أنه أبو علم النفس الحديث ، وواحد من أوائل العلماء الاجتماعيين الذين انتهجوا منهجا علميا •

هوسرل ، ادموند : (١٨٥٩ – ١٩٣٨) ، فيلسوف ألمانى ، ومؤسس الحركة المعروفة باسم **علم الظواهر** • وكان التأثير الرئيسى الذى خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدى الذى وضعه **برنتانو** ، وهو الفيلسوف الذى درس عليه هوسرل فى فيينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ، واشتغل هوسرل بالتدريس فى جامعة هال ، وشغل كرسى الفلسفة فى جوتنجن وفرايبورج • ومؤلفاته الرئيسية هى : « فلسفة الحساب » (١٨٩١) الذى انتقده **فريجه** كثيرا ؛ و «أبحاث منطقية» (١٩٠٠ – ١٩٠١ ، الطبعة المنقحة ١٩١٣– ١٩٢١) ، وهو الكتاب الذى لخصه فاربر بالانجليزية تلخيصا تتعذر قراءته بعض الشىء ؛ و « أساس علم الظواهر » ، و « أفكار لعلم ظواهر خالص » (الكتاب الأول ، «مقدمة عامة» ١٩١٣ ، الترجمة الانجليزية ظهرت عام ١٩٣١ ، ونشر الجزءان الثانى والثالث بعد وفاته عام ١٩٥٢) ، و « علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان» (١٩٠٥ – ١٩١٠ ، ونشر عام ١٩٢٨) ؛ و « المنطق الصورى التحليلى » (١٩٢٩) ؛ و « تأملات ديكارتية » (١٩٣١) ؛ و « الخبرة والحكم » (١٩٤٨) •

ويمثل علم الظواهر عند هوسرل امتدادا واسعا ، وتحولا لكتاب « كشف النفس » الذى وضعه برنتانو ، وهو محاولة للوصول الى تخطيط منطقى للتصورات الذهنية باعتبارها تمهيدا ضروريا لأى علم نفس تجريبى • ويوافق هوسرل على فكرة برنتانو الرئيسية القائلة بأن حالات العقل الرئيسية ينبغى أن توصف أساسا بما لها من « مهمة قصدية » ، أو الاتجاه – نحو – الأشياء ، لأن جميع الحالات هى حالات « عن » أشياء (سواء أكانت حقيقية أم غير حقيقية) ، وان حالات العقل المختلفة هى حالات « عن » موضوعاتها بأشكال متباينة • وكذلك يبدأ فى

بناء مذهبه على تصنيف برنتانو للحالات العقلية الى حالات تصويرية ، وأحكام ومواقف فيها الوجدان والرغبة • بيد أنه يمضى فى هذا الكشف النفسى الى أبعد من ذلك كثيرا ، ويطوره الى خليط متشعب من التمييزات الدقيقة بحيث يصبح علماً مستقلا بدلا من أن يكون مجرد مدخل الى علم نفس تجريبى • فهوسرل يهتم ـ مثلا ـ اهتماما عميقا بالتمييز بين الحالات الواعية التى يقصد فيها الى شىء ما مجرد قصد ، وتلك الحالات التى «يحضر» فيها الشىء حضورا عينيا ، ويقال عنهذه الحالات الأخيرة أنها « تحقق » الحالات الأولى • وهو مهتم أيضا بالتميز المماثل لتمييز فريجه بين « المشار » و « المعنى » ، بين الموضوع كما هو « فى الخارج » والموضوع كما هو متصور ، فالمنتصر فى معركة « يينا » يختلف بمعنى ما عن المنهزم فى « ووترلو » (والشخص فى كلتا الحالتين هو نابليون) ، وهو يهتم أيضا بالطريقة التى « تتركب » وفقا لها الأفكار المتعاقبة أو الحدوس فى الوعى النامى بالموضوع « نفسه » ، كما يهتم بالطريقة التى ننتقل بها من عبارة تكون موضع اشكال الى عبارة نقرر بها احتمالا ، ويهتم فوق هذا كله بالعمليات التى تدخل فى فهم الألفاظ واستعمالها استعمالا ذا معنى •

ويؤكد هوسرل أيضا ـ كما لم يفعل برنتانو ـ أن البحث الذى يتابعه بحث تصورى ، أو تخيلى بالصور الذهنية ، أكثر منه تجريبيا ؛ وأنه يحاول أن يرى العوامل الداخلة فى مجرد مفاهيمنا عن الادراك الحسى والاعتقاد والتنبؤ • • الخ ، والامكانات النابعة من هذه المفاهيم ، أكثر من محاولته البحث عما يقع تجريبيا بالفعل حين ندرك أو نعتقد أو نسند محمولا الى موضوع • ومن ثم فقد يكون أحد الأمثلة المتخيلة بالخيال وحده حاسما فى البحث الفينومنولوجى (علم الظواهر) كالمثل الفعلى سواء بسواء ، وفضلا عن ذلك فان هوسرل يوسع مجال الكشف النفسى الذى دعا اليه برنتانو ، وذلك بأن يدخل تحته كل شىء أو أى شىء يشير الى مشار ذهنى ، لا بالمعنى الطبيعى أو بمعنى الاشارة الى أشياء ، بل بمعنى دخوله بين «الأقواس» ، أعنى بمعنى ابرازه فى صورة الظواهر التى تجعلها موضع النظر • ومؤدى ذلك أننا نستطيع مناقشة الموضوعات العقلية فى الرياضة ، أو الموضوعات الطبيعية التى تعطاها الحواس ، أو الطوائف الاجتماعية من حيث أن هذه الأخيرة يمكن جعلها موضوعات للنظر العقلى اذ تكون لها فى العقل مشارات « تتمثل » فيها تلك الموضوعات العقلية ـ اذا شئنا استخدام مصطلح هوسرل ـ وبذلك يصبح كل ما فى السماء والأرض من كائنات داخلا ضمن مادة البحث عن علم الظواهر ، مادام متمثلا فى الوعى • وكلمة « فينومنولوجيا » (علم الظواهر) تستمد دلالتها ـ فى حقيقة الأمر ـ من العملية التى نبرز بها الأشياء التى تكون منا موضع النظر كما لو كنا نحصرها بين أقواس مهما يكن نوع تلك الأشياء ؛ فاستخدامنا لكلمة «علم الظواهر» يدل على مرادنا، وهو أن ندرس الأشياء كما « تظهر » فى الوعى ، ونحن ـ من وجهة نظر دراستنا هذه ـ لا نعبأ بأن يكون ما يظهر على هذا النحو « أكثر » من مجرد ظاهرة فحسب • وتظل الأشياء التى تفترض وجودها ، الفيزيقا أو اللاهوت أو الأخلاقالمعيارية، شائقة من ناحية علم الظواهر سواء أكانت ذات وجود حقيقى من الوجهة الميتافيزيقية أم لم تكن • وليس العلم بالظواهر عند هوسرل ، اذا ما بلغ آخر مداه ، بعيد الشبه فى الواقع بفلسفة **كانت** ، وهى صلة يدركها هوسرل نفسه تمام الادراك ؛ اذ كان هوسرل ـ شأنه فى ذلك شأن كانت ـ يبغى اكتشاف المبادىء القبلية التى تتحكم فى العقل ، وفى الطبيعة الظاهرية ، وفى القانون والمجتمع والدين والأخلاق •• الخ ، تلك المبادىء التى ينبغى ألا تذهب مطلقا الى وراء ما « يظهر » لشعور ، والتى ينبغى أن تستمد ضمانها من طبيعة مثل هذه الظواهر الشعورية •

ومهما يكن من أمر ، فان هوسرل يصطنع

بعض الغرائب التى يشذ بها عن المألوف فى أثناء تنفيذه الفعلى لمغامرته فى علم الظواهر ؛ فهو يترخص فى استخدام حدود «الحدس» و «التجربة» و «الوصف» فى سياقات موضوعها تصورى حيث يكون استخدام مثل هذه الحدود مضللا ، فلقد شرحت فكرة « الأفعال » شرحا دقيقا ، غير أن وصفها يبدو للقارىء وكأنه وصف لمسرح شخوصه أشباح . وفى كتابه «الأبحاث المنطقية» يبلغ المؤلف من مزاعمه حدا يقول عنده ان ثمة حدسا حمليا لمعانى الروابط المنطقية مثل « واو العطف » و « أو » ؛ ومع أن هذا الاستعمال (لهذا المصطلح) قد حدده المؤلف أيضا تحديدا دقيقا ، الا أنه يترك تراثا من سوء الفهم . وكذلك أمعن هوسرل بعد عام ١٩٠٧ فى اصطناعة طريقة تشبه الطريقة الديكارتية؛ وصار الفيلسوف الباحث فى علم الظواهر يصور على أنه « يخنق » كل ضرب من العقيدة الواقعية لكى تصبح « المركباب » التى يخلقها وعيه مقطوعا بصوابها عند العقل المتأمل . واستغل هوسرل فكرة « الارجاء » وهى عبارة عن تعليق للاعتقاد ابان عملية التحليل ؛ وصار التجريد الضرورى للبحث فى التصورات الذهنية ضربا من الممارسة الصوفية يتحلل فيها العالم الطبيعى فى الوقت الذى تظهر فيه التركيبات التى ينشئها علم الظواهر . بيد أن هوسرل — كغيره من القديسين — قد سقط فريسة وجده ، وعجز عن الخروج من هذا الارجاء الذى يعلق فيه الحكم ابان عملية التحليل ، وتحولت العملية البريئة التى هى « تقويس » الحقائق التى ندركها بالذوق الفطرى أقول ان هذه العملية قد تحولت الى فكرة ميتافيزيقية مؤداها أن تلك الحقائق لا وجود لها الا من حيث كونها « تشير » فى الوعى ومن أجل الوعى . ولم يفطن هوسرل الى أننا لا نستطيع أن نعلق اعتقادا اذا كان ذلك الاعتقاد المعلق خاليا من المعنى ؛ ومن ثم تحول « علم الظواهر » بعد عام ١٩٠٧ الى شكل من أشكال **المثالية** الألمانية التقليدية .

وتؤلف أعمال هوسرل سلسلة بطيئة الانحدار ؛ وكلما قلت التحليلات المثمرة ، كثرت التعميمات الميتافيزيقية . ويعد كتابه « الأبحاث المنطقية » بما يتضمنه من دراسات دقيقة عن المعنى » و « العملية الاشارية » و « المعرفة » ، احدى الروائع الفلسفية العظيمة بلا أدنى جدال . وثمة أشياء كثيرة جديرة بالاعجاب فى مؤلفاته الأخيرة ، ولكنها ليست كثيرة جدا . بيد أن تأثير فكر هوسرل قد ازداد مع تناقص أهميته الفلسفية ، ومن ثم جاء ذلك السقوط العجيب من « علم الظواهر » الى **الوجودية** .

هوك ، سدنى : (١٩٠٢ —   ) ،
ولد بمدينة نيويورك ؛ ويعد **المذهب الطبيعى** أنسب اسم نطلقه على موقف هوك . كتب كثيرا عن فلسفة **كارل ماركس** (« نحو فهم كارل ماركس » ١٩٣٣ ؛ « معنى ماركس » ١٩٣٤ واشترك معه فى تأليف هذا الكتاب مؤلفون آخرون ؛ و « المسيحية والماركسية » ١٩٣٤ ؛ و « من هيجل الى ماركس » ١٩٣٦) . وكان داعية للماركسية وفقا لفهمه لها ؛ ومع مضى الوقت ، قرر أن ما كان يؤيده فيها حينذاك لم يكن — يقينا — هو ما يدعو اليه « الماركسيون » العاديون (« ماركس والماركسيون ، التراث الغامض » ١٩٥٥) .

تأثر هوك تأثيرا عميقا بفلسفة **جون ديوى** ، بيد أنه من الخطأ اعتباره من **البرجماتيين** الملتزمين لأصول هذا المذهب ، انظر مثلا كتابه « ميتافيزيقا البرجماتية » (١٩٢٧) .

وكان هوك ذا نشاط فى التعبير عن نفسه فيما يتعلق بالقضايا العملية فى الحياة الأمريكية ، انظر مثلا كتابه « زندقة ، نعم ؛ تآمر ، لا » (١٩٥٣) وكتابه « التربية للانسان الحديث » (١٩٤٦) وكتابه «الادراك الفطرى والتعديل الخامس » (١٩٥٧) . ومن أفضل كتبه المعروفة كتابه « العقل ، والأساطير الاجتماعية ، والديمقراطية » (١٩٤٠) .

هوكنج ، وليم ارنست : (١٨٧٣ ـ) ، ولد بمدينة كليفلاند بولاية أوهايو • كان تلميذا **لجوزيا رويس** • وبينما كان معظم الفلاسفة المحترفين فى أمريكا ينصرفون فى تلك الفترة عن **المثالية** الفلسفية التى نادى بها رويس ، دافع هوكنج عن تلك المثالية ببلاغة جعلته عاملا ذا دلالة فى التاريخ العقلى الأمريكى ، وكان تأثيره قويا بصفة خاصة فى الدوائر الدينية واللاهوتية • ومن أهم كتبه : «معنى الله فى التجربة الانسانية» (١٩١٢) و «الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها» (١٩٢٣) •

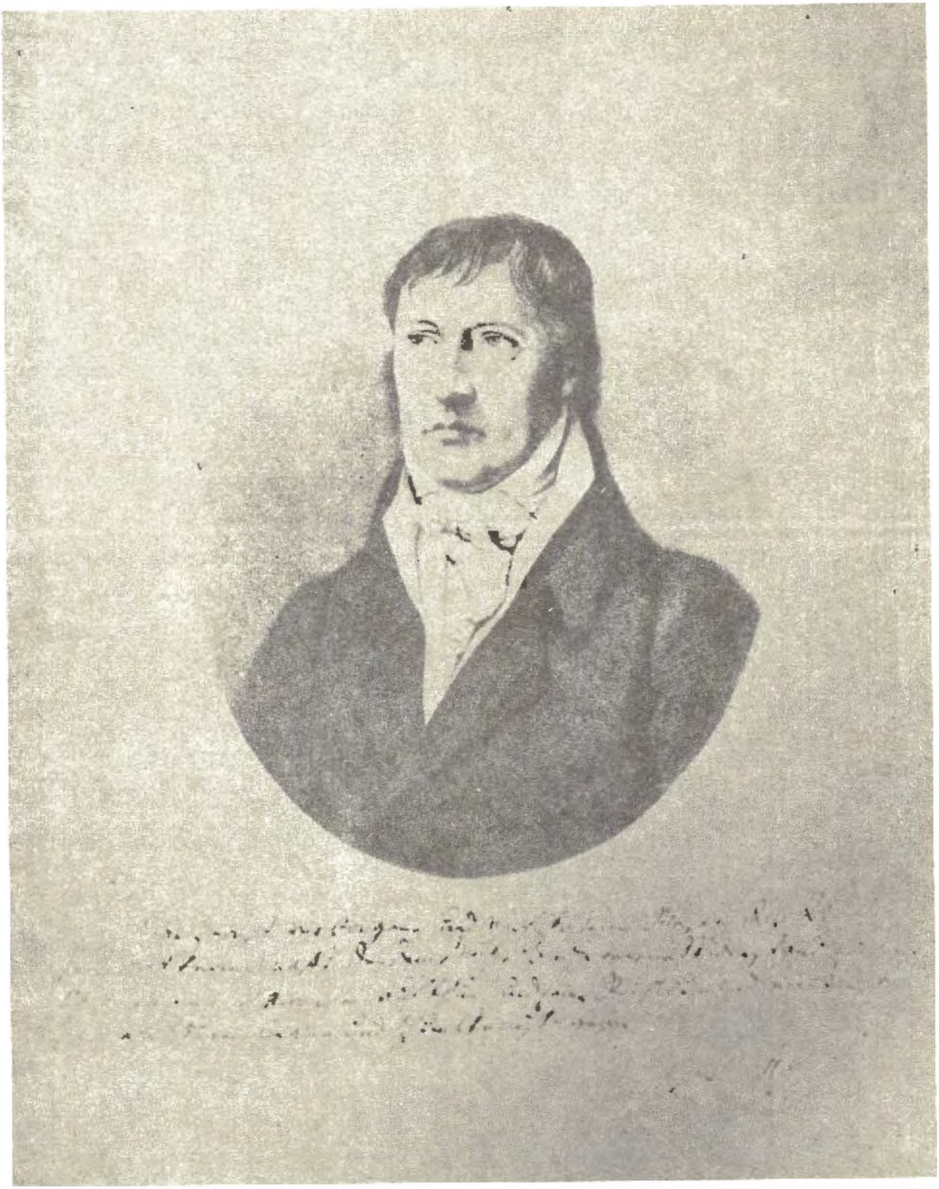
وكان هوكنج فيلسوفا محترفا ، كرس كثيرا من النشاط وأثر تأثيرا ملحوظا خارج الدائر الأكاديمية ؛ وربما كان كتابه « بعثات التبشير تراجع نفسها » (١٩٤٢) خير مثل على ذلك ، ولكنه نشر أيضا كتابات كثيرة عن مشكلات مثل مشكلة حرية الصحافة ، والروح المعنوية وقت الحرب ، وشئون السياسة الدولية •

هيجل ، جورج فلهلم فردريك : (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ، ولد فى شتوتجارت بألمانيا ، ويعد واحدا من أعظم الفلاسفة تأثيرا فى جميع العصور • والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه ؛ فلم ينقض بعد موته الا أكثر قليلا من قرن واحد ، ومع ذلك فلم يبق من أتباعه غير نفر ضئيل ، بيد أن كثيرا من فكره قد استوعبه خصومه • ولكى يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخى عن **كيركجارد و ماركس** ، وعن الماركسية والوجودية ، وعن **البرجماتية** والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة •• لكى يكتسب المرء شيئا من ذلك ، فلا لا بد أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسية •

انه على الرغم من أن مجموعة مؤلفات هيجل بالألمانية تبلغ حوالى عشرين مجلدا ، وقد بلغت فى أفضل طبعة نقدية ما يزيد على ثلاثين مجلدا ، فان هيجل نفسه لم ينشر سوى أربعة كتب هى : « علم ظواهر الروح » (١٨٠٧) و « المنطق » (١٨١٢ ـ ١٨١٦) و « موسوعة العلوم الفلسفية » (١٨١٧ ، أعيد طبعها بعد أن كتبت من جديد تماما عام ١٨٢٧ ، وظهرت فى طبعة منقحة أخرى عام ١٨٣٠) ، و « فلسفة القانون » (١٨٢١) • وقد ترجمت هذه المؤلفات جميعا الى الانجليزية ؛ كما ترجمت كذلك محاضراته التى نشرت بعد وفاته وهى محاضرات عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، وتاريخ الفلسفة ـ ترجمة تنقصها الدقة أشد النقصان فى أكثر الأجزاء • وتعد ترجمة ت • م • نوكس لكتاب «فلسفة القانون» أفضل ترجمة انجليزية •

ومن الممكن ـ على سبيل التيسير ـ تقسيم فلسفة هيجل الى مراحل ثلاث ؛ وتبدأ المرحلة الأولى ـ وهى مرحلة تلقى كثيرا من التجاهل فى المؤلفات الانجليزية ـ قبل نشره لكتابه الأول عام ١٨٠٧ ، ويمثل المرحلة الثانية كتابه الأول ذاك « الفينومنولوجيا » ، وتمثل المرحلة الثالثة ـ وهى المرحلة التى عنى بها الهيجليون ، واعداء الهيجلية من البريطانيين ـ مؤلفاته المتأخرة التى تبدأ بكتابه « المنطق » • ولقد أثارت المرحلتان الأولى والثانية فى ألمانيا وفرنسا اهتماما أشد مما أثارته المرحلة الثالثة ؛ وان هذا ليصدق على الأقل فى القرن العشرين • وفى المرحلة الأولى نلتقى بهيجل الذى لم يبلغ بعد طور الاحتراف ، وهو يكاد فى هذه الحالة لا يختلف كثيرا عن الصورة الشائعة عنه • .

نشرت كتابات هيجل المبكرة ـ وهى عبارة عن المسودات والمقالات التى كتبها فى العشرينات من عمره ـ لأول مرة عام ١٩٠٧ تحت هذا العنوان المضلل : « كتابات هيجل اللاهوتية



هيجل، جورج فلهلم (١٧٧٠ - ١٨٣١).

المبكرة » ، ونشرت منها مقالتان كبيرتان — ومجموعها الكلى أربع — باللغة الانجليزية عام ١٩٤٧ بعنوان : « كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة » ، ترجمها نوكس . وفى بعض تلك المقالات ، وعلى سبيل التحديد فى مقالة : «وضعية الدين المسيحى» نجد أسلوب هيجل لامعا ، بليغا، زاخرا بالصور ، ونقده للكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء ، بل للمسيح نفسه — نقد لاذع فى أغلب الأحيان ، ومعارضته لكل عقيدة متحجرة أو نزعة الى السلطة هى معارضه لا تعرف هوادة . وهو لا يعارض الدين بجملته ، ولكنه يرى المسيحية تتنافى مع العقل والكرامة الانسانية ؛ ويبحث هيجل — فى أقدم كتاباته — امكان قيام دين معقول تمام المعقولية من شأنه أن يساعدنا على الوصول الى شخصية منسجمة ، ومستوى عال من الأخلاقية .

وأحس هيجل عام ١٨٠٠ أن هذا الضرب من النقد الذى شرع فيه مبكرا — مسرف فى السطحية وبديهى ولا هدف له . وربما كان التحدى أعظم اذا أردنا أن نبين كيف أن المسيحية والعقائد الأخرى التى اعتنقها عظماء الرجال فى الماضى لم تكن « مجرد هراء » ؛ وربما استطاع المرء « أن يستنبط تلك المعتقدات الجامدة المرفوضة الآن مما نعده اليوم حاجات تقتضيها الطبيعة البشرية ، وبذلك نبين طبيعتها وضرورتها » . هذا البرنامج الذى وضع هيجل خطوطه العريضة عام ١٨٠٠ فى مقدمة كتاب لم يكتبه مطلقا ، يميز مرحلة الانتقال الى الطور الثانى لهيجل ، والى كتابه « علم ظواهر الروح » (فى الانجليزية تترجم Geist بكلمة « عقل » Mind فى العنوان وفى أجزاء كثيرة من الكتاب ، بيد أن كلمة « عقل » لا تجعل للسياق معنى — وخاصة فى الأجزاء المتأخرة من الكتاب — لهذا تأخذ كلمة « الروح » فى الظهور المتزايد شيئا فشيئا . والواقع أن كلمة « عقل » بما لها من مضمون يتصل بالمعرفة كلمة مضلله خلال الكتاب كله ، وكلمة « الروح » أكثر منها ايحاء) .

وان استعمال كلمة « الضرورة » فى الفقرة المقتبسة آنفا ليؤذن بخلط رئيسى فى فلسفة هيجل اللاحقة ؛ فهو يستخدم كلمة « ضرورى » مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة لكلمة « جزافى » أو اعتباطى ، ولا يميز بين تقديم المسوغات التى تفسر تطورا ما وبين اقامة البرهان على «ضرورته». وبهذا المعنى تراه يجد فى التاريخ ما يسوغ مجراه ، ولكنه لا يزعم — كما يفترض كثير من شارحيه — أن الأحداث التاريخية أو الموجودات الجزئية يمكن « استنباطها » بأى معنى من المعانى المألوفة لهذه الكلمة .

وعلى الرغم من أن هيجل يعلن فى المقدمة الهامة لكتابه « الفينومنولوجيا » أنه يهدف الى السمو بالفلسفة الى مرتبة العلم ؛ فان كتابه هذا ، وكثير من فلسفته المتأخرة أيضا ، يفهم أفضل ما يفهم فى المنظور الذى تزودنا به فترة شبابه ؛ ان ما يصبو اليه هو ما يزال شيئا يستطيع أن يجعله بديلا للمسيحية التقليدية ، أعنى نظرة الى العالم تحذف كل ما يتنافى مع العقل والكرامة الانسانية ، مع الاحتفاظ بكل ما هو صحيح فى المسيحية ، وفى تفكير أعلام الفلاسفة فى الماضى جميعا . وهنا يتحول نثره على وجه الجملة — وان ظل حافلا بالصور فى مواضع متفرقة— الى نثر ثقيل معقد ، ولا يعود نقده يصطنع صورة الاتهام الساخر أو الاستهزاء الصريح ؛ فهو أقرب الى شىء قوامه النظر الى مواقف الماضى كلها ، ومن بينها الأشكال المتعددة للمسيحية ، على أنها انما جاءت تمهيدات تتسلف بدرجات من الأهمية متفاوته فيما بينها — وان تكن كلها غير مرضية بلا شك — تتسلف البناء الفلسفى الذى استقطره هيجل من مرجل التاريخ .

وعلى الرغم من الازدراء الذى أغدقه نقاد هيجل على دعاواه بالنسبة الى فلسفته التى تنم عن صلف فيما يزعمون ، فان نظرة هيجل الى تاريخ الفلسفة ، تلك النظرة التى أقام على أساسها تلك الدعاوى ، كادت تصبح اليوم موضع اجماع فى قبولها ؛ وحين تفهم دعاواه على ضوء هذه النظرة ــ وهذا ما كان يقصد اليه هيجل ــ فانها تبدو أقل ادعاء • وهيجل لا يضع فلسفته ازاء فلسفات خصومه الماضية والحاضرة ثم يقول انها مخطئة وأنا المصيب ، ولكنه يرفض قبول الفكرة الشائعة عن اختلاف الرأى الفلسفى ، وهى فكرة يجوز تسميتها بالنظرة التى تجعل من تاريخ الفلسفة ميدانا للقتال ، وهو يصر على أنه ينبغى فهم تاريخ الفلسفة على أساس التطور • وقد كان هيجل ــ أكثر من أى شخص آخر ــ هو الذى جعل من تاريخ الفلسفة موضوعا ذا أهمية رئيسية فى الجامعة الحديثة ، وتكاد جميع المراجع فى هذا الموضوع تبين تأثيره ، وان يكن ذلك بدرجات متفاوتة •

فلا ينظر هيجل الى مذهبه الخاص ــ اذن ــ باعتباره فلسفته الخاصة بأى معنى من المعانى ؛ فهو وان لم يكن معاصرا لأسلافه الا أنه قادر على أن يستعين بجهودهم المتراكمة ، فهو يستطيع أن يرى كيف أن تطرفات فيلسوف ما يكشفها فى الوقت المناسب فيلسوف لاحق ، قد يوغل هو نفسه فى الطرف المضاد • واذن فأنت ترى على طول الطريق تهذيبا مستمرا ، وازديادا فى درجة الافصاح ، وكشفا عن الحقيقة ما ينفك يتسع مداه •

وهذا يثير السؤال عما كان ينتظره هيجل من المستقبل ؛ فهل كان بذلك يعترف بأن مذهبه الخاص لم يكن فصل الختام ؟ ان هيجل لا يتعرض لهذا السؤال تعرضا صريحا ، ولكنه لم يفترض اطلاقا أن التاريخ سيقف عنده ؛ وقد أشار فى محاضراته عن تاريخ الفلسفة ــ أشار الى الولايات المتحدة بوصفها « أرض المستقبل » ، ولهذا السبب نفسه أصر على أن تترك الولايات المتحدة فى الوقت الحاضر فلا تدخل فى حسابنا ، اذ يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هو أن تفهم « ما هو كائن » لا أن تفكر فى المستقبل تفكير المتأمل ؛ وتنتهى تلك السلسلة نفسها من هذه المحاضرات بهذه العبارة : « والى هذه النقطة وصل الوعى » • ولو أنه تنبأ بالنظرات الثواقب التى جاء بها من ظهر بعده من الفلاسفة لكان قد ضمنها مذهبه الخاص ؛ ولكنه ما دام لم يكن فى مستطاعه أن يتنبأ بها فقد سكت عنها •

ولهذا كله ، كان الأحرى به أن يؤكد ــ ولو حينا بعد حين على الأقل ــ بأن مذهبه الخاص لم يكن هو الختام ، بدلا من توكيده ــ كما فعل فى كثير من الأحيان ــ على أن مذهبه هو الكلمة الأخيرة ، على الأقل فى اللحظة التى كان يتحدث فيها • وهذه هفوة بغير شك ، بيد أن ثمة ظرفين مخففين على الأقل : أولهما أن عددا قليلا من الفلاسفة الكبار قد تنزه عن هذه الزلة نفسها ؛ فمن **افلاطون** الى مقدمة **فتجنشتين** لكتابه « رسالة » ما ننفك تصادف هذه الزلة فى الكتب الخالدة كتابا بعد كتاب ؛ وثانيهما أن جوا يتميز بالركون الى رؤى الالهام كان يشيع فى الفلسفة الألمانية على عهد هيجل ، ونستطيع أن نتعقبه الى الوراء حتى نبلغ به ما قاله **كانت** على الأقل فى مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) من أنه يأمل أن تصل الفسفة بعد ، فى شوطها الطويل ، الى الحقيقة فى نهاية القرن . وقد حاول **فشته** فى عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانت ؛ ولم يلبث شيلنج الذى كان متحمسا فى بادىء الأمر لجهود فشته ، أن سلك طريقه الخاص فى محاولة للبناء على الأسس التى وضعها كانت وفشته فأصدر « مذهبه الخاص فى المثالية المتعالية » عام ١٨٠٠ • وكان هيجل يشعر أنه يكمل ما بدأه كل من كانت وفشته وشيلنج ؛ والى جانب ذلك كان

ثمة شـــعور ســـائد بأن عهدا بأكمله قد بلغ نهايته ، وأحس هيجل — كما أحس جيته الكهل — أن المدنيـــة التى عرفها قد وصلت الى ختامها ، وأنه يرجـــع ببصره القهقرى لينظر الى التاريخ الأوربى ويلخصه على نحو ما . ولنذكر هنـــا مقدمة كتابه « فلسفة القانون » اذ يقول : « حين تضع الفلسفة لونا رماديا فوق لون رمادى آخر، فان معنى ذلك أن شكلا من أشـــكال الحياة قد شاخ ، وأنه لا يمـــكن أن يعود الشـــباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض ، وانما يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ فى الطيران الا وقت الغسق » .

وهـــذه الاتجـــاهات أقـــل بروزا فى « الفينومنولوجيـــا » منها فى مؤلفـــات هيجل الأخيرة ، ذلك لأن كتابه الأول قد كان وليد فورة الشباب ، على الرغم من أن مقدمته لم تدع مجالا للشك فى أن رغبة المؤلف فى رفع الفلسفة الى مستوى العلم معناها وضع حد للرومانسية فى الفلسفة . فليس المطـلوب هو تحريك النفوس واقامة الاصلاح ، كلا ولا هو العاطفة والحدس ، بل أعمال الفكر التصورى الصارم الدقيق . نعم ، ليس المطلوب هو حماسة الأتباع ، بل نظام العلم .

فحتى لو كنا نعطف على تلك البيـــانات البرنامجيـــة ، وعلى نقـــد هيجل الحاد النافذ للرومانسية فقد ننتهى مع ذلك الى هذه النتيجة: وهى أن نوع الدقة التى كان يريدها قد أسىء تصوره منذ البداية ؛ فالفكرة الرئيسية الكبرى فى « الفينومنولوجيا » هى أن وجهات النظـر المتباينة انما تقابل حالات مختلفة للعقل ، ومراحل متعاقبة فى تطور الروح ؛ وأن هـذه الحالات اذا أخذت ككل لا يحكم عليها بانها صادقة أو باطلة ، بل يقال عنها انها قد بلغت درجة من النضج كبيرة أو صغيرة . والكتاب عبارة عن قصة تكوين الروح ، وهذا الاطار يسمح بكثير من الملاحظات النافذة ، غير أن هناك خطأين شاملين يشوهان تلك المحاولة : الخطأ الأول وهو الخلط الذى ذكرناه آنفا عن فكرة الضرورة ، فهو يؤثر على محـــاولات هيـجل أن يبين كيف تنشأ مرحـــلة لاحقـــة بالضرورة عن مرحلة سالفة ، والخطأ الثانى هو أنه لا يفترض أن « بعض » المواقف ووجهات النظر فقط هى التى تفهم أفضل فهم على أساس التعاقب التطورى ، بل يذهب الى أن جميع وجهات النظر وجميع المواقف يمكن أن ترتب ترتيبا معقولا فى تطور واحد ، أو حتى فى سلم من النضج تتصاعد درجاته — وهو افتراض لا يجوز قبوله بحال من الأحوال .

ومن المحتمل أنه كان يستلهم مثـــال جيته الذى دفع بالأسلوب المتأجج الصاخب الى أقصى حدوده فى « آلام فرتر » و « جيتس » ، قبل أن يركن الى دعه الاعتماد على قواعد معلومة يتبعها كما فعل فى كتابيه « تاسو » و « افيجينى » اللذين أفضيا به بدورهما الى « فلهلم ميستر » التى أخذ منها الرومانسيون الأولون مفتاح نزعتهم .. وهكذا دواليك.غير أن هيجل يتجاهل التتابع التاريخى الفعلى ، فيختار اليونان مثلا يوضح به مرحلة أكثر نضجا نسبيا ، كما يختـــار الوقت الحاضر مثلا لمرحلة أقل نضجا . وليست هـذه بالغلطة الخطيرة ، على الرغم ممـــا تعرضت له من نقد فى أغلب الأحيان ، ولكنها حولت الانتباه عن الأخطاء الأشد خطورة والتى ذكرناها آنفا .

وقد سبق كتاب « الفينومنولوجيا » كثيرا من اللمحات النافذة التى قالت بها الوجودية ، بل انه ليصوغ هذه اللمحات صياغة أفضل من صياغة لاحقيه ؛ لكن زلة من أسوأ زلات كيركجارد **وهيدجر وســـارتر** — وكذلك ماركس وعشرات من الماركسيين — يمكن أيضـــا أن نتعقبها حتى نردها الى هيـــجل ، ونعنى بهـــا فن البرهان المزيف ؛ وهو أن يجرى التفكير فى صرامة ظاهرية تصد الناس عن نقده صدا ، مع أنه يستخدم من المصطلح ما يروع ليدل به على أن نتيجة ما تلزم

بالضرورة وهى فى الحقيقة لا تلزم • نعم ، انه اذا بذل المرء جهدا عاطفا استطاع أن يتابع مجرى التفكير ، بيد أن النتيجة مع هذا كله لا تلزم عن المقدمات بأية ضرورة •

وثمة عيب آخر فى « الفينومنولوجيا » وهو انه لا يبلغ الوضوح التام فى أى موضع من مواضعه عن « الروح » التى يبحثها هيجل ، روح من تكون ؟ وهذا العيب نفسه يصدق أيضا على مؤلفات هيجل المتأخرة ؛ نعم ، انه كثيرا ما يبدو أنها الروح الانسانية ، كما يبدو أن هيجل يكتب عن تربية الانسانية ، غير أن « الروح » تبدو فى أوقات أخرى ، وبصورة لا تقل عن ذلك وضوحا – مرادفة لله • ومن الواضح أن هيجل لا يؤمن باله مفارق ذى علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل ، ولكنه يؤمن أن القوة التى تعمل على تطور الكون المادى وعلى تشكيل الانسان آخر الأمر ، والتى تجد التعبير عنها فى روح الانسان ، يجوز أن تسمى باسم أسمى وآخر صورة تتبدى فيها ، وذلك كما نسمى الجنين كائنا بشريا لم يكتمل نموه بدلا من أن نقول عن الانسان انه المرحلة الأخيرة للجنين البشرى • وفى رأى هيجل أن الروح لا تبلغ وعيها بذاتها الا فى الانسان وحده ، وهى لا تعرف الا ما يعرفه الانسان فحسب •

وبدل أن يرفض هيجل التصورات التقليدية عن الثالوث والتجسد والله ، تراه يستخدم مصطلحات مسيحية ، ويثنى على المسيحية لادراكها أن الله هو الروح ، وأن الله أصبح انسانا •• الخ • وتنشأ عن هذا مفارقة وهى أن « الله » لا يكتشف نفسه الا فى مذهب هيجل ؛ وانها لمفارقة تزول حين نقول ان هيجل لم يؤمن « بالله » ، ولكنه مثل كثير غيره من الفلاسفة ورجال اللاهوت لم يعلق أهمية على هذه الحقيقة ، وآثر أن يصب خمرا جديدة فى زقاق قديمة •

و « منطق » هيجل – وهو العمل الذى يفتتح مرحلته الثالثة والأخيرة – تفسده أيضا وبدرجة أكبر تلك البراهين المزيفة ، كما تفسده فكرته المهوشة عن الضرورة • ومع ذلك فها هنا أيضا يبقى الكثير ، اذا غضضنا الطرف عن تلك الأخطاء العظيمة ؛ ولعل أبقى هذا الكثير أن منطق هيجل هو أطول المحاولات بقاء منذ **أرسطو** لتوضيح معانى المصطلحات التى هى من الناحية الفلسفية ممتعة وهامة ، وبيان علاقتها بعضها ببعض •

ومن سوء الحظ أن كثيرا من القراء لم يذهبوا الى أبعد من الحدود الثلاثة الأولى وهى : الوجود والعدم والصيرورة • ونتيجة لهذا من جهة ، كما أنه من جهة أخرى نتيجة للشيوع فيما يكتب ، تراهم يفترضون مخطئين أن هيجل كله يمكن رده الى الطريق ذى الخطوات الثلاث التى هى«الموضوع» و « نقيض الموضوع » ثم « التأليف بينهما » • والواقع أنه لايتحدث اطلاقا عن موضوعات ونقائض موضوعات وتآليف بين هذه وتلك ، وان يكن سلفاه المباشران فشته وشيلنج قد تحدثا عن ذلك ؛ كما أنه لا تحليلاته فى « المنطق » ولا جدله عامة يمكن ردهما الى مثل ذلك الطريق المثلث الخطوات • ويتجلى ذلك حين يتجاوز المرء فكرة « الصيرورة » ليقرأ مناقشة هيجل – التى تتبع ذلك مباشرة – لما هو « ذو وجود واقع » ثم ما هو « ذو وجود لذاته أو بذاته » ، ومناقشته للكمية الخالصة ، والكم ، والدرجة ، والقدر والذاتية ، والاختلاف والأساس ، والوجود الفعلى، والشيء •• الخ •

وهذه النقطة نفسها أشد وضوحا فى فلسفة هيجل عن التاريخ ؛ فهو يقسم تاريخ العالم الى مراحل ثلاث : فى المرحلة الأولى ، فى الشرق القديم ، لا يعد حرا الا شخص واحد (هو الحاكم)؛ وفى المرحلة الثانية ، فى اليونان وروما ، يتمتع الناس بالحرية ؛ وفى العالم الحديث يعد الجميع

أحرارا من حيث المبدأ على الأقل . ولكن بعض الترجمات الانجليزية تقحم كلمة «نقيض الموضوع» فى شتى المواضع للتعبير عن الكلمات التى تعنى حرفيا « الآخر » و « المقابل » ؛ ثم تجىء المصادر الثانوية فتؤكد تلك الأسطورة ، وهى أن هيجل يفسر كل شىء تفسيرا آليا على أساس تلك التصورات الثلاثة التى هو فى حقيقة الأمر ينبذها .

وتتضمن « موسوعته » مذهبه كله فى صورة تخطيطية ؛ وهناك طبعة مختصرة من « منطقه » أعيد ترتيبها اعادة طفيفة (تذكر أحيانا بأنها « منطقه الأصغر ») وهى تحتوى على الجزء الأول ؛ ويتألف الجزء الثانى من فلسفته فى الطبيعة ـ وهى مقسمة الى الميكانيكا والفيزيقا والعلوم العضوية ؛ ومن فلسفته فى الروح يتألف الجزء الثالث والأخير . وتنقسم فلسفة الروح أيضا الى ثلاثة أجزاء ، وكل جزء من هذه الأجزاء ينقسم بدوره الى ثلاثة أجزاء فرعية ؛ غير أن هذه التقسيمات الثلاثية لا يمكن ردها الى الموضوع ، ونقيض الموضوع ، وما هو مركب منهما . وتشتمل الروح الذاتية على أبواب عن الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وعن فينومنولوجيا الروح ، وعلم النفس ؛ ثم تأتى بعد ذلك الروح الموضوعية التى تتضمن أبوابا عن القانون ، وقواعد السلوك ، والحياة الأخلاقية . وأخيرا يصل المذهب كله الى ذروته فى فصل عن الروح المطلق ينقسم الى أبواب عن الفن ، ودين الوحى ، والفلسفة التى هى الذروة.

ويجىء البحث فى الدولة فى القسم الذى يتناول الحياة الأخلاقية ، بعد الأسرة والمجتمع المدنى ، والدولة تنتمى الى مجال الروح الموضوعية ـ أى الروح المتجسدة فى نظم اجتماعية ـ وهذا المجال كله هو الأساس الذى ينمو عليه الفن والدين والفلسفة ، « فاذا كان من الحق أن عظماء الرجال قد كونوا أنفسهم فى العزلة ، فانهم لم يفعلوا ذلك الا بعد أن تمثلوا ماخلقته الدولة » .

ويتناول هيجل فلسفته فى الروح الموضوعية تناولا يطورها فى تفصيل أكثر فى كتابه « فلسفة القانون » ، وفى محاضراته عن فلسفة التاريخ ، وهى المحاضرات التى اقتبسنا منها تلك الفقرة الأخيرة ؛ وفلسفته فى الروح المطلق مبسوطة فى المجلدات الثمانية التى تضم محاضراته عن الفن والدين وتاريخ الفلسفة .

وسرعان ما انقسم أتباع هيجل بعد وفاته الى معسكرين : جناح يمينى استغل لاهوت هيجل أقصى استغلال ممكن ، وحاول أن يبث حياة جديدة فى البروتستانتية ؛ وجناح يسارى يتألف ممن يسمون بالهيجليين الشبان وفيهم ثوريون وملاحدة لامعون ، ومن أبرزهم لودفيج فويرباخ وكارل ماركس . وقد أخذ ماركس عن هيجل اهتمامه بالتاريخ والتطور ، ولكنه زعم أن هيجل قد جعل الانسان يقف على رأسه كأنما الروح والأفكار أمور أساسية ؛ أما ماركس فقد وضع هيجل فى وضعه الصحيح ثانية بقوله ان العوامل المادية هى الأساسية ؛ وفضلا عن ذلك « فلم يفعل الفلاسفة غير تفسير العالم على اختلاف فيما بينهم ، بينما المهم هو تغييره » .

وفى الدنمارك ، احتج كيركجارد على اللاهوتيين من أنصار هيجل فى بلاده ؛ وفى الوقت الذى استعار فيه الكثير من هيجل ، استنكر أية محاولة تجاوز حدود الايمان ، أو حتى تحاول الاحاطة بالمسيحية احاطة عقلية ، ويصر على أنها لامعقولة ومع ذلك ينبغى الايمان بها ؛ وكذلك استنكر أية محاولة للاحتماء داخل مذهب ما هربا من المشكلات التى تكتنف الوجود العينى الذاتى للانسان .

ولقد ازدهرت ، فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، دراسة تاريخ الفلسفة فى ألمانيا

ازدهارا متزايدا فقضت على المحاولات الخلاقة ؛ غير أن أتباع هيجل من أمثال تسلر واردمان وفيشر قد ظفرت لهم مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة بشهرة عالية • وفى ذلك الوقت نفسه انتقلت الهيجلية الى انجلترا ، وأثرت تأثيرا عميقا على **ت • ه • جرين و ب • بوزانكت و ف • ه • برادلى و ج • م • اى • ماكتجارت** ، وعلى هؤلاء بدورهم ثار **ج • اى • مور وبرتراند رسل** فى مستهل القرن العشرين • وفى الولايات المتحدة تمرد **وليم جيمس** على المثالية الهيجلية التى اعتنقها **جوزيا رويس** وعشرات من الفلاسفة الأقل من ذلك موهبة ؛ وكان **جون ديوى** هيجليا فى شبابه • وفى ايطاليا طور **كروتشه** التقليد الهيجلى ، وفى فرنسا يعتمد **جان بول سارتر** فى كتابه « الوجود والعدم » على هيجل اعتمادا كبيرا • وفيما عدا ذلك يدين التناول التاريخى للفن والدين والأدب بصورة لا تقل عما تدين بها الفلسفة ، بالكثير لهيجل ؛ وربما لم يكن لمفكر آخر منذ كانت ـ وربما استثنينا **نيتشه** ـ تأثير يمكن أن يقارن بتأثير هيجل •

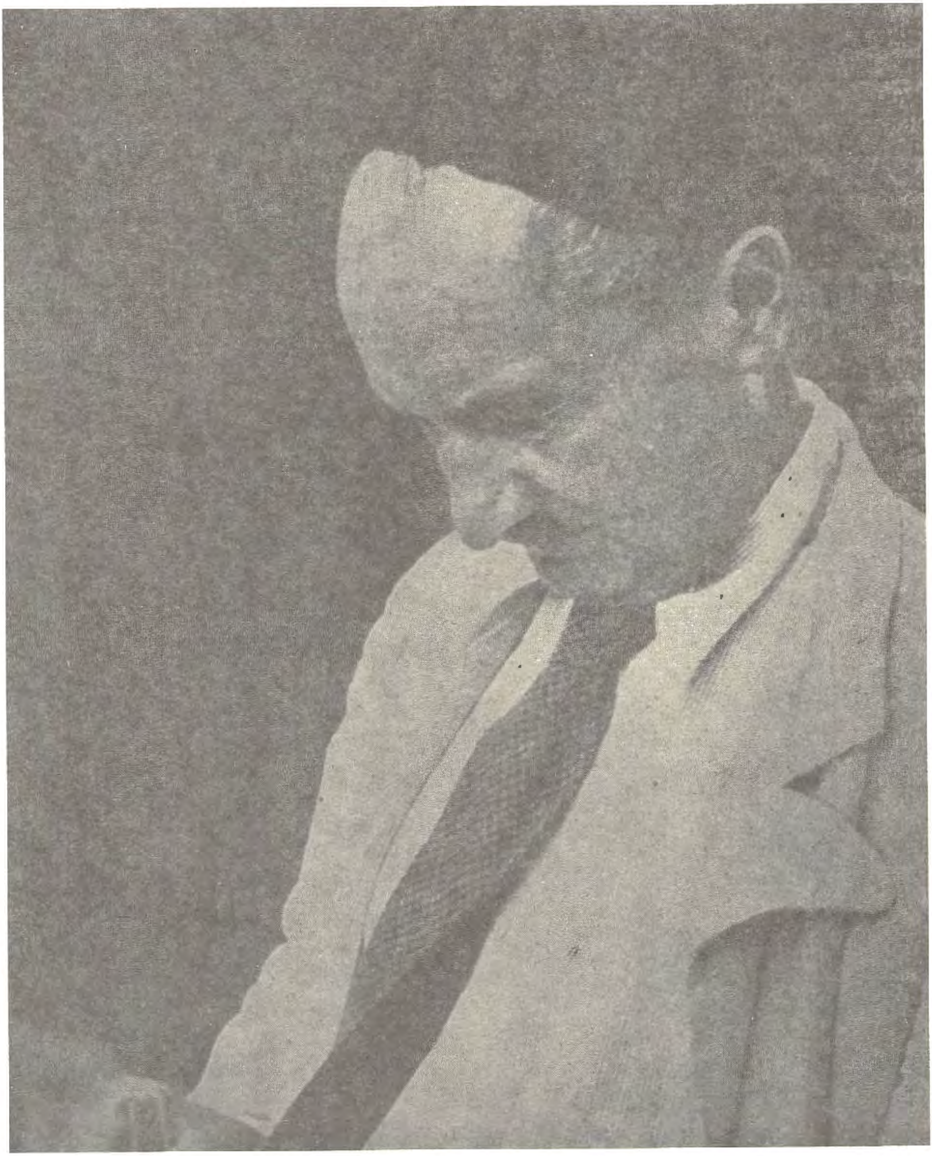
هيدجر ، مارتن : (١٨٨٩ ـ) •

فيلسوف ألمانى ، يعد فى أوساط واسعة الانتشار الممثل الرئيسى **للوجودية** ، وان يكن هو نفسه قد رفض هذه التسمية • ولد فى عام ١٨٨٩ غير بعيد عن فرايبورج التى درس فيها الفلسفة فيما بعد على يد أستاذه **هوسرل** • وفى كتاب هوسرل السنوى ظهر عمل هيدجر الرئيسى لأول مرة عام ١٩٢٧ وهو يحمل اهداء لهوسرل ، وهذا الكتاب هو « الوجود والزمان » • وعندما تولى هتلر زمام السلطة عام ١٩٣٣ ، قبل هيدجر منصب مدير جامعة فرايبورج ، ورحب بتولى هتلر السلطة باعتبار ذلك فجر عهد جديد ، وأثنى على الغاء الحرية الأكاديمية (نشر خطابه الافتتاحى عن تصوره للجامعة الألمانية تحت عنوان « كفاح الجامعات الألمانية ») ، وبتر كل علاقة تربطه بهوسرل لأنه يهودى •

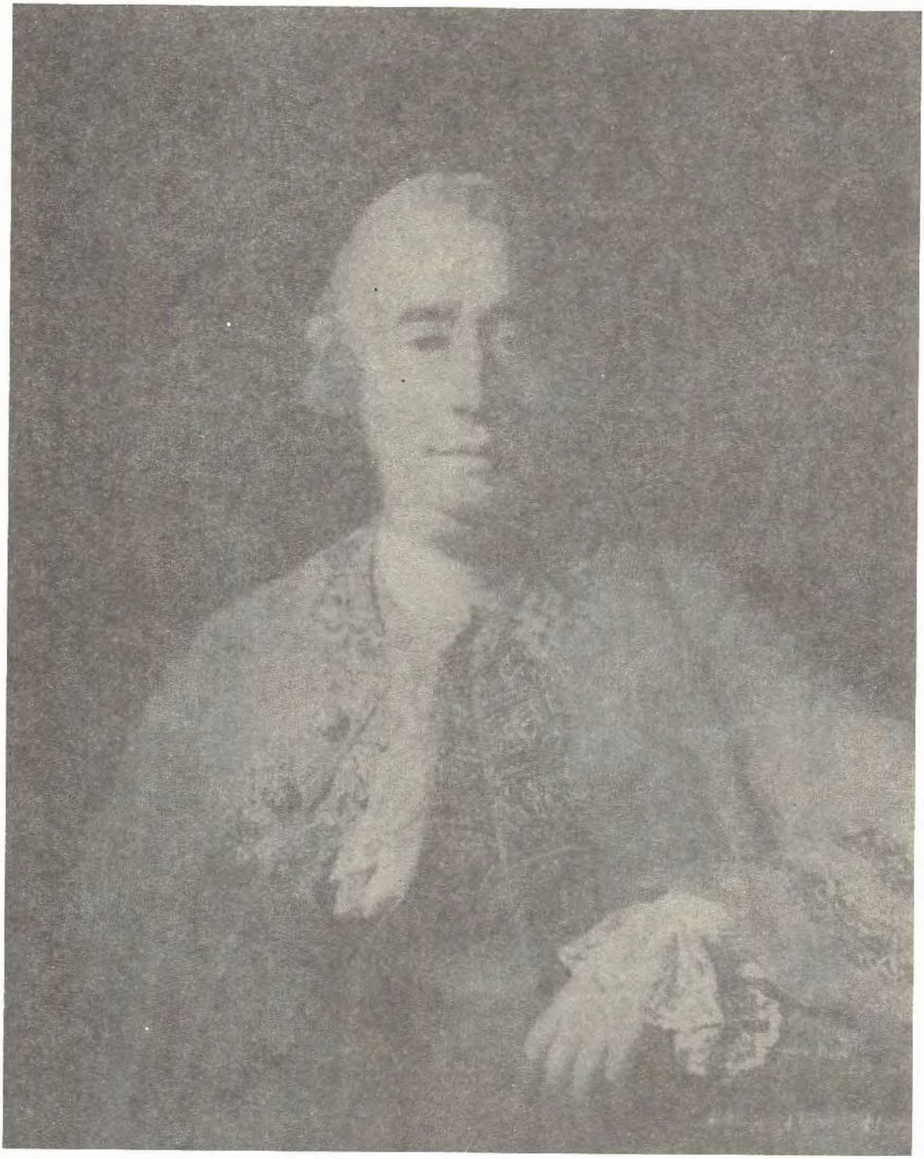
ولقد أثير جدل طويل عما اذا كانت فلسفة هيدجر تستتبع النازية بالضرورة ، والواقع أن النازية لا تلزم عن تلك الفلسفة بالضرورة ، غير أن براهينه المزيفة التى أوردها فى خطبة توليه لرياسة الجامعة هى من ذلك النوع الذى تزخر به طريقة المناقشة فى كتاباته الفلسفية الخاصة ؛ فبذلك النوع من المنطق ، أو بالأحرى انعدام المنطق ، الذى يميز مؤلفات هيدجر يستطيع المرء أن يثبت أى شىء •

وكثيرون من المعجبين بهيدجر ينكرون مؤلفات أستاذهم الأخيرة التى ليست الا تأويلات ـ وخاصة للنتف الباقية ـ **للفلاسفة قبل سقراط** وهى تتسم باهتمام شبه صوفى بالوجود ؛ فهم يجدون أهميته متحققة فى «الوجود والزمان» ، وفى محاضرة قصيرة بعنوان : « ما الميتافيزيقا؟» • وينكر هيدجر نفسه وجود مرحلتين فى تطوره ، ويزعم أن أعماله المبكرة قد أسىء فهمها فحسب ، فهو لم يكن وجوديا قط ، ولكنه كان مهتما بالوجود • وفى كتابه « الوجود والزمان » يدرس الوجود الانسانى باعتباره شكل الوجود الذى يعرفه الانسان معرفة أفضل من معرفته بالأشكال الأخرى ، ولكنه يصر دائما ـ وحتى عندئذ ـ على أن اهتمامه لم يكن أنثروبولوجيا أو نفسيا ، وانما حاول أن يتخذ من الوجود الانسانى نافذة يطل منها على الوجود •

ومع أن هذا التفسير الذاتى قديبدو صحيحا ، الا أنه من أبعد الأشياء عن الوضوح أن تفهم ظواهر مثل الهم والضمير والذنب والخوف والموت والعدم ـ تلك الظواهر التى يناقشها فى الوجود والزمان ـ فهما غير انسانى • وينتظر المرء عبثا طيلة قراءته « للوجود والزمان » أن يجد ما يلقى ضوءا كافيا على هذه النقطة ؛ وحين ينتهى الكتاب



هيدجر، مارتن (١٨٨٩ -   ).



هيوم، ديفيد (١٧١١ - ١٧٧٦).

ذو العنوان الفرعى « النصف الأول » يتوقع المرء حلا لهذه المشكلة فى « الجزء الثانى » ، وهـذا الجزء الثانى لم يظهر اطلاقا • ويقوم تأثير هيدجر الهائل – وعلى الأخص فى المانيا وفرنسا وبلجيكا – على شرح أعماله المبكرة ؛ وهى الأعمال التى ينكرها فى « الوجود والزمان » ذاته ، بيد أنه من العسير أن يكون لهذا الكتاب معنى بدون تلك الأعمال • وسواء فهمنا ملاحظاته فى « الوجود والزمان » فهما نفسيا أو بشريا ، فانها – فضلا عن ذلك – عرضة للارتياب الشديد فى دقتها ؛ أما ماجعل لهـذا العمل ذلك التأثير الهائل رغم هذا كله ، فمن المحتمل أن يكون مزيجا من أربعة عوامل على الأقل : فان هيدجـر قد تعرض لظواهر تكاد تكون ذات أهمية انسانية شاملة ، وكان الاهتمام بتلك الظواهر شديدا عقب الحرب ؛ ثم انه عرف كيف يناقش تلك المسائل بصرامة ظاهرية ، وبمصطلح تفصيلى أراح ضمائر الأكاديميين ؛ واخيرا يعد هيدجر أستاذا فى اثارة النفوس ثم فى الابقاء على شعور الارتقاب (عند القارىء) ، وربما كان هيدجر من الفلاسفة القلائل الذين تنطبق عليهم حكاية أندرسن الخرافية : « ثياب الامبراطور » •

هير ، رتشارد مرفين : (١٩١٩ –) ،
انجليزى ، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد؛ وخير ما يعرف به أنه فيلسوف أخلاقى ، وقلما لقى كتاب حديث عن الفلسفة الأخلاقية من الانتباه ما لقيه كتابه « لغة الأخلاق » (١٩٥٢) • يرى هير أن المهمة الأولى للفيلسوف الأخلاقى هى توضيح طبيعة الأحكام والحدود الأخلاقية ، ويعتقد أن الأحكام الأخلاقية تختلف عن الجمل الوصفية التى تقال عن العالم لا من حيث مادتها ، ولكن من حيث انها أقرب الى الأوامر منها الى الجمل الوصفية ؛ ووظيفتها الأولية هى أن تهدى الاختيار • وعلى هذا فبينما قولنا عن شىء ما انه أحمر معناه أننا نصف هذا الشىء ، فاننا حين نقول ان شيئا ما خير يكون المعنى أننا نوصى به ونقدمه باعتباره موضوعا مناسبا للاختيار ، وان كانت مثل هذه التوصية تتطلب تبريرا بالرجوع الى وصف الشىء الموصى به ، وأنها ليست تعبيرا جزافا عن الذوق أو الانفعال •

ومن الملامح الجديرة بالذكر فى الكتاب اعادة تقريره لحجج مور بصورة نقدية ؛ أعنى حججه ضد النزعة الطبيعية فى الأخلاق ، ومحاولته بيان أن الجمل الأمرية والجمل الاشارية كلتاهما تخضعان للقواعد المنطقية على حد سواء •

هيوم ، ديفيد : (١٧١١ – ١٧٧٦) ،
ولد فى اسكتلندة ، ولم يكن ما نطلق عليه الآن اسم فيلسوف محترف ، فلم يشغل أى منصب أكاديمى ، وان يكن قد رشح نفسه ذات مرة (عام ١٧٤٥) لكرسى « الأخلاق والفلسفة الروحانية » بجامعة ادنبره دون أن يصاحبه التوفيق • وكان أديبا ورجلا من رجال المجتمع ، كما كان – بدرجة أقل – رجلا يعنى بشئون الحياة الجارية • وكانت العاطفة المستبدة به – كما يخبرنا بنفسه – هى حبه للشهرة الأدبية، وقد حقق تلك الشهرة لنفسه فى أثناء حياته بمقالاته عن الأخلاق والموضوعات السياسية والاقتصادية وبمؤلفاته التاريخية • وكان المنصب المهم الوحيد الذى شغله هو منصب سكرتير السفارة البريطانية فى باريس (١٧٦٣ – ١٧٦٩) حيث أصبح قائما بالأعمال فيها لفترة قصيرة ، وصار شخصية مرموقة فى المجتمع الفرنسى • ومع أنه لم يعترف قط بالحاده ، وكان له أصدقاء من رجال الكنيسة المعتدلين ، الا أنه كان بلا ريب شكاكا وخصما لكافة الأديان المقررة ، وقد ذاعت شهرته باعتباره « زنديقا » • وكان محبوبا من النساء ولا يستطيع أن يقاوم مفاتنهن ، ولكنه لم يتزوج قط • وكان له طبع لطيف ، لين العريكة ، اجتماعى ، لايضمر الريبة ، ويتحلى بالفضيلة ؛ واكتسب بفضل هذه الخصال الحميدة نوعا من الشعبية العجيبة فى أواخر حياته ، وذلك عندما أطلقت صديقته الآنسة

نانسى أورد اسم « شارع القديس ديفيد » على الشارع الذى شيد فيه هيوم منزله الجديد ، والذى لم يكن قد سمى بعد ، وهو يتفرع من ميدان القديس أندرو بادنبره ، فعرف الشارع بهذا الاسم منذ ذلك الحين •

غير أن هيوم قد دامت له الشهرة باعتباره فيلسوفا ، وهو لم يكتسب هذه الشهرة الا بممارسة فضائله الأشد صرامة • وقد أكمل مؤلفه الفلسفى الأول «رسالة فى الطبيعة الانسانية» (١٧٣٧) ، وكان حينذاك فى السادسة والعشرين من عمره ، وجاء هذا الكتاب نتيجة لمجهود ذهنى متواصل مرهق استغرق عشر سنوات ؛ وقد ارتسمت فكرته فى ذهنه ــ على حد قوله ــ قبل تخرجه من الكلية أى فى عام ١٧٢٦ على الأرجح ، ثم وضع خطته قبل أن يبلغ الحادية والعشرين ، وألفه قبل أن يتم الخامسة والعشرين أى فى عام ١٧٣٦ • وتنبئنا خطاباته كيف كان فريسة لنوبات متعاقبة من التفاؤل والقنوط ، ومن المرض والشفاء ، خلال تلك الفترة •

وكان الهدف الذى يرمى اليه من كتابه « رسالة » هدفا طموحا ، وهذا الهدف هو أن يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك الفلسفات التى كانت تبدو لهيوم قائمة على افتراضات غير يقينية ، « ومعتمدة على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة » ؛ وذلك باقامة الأسس لعلم تجريبى صحيح عن الطبيعية الانسانية • وكانت الخطوة الأولى هى بحث الفهم والانفعالات التى تعتمد عليها الأحكام والتصرفات الانسانية جميعا ، ومن ضمنها الكشوف العلمية والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن والأدب والتجارة ؛ « فليست هناك مسالة ذات أهمية لا يندرج أمرها فى علم الانسان » (« الرسالة » ، المقدمة) •

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع الأسس لعلم الانسان ، وهذا الكتاب ينقسم أقساما ثلاثة : « عن الفهم » ، و « عن الانفعالات » و « عن الأخلاق » •

ويقول هيوم ان العقل لا يتألف الا من ادراكات حسية ، وهذه الادراكات من نوعين : انطباعات وأفكار • والانطباعات هى ما نطلق عليه اجمالا اسم الاحساسات والمشاعر والانفعالات ، والأفكار هى ما نسميه بالخواطر العقلية ؛ الأولى قوية مفعمة بالحياة ، والثانية ليست غير نسخ باهتة من الأولى ، والواقع أن هيوم يتحدث عنها أحيانا باسم « الصور الذهنية » •

والانطباعات نوعان : انطباعات الحس الأولية وتنشأ فى الروح عن « علل مجهولة » ، وانطباعات التفكير الثانوية التى تنشأ نتيجة لأفكارنا ؛فالنفور ينشأ مثلا عن فكرة الألم ، وهذه بدورها نسخة لانطباع الألم الأولى •

والأفكار نوعان : بسيطة ومركبة ؛ الأفكار البسيطة نسخ من الانطباعات البسيطة ، وهى تشبه دائما انطباعات قد تأثرنا بها فعلا ومنها اشتققناها ؛ والأفكار المركبة مزيج من الأفكار البسيطة ، ولا يتحتم أن تعكس ــ كما تعكس المرآة ــ أى مزيج فعلى من الانطباعات (واذا فعلت ذلك، وبشىء من النصوع ، كانت تذكرات)، وهكذا نستطيع أن نفكر فى التنين ، وفى أشياء أخرى لم ندركها قط ادراكا حسيا • ولا يمكن ان تكون لدينا فكرة بسيطة لا نستمدها من انطباع مناظر لها ، وأفكارنا المركبة جميعا تبنى من أفكار أبسط مشتقة من الانطباعات ؛ ويقول هيوم ان قولنا هذا لا يختلف عن قولنا بأن ليس ثمة « أفكار فطرية » ؛ فافكارنا جميعا مستمدة من التجربة ، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا فى الخبرة أو ما نتصور أنه من الممكن أن يقع لنا فيها بوساطة الحواس أو الشعور الباطنى •

ويعتقد هيوم أن تلك القضايا كلها واضحة بالتجربة ومعروفة بملاحظتنا لعقولنا ، فالمذهب التجريبي هو نفسه احدى حقائق التجربة .

ومع أن الخيال قد يربط الأفكار كما يحلو له ، الا أنه يميل عادة الى الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعاتها ، أو تجاورت في الزمان أو المكان ، أو ارتبطت فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول . وكان هيوم يعلق أهمية عظمى على مبادىء الترابط هذه ؛ « فهاهنا نوع من الجاذبية له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي ؛ وهو يكشف عن نفسه في صور كثيرة متعددة لا تقل في كثرتها وتعددها عن الصور التي كشف فيها عن نفسه في العالم الطبيعي » (« رسالة » ج ١ ، فصل ١ ، فقرة ٤) و « هذه هي الروابط الوحيدة بين أفكارنا ، وهي بالنسبة لنا ، حقا ، ملاط الكون » (« الخلاصة ص ٣٢) .

ومعنى كلمة ما ــ وفقا لهيوم ــ هو مجال الأفكار التي تترابط فيما بينها بالتشابه ، والتي تتداعى مع الكلمة بالتجاور ، أو بلغة صريحة ان معنى الكلمة هو جميع الموضوعات التي تشابه ــ تشابها كافيا ــ تلك الموضوعات التي استمعنا في حضورها الى تلك الكلمة وهي تستعمل ؛ وفهم كلمة ما هو تحريك تلك الترابطات .

أما الزمان والمكان فتكتنفهما الصعوبات ، اذ أنهما ليسا انطباعات أو مجموعات مترابطة من الانطباعات ؛ وكلاهما « طريقة » تظهر لنا فيها الانطباعات ، وتنعكس في طريقة ظهور الأفكار الناتجة ؛ فالزمان هو الطريقة التي تحدث بها الادراكات الحسية كافة سواء بالتعاقب أو التآني ، والمكان هو الطريقة التي ترتب وفقا لها النقاط الملونة المحسوسة ، الواحدة الى جانب الأخرى . ولما كان الحجم والمدة يعرفان على أساس الطريقة التي ترتب بها الادراكات الحسية الموحدة ، فان هذه الادراكات الأخيرة لا يمكن أن يكون لها هي نفسها حجم أو مدة ، وبالتالي فانها بسيطة غير منقسمة . ولما لم تكن ثمة « أفكار » يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، فليست لدينا أية فكرة عن انقسام لا متناه ، وبالتالي فان مثل هذا الانقسام أمر من المحال تصوره مهما قال الرياضيون في ذلك .

ويتناول هيوم بالبحث بعد ذلك استخدامنا للأفكار في العمليات العقلية الاستدلالية (« الرسالة » ك ١ ، ج ٣) .

ويتألف الاستدلال العقلي في نظر هيوم من اكتشاف العلاقات ؛ وهذه العلاقات اما أن تكون « علاقات بين أفكار » تقيم لنا استنباطا برهانيا ، وتبين ما يمكن تعقله وما لا يمكن (وما لا يمكن تعقله هو الخالي من المعنى أو المتناقض مع نفسه) ؛ واما أن تكون علاقات يحدث في الواقع أن ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض ، فكون الثلاثة نصف الستة ، والزوايا الداخلة في مثلث تعادل زاويتين قائمتين هي « علاقات بين أفكار » تتوقف على طبيعة الأفكار التي ترتبط بها بحيث لا يمكن أن نتصور تلك الأفكار وقد ترابطت على نحو آخر . أما كون الزئبق أثقل من الرصاص ، وكون قيصر قد قتل في مجلس الشيوخ ، وكون عدد الكواكب تسعة ، فهذه أمور من الواقع كان من الممكن عقلا أن تجيء على نحو آخر . والأمر من أمور الواقع لا يقام عليه البرهان القاطع مادمنا نستطيع أن نتصور ما يضاده أو ما يناقضه بغير وقوعنا في تناقض أو لامعقولية ، ولا يمكن أن نقرر صدقه أو كذبه الا بالرجوع الى التجربة . ويقول هيوم ان المجال المهم الوحيد للاستدلال البرهاني هو الرياضة ، وبالتالي فان الكتب التي لا تحتوى على براهين رياضية أو استدلالات تجريبية تتعلق بأمور الواقع ــ مثل معظم كتب الميتافيزيقا واللاهوت ــ هذه الكتب « لا يمكن أن

تتضمن شيئا غير السفسطة والوهم » و « أحرى بها أن تلقى فى النار » .

ولكن ، اذا كان من غير الممكن البرهنة القاطعة على أمور الواقع ، فانه من الممكن استدلالها على سبيل الاحتمال ، وان هيوم لعلى استعداد أن يعد أكمل دليل احتمالى « برهانا » . والعلاقة التى تقوم عليها تلك الاستدلالات (الاحتمالية) هى دائما علاقات العلة بالمعلول ؛ وليست هناك اية علاقة أخرى ــ فى رأى هيوم ــ تمكننا من استنتاج وجود شيء ما لم نكن قد شاهدناه من وجود شيء شاهدناه ، فهذه العلاقة اذن ذات « نتيجة هائلة » ، والتفسير الذى يفسرها به هيوم هو أكثر السمات بروزا وأساسية فى فلسفته .

ويصر هيوم على أنه لا القضية القائلة بأن لكل شيء سببا ، ولا أية قضية أخرى تحدد سببا بعينه لحادث بعينه ، أمر مما يمكن اثباته بالبرهان القاطع ؛ فمن الممكن أن نتصور قبليا أن بعض الحوادث تحدث جزافا ، وأن أى شيء يمكن أن يسبب أى شيء . والتجربة وحدها هى التى تعلمنا ما تنطوى عليه الطبيعة من نظام ، وتبين لنا أى الأسباب يتبعه أى المسببات .

ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشيء « ا » هو سبب شيء آخر « ب » ؟ فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان فى المكان ، وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية ؛ بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو وهى أن المسبب يتبع السبب «بالضرورة»؛ فهذه « الرابطة الضرورية » هى التى تمكننا من استنتاج الواحد من الآخر ، وهى ليست رابطة « منطقية » واضحة بذاتها أو يمكن اثباتها بالبرهان القاطع كنسب الأعداد ، فماذا تكون اذن ؟

وجواب هيوم على ذلك كالآتي : ان الرابطة الضرورية التى نبحث عنها هى أساس الانتقال الاستدلالى من السبب الى المسبب ؛ فلننظر ما يمكن أن يكون فى الحياة العامة أساسا لهذا الاستدلال ، فاذا وجدناه كان « هو » الرابطة الضرورية . ولن نبتعد كثيرا فى بحثنا عنه ؛فاذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائما ــ على سبيل المثال ــ ولم تحدث أبدا نار لا تصاحبها الحرارة ، فاننا حين نشاهد نارا نستنتج وجود الحرارة ، « ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب ، وعلى الآخر اسم المسبب » . والرابطة الضرورية التى نشير اليها حين نقول ان النار تسبب الحرارة ، لا تتألف الا من تلك الحقيقة الواقعة وهى أن الحرارة قد أعقبت النار فى الماضى، وأنه لا يسعنا الا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى. وكلمة « لابد » التى تنطوى عليها الضرورة السببية انما تعبر عن استعدادنا لأن نستدل على هذا النحو ، وهو استعداد راجع الى الاطراد الذى خبرناه .

ويدرج هيوم هذا التفسير للاستدلال السببى تحت المبدأ العام لتداعى المعانى ؛ فرؤية النار انطباع يتداعى بالتشابه مع أفكار النيران التى شاهدناها فى الماضى ، وكل من تلك الأفكار يتداعى بالتجاور مع فكرة الحرارة ؛ وهكذا يثير انطباع النار فكرة الحرارة فورا.ووضوح الانطباع ينقل نفسه نقلا جزئيا الى الفكرة المرتبطة به ، والتكرار المستمر للانتقال من الانطباع الى الفكرة المرتبطة به يضفى عليها سهولة العادة ، أو نوعا من الحتمية نشعر به ؛ وهاتان السمتان ، وهما وضوح الفكرة وانتظام دقات العادة ، تجعلان من الفكرة ما نطلق عليه اسم « اعتقاد » . واذا كان الاطراد فى الحالات الماضية لم ينقطع،وبالتالى كانت العادة تامة وكاملة كان لدينا بذلك «اليقين» و « البرهان التجريبى » ؛ أما اذا كان الاطراد فى الماضى أو كان تشابه الحالة الحاضرة مع الحالات الماضية ناقصا ، فان الاستدلال يكون غير يقينى، وحينئذ نتحدث عن « الاحتمال » .

والى هنـــا حاول هيـوم أن يضع نظرية بناءة للمعرفة ، وهى نظرية لا تسمى « شكية » الا من حيث هى تحـــاول تقويـض ادعاءات الميتافيزيقيين واللاهوتيين التى يريدون بها البرهنة على أمور الواقع قبليا (مثل وجود الله ، أو كيف بدأ العالم) ، وادعاءات العلماء الطبيعيين فى اقامة البرهان على أن ما نعلمه عن الطبيعة هو علم يقينى قاطع ؛ أو فى تقـــديم تفسيرات عقليـــة « بعديا » • ونظرية هيـــوم تفتح الطريق لعلم وصفى اختبارى للانسان بحيث يلقى من الاحترام ما تلقاه العلوم الطبيعية •

بيد أن هيـــوم فى « الرسالة » (الكتاب الأول ، الجزء الرابع) ، حين يناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الزلل ، وطبيعة الذهن ، فانه يصل الى نتائج شكية بحيث لا يمكن اقامة أى علم بالاعتماد عليها •

ويقصد هيوم من وراء حججه التى يسوقها ضد كفاءة العقل ، الى تأييد رأيه الســـابق بأن الاعتقاد حالة نفسية ترجع الى الغريزة والعادة ، ولا ترجع الى اتمام عملية منطقية؛ولو بلغت عملية التذليل العقلى نتيجتها المنطقية ، اذن لحطمت كل يقين عن أى شيء • ولما كان الاعتقاد أمرا حادثا بلا جدال ، فلابد أنه راجع الى شيء آخر ؛ فهـو طبيعى وليس منطقيا ، وان حجج الشكاك لتفشل فى الاقنــاع لا لأنها باطلة ولـكن لأنهـا « مغالية ومصطنعة » ، وتحملنا بعيدا عن تجارب حياتنا العادية •

غير أن العلم الرضيع قد قذف به مع المياه المتخلفة عن حمام الميتافيزيقا ، كما يصرح هيوم فى الفصل اليائس الأخير من كتابه « الرسالة » (الجزء الأول) اذ يقول : « هل نضع اذن قاعدة عامة مؤداها الا نقبل أبدا أى تفكير مهذب مفصل؟ وبهذه الطريقة نقضى على كل علم وفلسفة » •

وما كانت بهيوم حاجة الى اليأس ، ذلك أن حججه التى ساقها على تحطيم العقـل لذاته حجج مغالطة ؛ فقد نقـــوم مثلا بعملية حسابية وفقا للمبـادىء الحسابية اليقينية ، ولـكننا قد نرتكب فيها خطأ ، وعندئذ تكون لنتيجتنا تلك الدرجة من الاحتمال التى هى احتمال عدم ارتكابنا للخطأ ؛ بيد أننا فى تقديرنا لهذا الاحتمال قد نقع مرة أخرى فى الخطأ ، وينخفض احتمال نتيجتنا الأصلية الى احتمال عدم ارتكاب الخطأ الثانى ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية • وهـــذه العملية ــ وفقا لهيوم ــ تحيل الاحتمال فى نهاية الأمر الى صفر • والجواب هو أنه ليس هنـــاك ما يسوغ ضرورة التناقص فى درجة الاحتمال ؛ فاحتمال الأرباح التى يمـــكن أن تجنيها شركة ما سنويا وفقا لما تدل عليه الحسابات ، يعادل احتمال عدم وجود خطأ فى دفاتر الحسابات ؛ غير أن احتمال صواب المراجعين فى اعتقادهم أنه لا وجود لأى خطأ ، قد يكون أكبر من الاحتمال الأصلى بأن الحسابات صحيحة •

وليس تفسير هيـــوم للادراك الحسى بأكثر من ذلك اقناعا ؛ فاذا كانت كل ادراكات الذهن انطباعات أو أفكارا ، فكيف تنشأ عن ذلك معرفة الأشياء الطبيعية ؟ ان انطباعات الحس ينالهـا الانقطاع ، وهى جزء من أنفسنا ، كما أنها تعتمد علينا • أما الأشـــياء الطبيعية فدائمة الوجـود نسبيا ، ومتميزة منا ومستقلة عنا ؛ فهى لا تعرف اذن بالحس وحده ، كما أنه لا يمكن استنتاجها بالسير من المسبب الى السبب ، اذ أننا لكى نعرف أن احساسا بعينه يرجع الى شيء مادى بعينه ، فلابد أن نكون قادرين على ملاحظة الطرفين منفصلا أحدهما عن الآخر ، وملاحظة الترابط الدائم بينهما أما كيف يمكننا أن نلاحظ الشيء المادى باعتباره متميزا عن الاحساس ، فهذا بالضبط هو الموضوع الذى نحن بصدده •

لا الحس اذن ولا العقل هما اللذان ينتجان اعتقادنا فى الأشياء المادية ؛ ويستنتج هيـــوم

أن هذا الاعتقاد لابد أن يكون ناشئا عن الخيال ، فنحن مدفوعون « بميول » بعينها عجيبة للخيال، ميول مختلفة تمام الاختلاف عن المبادىء الأصلية لتداعى المعانى تميل بنا عنوة الى تركيب صورة دائمة ومنتظمةِ نسبيا للعالم ، نملأ ما فيها من فجوات تكتنف السلاسل المتقطعة من الانطباعات التى نسميها جبالا ونيرانا ، نملؤها بانطباعات وهمية لم تقع لنا فى ادراكنا الحسى • وهذا « العالم » يزودنا بمادة الأبحاث العلية فى العلم الطبيعى ، وهى أبحاث سرعان ما تقنعنا بأن الانطباعات وخصائصها المحسوسة ، مثل اللون والدفء ، انما تتوقف توقفا تاما على ادراكنا الحسى لها ، ولا يمكن أن يكون لها وجود مستقل ؛ وبالتالى فان العلم يقتضينا أن نقبل عالما من الذرات التى لا خصائص لها على الاطلاق ، وهو عالم يتعذر على الخيال تصوره ، على حين يطلب الحس والخيال منا أن نقبل عالما محالا من الناحية العلمية ؛ فلا علاج لمثل هذا الموقف الا الاهمال وغض النظر ، وهما علاجان لسائر الشطحات الشكية الأخرى •

وبمثل هذا التفسير أيضا يفسر هيوم العقل؛ فلا شىء يمكن الكشف عنه غير الانطباعات والأفكار ، وهذه الانطباعات والأفكار أحداث كثيرة متميزة كأنها صور متعاقبة فى عرض سينمائى ، بيد أنه لا وجود لشاشة أو لمتفرجين • فالادراكات الحسية يتصل بعضها ببعض بعلاقات التتالى والتماثل والعلية ، وليست هناك أية رابطة واقعية بينها غير ذلك • وما الذات غير مجرد اختلاق ؛ فهى خيط وهمى يمسك بالخرزات ، « وأنا لست الا حزمة من الادراكات الحسية » • ولكن من ذا الذى أو ما هو ذاك الذى يتخيل هذا الخيط ؟ وكيف تشعر السلاسل بوجودها المتسلسل ؟ ان هيوم لا يستطيع الاجابة ، « ويلوذ بما يتمتع به الشكاك من ميزة » ، ويقول ان السؤال بالنسبة اليه أصعب من أن يجاب عنه (« الرسالة » ، التذييل) •

وتنشأ المتناقضات التى تنطوى عليها تفسيرات هيوم للعقل وللادراك الحسى من نقطة البداية فى فلسفته ، أى من نظرية الانطباعات **والأفكار** • فهذه الانطباعات والأفكار التى يفترض هيوم أنها العناصر التى لا يمكن انكارها والتى تتالف منها التجربة ، ليست فى الواقع غير أجزاء وهمية من شبح ميتافيزيقى أطاح به هيوم نفسه ، وما هذا الشبح الا « الجوهر البسيط غير المنقسم وغير الجسمى » الذى لا يعى غير أفكاره الخاصة التى يقيم عليها تصرفاته الشبحية المنوعة من ادراك حسى وارادة وحكم وشك •• الخ ؛ وهو الذى دسه **ديكارت** على الفلاسفة باعتباره العقل الانسانى • وقد رفض هيوم هذا الجوهر الشبح ، وما له من أفعال شبحية («الرسالة» ، الكتاب ١ ، الجزء ٤ ، الفقرة ٥) ، ولكنه احتفظ « بالأفكار » أو « الادراكات الحسية » كما آثر أن يسميها ، وحاول أن يعيد بناء عالم الادراك الفطرى من عجائبها التلقائية • ويبدو أنه نجح فى تفسيره للعملية بحيلة بسيطة هى استبدال كلمة « شىء » بكلمة « انطباع » حيثما أحس أن الكلمة الأخيرة لا تؤدى أى معنى •

وقد نعترف بأن التجربة تزودنا بكل ما فى أفكارنا من مضمون ، وبكل ما نريده من دليل على عقائدنا • غير أن التجربة لا تتألف من الاحساسات والصور الذهنية التى تتعاقب فى الفراغ ويحاكى بعضها بعضا ، بل انها تتألف من كائنات انسانية من لحم ودم تتعلم الادراك الحسى والتذكر والفهم ، وكيف يتصرف بعضها مع البعض الآخر ومع البيئة المادية ، وكيف تاخذ فى اعتبارها احساساتها وانفعالاتها ، وتستغل قدرتها على رؤية الأشياء «بعين العقل» • نعم ، ان هذه العمليات صعبة صعوبة يتعذر معها فهمها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية ؛ ولكن ينبغى أن نبدأ بأخذها كما نجدها ، لا بأن نفترض أننا لا نجد غير نقط ملونة موضوعة بطريقة

بعينها ، وتتراقص تراقصا يتفق مع مصاحباتها من الأصوات والروائح والطعوم والمشاعر ، فان مثل هذا الافتراض لا يؤدى الا الى التشكك ٠

ومن حسن الحظ بالنسبة لشهرة هيـــوم أن المحتويات الرئيسية فى كتابه ـ « رسـالة » الكتاب الأول ، الجزء الثالث ـ مستقلة عن نظريته فى الانطباعات والأفـــكار ؛ ذلك أن التفرقة بين علاقات الأفكار من جهة وأمور الواقع من جهـــة أخرى ، وعدم قابلية الروابط السببية لأن يقام عليها برهان عقلى قاطع ، والطابع الاستقرائى لكل تفكير اســـتدلالى يتصل بأمور الواقع ، وتحليل الضرورة الطبيعية تحـليلا يردها الى ميـل فى فطرتنا نحو أن نتوقع ما قد تعلمنا من التجربة الماضية أن نتوقعه ، هـذه الأمور جميعا تقف بذاتها على قدميها ، ويبدو أنها ما برحت تنطوى على حقائق هامة ٠

وما قد أضافه هيـوم الى الفلسفة الأخلاقية يساير عن كثب ما قد أضافه الى نظرية المعرفة ؛ فكما أنه قد ميز أمور الواقع من علاقات الأفكار ، فكذلك يميز الآن الأحكام الأخلاقية من كل منهما (أى من كل من أمور الواقع وعلاقات الأفكار) ؛ فالحكم الأخلاقى لا هو يقرر أن شيئا ما لا يمكن تصوره على نحو مخالف ، ولا هو يقرر أن شيئا ما هو الأمر الواقع فعلا ٠ وكما أن أمور الواقع لا يمكن استنتاجها من علاقات الأفكار ، فكذلك الأحكام الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من احداهما (أى أمور الواقع وعلاقات الأفكار) ٠ وكما يتوقف اكتشـــاف أمور الواقـــع على علاقات ذات رابطة ضرورية يبدو أنها موضـــوعية ولكنها فى حقيقة أمرها ميول فى فطـرة العقل ، فكذلك تتوقف الأحكام الأخلاقية على الصواب والخطأ ، على الخير والشر، التى يبدو أنها صفات موضوعية للأشخاص والأفعال ، ولكنها فى الحقيقة هى ما يصادف عند صاحب الحكم من قبول ورفض ينبعان من ذات نفسه ٠ وكمـــا تتوقف استعداداتنا للتوقع على تجربتنا للارتباطات المطردة ، فكذلك يتوقف الأمر فى حالات القبول أو الرفض على تجربتنا الماضية للنتائج السارة أو المؤلمة ٠ وكما أن مهمة العالم الطبيعى هى ترتيب توقعاتنـــا بوســـاطة أعم الاطرادات وأقواها أساسا ، فكذلك مهمة الأخلاقى هى تنسيق حالات القبول والرفض وفقا لما فى أفعالنا وطبيعة أشخاصنا من ميول هى أعم الميول وارسخها أساسا فى تنمية السعادة الانسانية ٠ وكما ان مهمة الباحث فى نظرية المعرفة أن يصف الطرائق السيكولوجية التى بها يتكون الاعتقاد ، فكذلك مهمة الفيلسوف الأخلاقى أن يصف الطرائق السيكولوجية التى نقبل بها ونرفض ؛ والطرائق السيكولوجية التى يصفها هيوم فى كلا المجالين على الســـواء انمـــا هى شطحات تبعد فى كلتا الحالتين عن مبادئه الأساسية ٠

والمبـدأ النفسى الرئيسى الذى يسعى هيوم الى تطبيقه على أوصـافه كافة للسلوك الانسانى ولكل ما يقبله الانسان أو يرفضه ، هو **مذهب اللذة** ٠ فلا شىء يؤثر فى الفعل الارادى غير اللذة والالم ؛ وقد يكون التأثير مباشرا ، كأن أسقط من يدى طبقا ساخنا لأنه يؤلم يدى ؛ أو غير مباشر ، كأن يمنعنى خوفى من الألم أن ألمس طبقا أعتقد أنه ساخن ٠ وهذا يحدث لأن الخوف شـــعور كريه (مؤلم) ؛ ولو لم تكن السخونة مؤلمة ، لما استطاع اعتقادى بأن الطبق ساخن أن يؤثر على تصرفاتى ٠ والعقل لا يستطيع فى حد ذاته أن يؤثر على السلوك ، وهو لا يؤثر الا تأثيرا « غير مباشر » ، اما باكتشافه للوســائل التى تشيع فينا عاطفة ما (وتلك هى الانطبـاعات الثانوية السارة أو غير السارة) ، أو باكتشاف وجود شىء ما يثير مثل هذه العاطفة ٠

وهكذا نرى هيـــوم مزودا بدليلين ضـــد الرأى السائد الذى يقول ان العقل وحده هو الذى يميز بين الخير والشر الأخلاقيين ٠ الدليل الأول أن العقل وحده لا يستطيع أن يؤثر على السلوك وان استطاعت الأحـكام الأخلاقية أن تؤثر فى

السلوك أحيانا ، وهـذه الحجة قائمة على أساس نظريته النفسية • والدليل الثانى هو أن العقل اكتشاف للحق والباطل ، وهذان لا يكونان الا بالنسبة للعبارات التى نقولها عن أمور الواقع أو عن العلاقات الكائنة بين الأفكار • وما دامت الأحـكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الأفكار معا بحيث لا يمكن أن تستنتج منهما ، لم يكن فى مستطاع العقـل أن يحسم المسائل الأخلاقية • وهـذه الحجة الثانية مستقلة عن نظريات هيوم النفسية ، وتقوم على ما يعتبر — فى رأى عـدد كبـير من المفكرين — الاضافة الأساسية التى أضافها هيوم الى علم الأخـلاق ، وأعنى بها أن النقلة المنطقية مستحيلة مما هو « كائن » الى « ما ينبغى أن يكون » ، أو من الوصف الى التقييم •

والتزامات العـدالة : كالوفاء بالوعـود ، واحترام الملكية ، والولاء للدولة — تقيم صعوبات فى نظر هيـــوم ؛ اذ من المؤكد أن الأفعـــال الفردية التى تقتضيها لا تزيد دائما من سـعادة الفاعل ، أو من سعادة كل من تتعلق بهم تلك الأفعال • وجواب هيـــوم هو أن تلك الالتزامات تقوم على مواضعات اتفاقية لا يستطيع المجتمع أن يتمـاسك بدونهـا ، ولا تستطيع أن تؤدى وظيفتها اذا أيدها كل انسان أو لم يؤيدها كما يروق له فى المناسبات الخاصـــة • ان اهتمامنا المتعاطف بســعادة طويلة الأمد لاخواننـــا فى الانسانية ، يخلق التزاما « أخلاقيا » بأن نكون عادلين (وليس هذا الالتزام ذا تأثير فى حد ذاته)؛ واهتمامنا بسعادتنا وسعادة أصدقائنا يفضى بنا الى اقامة نسق من القوانين والعقوبات من شأنه أن يخلق التزاما « طبيعيـــا » بأن تكون عادلين ، ولا يقصد هيوم « بالالتزام » غير نوع من الدافع فحسب •

وهـــذا التفســير يعين هيـــوم على اقامة الحجة القوية ضـــد نظرية « **العقد الاجتماعى** » للالتزام السياسى ، وأن يقدم اقتراحا قيما عن طبيعة الوعود • وما دامت العقود (أى تبادل الوعود) والحـــكومات ليست غير وسائل نافعة تدين بقوتها الالزامية لما تنطوى عليه من منفعة فقط ، فمن العبث أن نقيم الواحد منها على الآخر بمعزل عن تلك الحقيقة ، وهى أن العقد الاجتماعى ليس فى واقع الأمر غير أسطورة • فليس الوعد مجرد النطق بقول لغوى ، أو أداء فعل ذهنى يخلق بوساطته من العدم كيان ميتافيزيقى اسمه « الالتزام » ؛ بل ان هو الا تشغيل جهاز مواضعة اجتماعية مؤداها أننى لو قلت « اننى أعد بكذا » ولم أفعل ما وعدت به ، أصبحت وفقـــا للعرف الجارى شخصا غير موثوق به ؛ وهنـــا نجد بذور النظرية الحديثة الهامة عن الاستعمال « الأدائى » للغة •

وجدير بالملاحظة هنا أن نزاهة الاستحسان الأخلاقى الصادق — فى نظر هيـــوم — يقوم على التعاطف (المشاركة الوجدانية) ؛ فهو وحده الذى يثير فينا الاهتمام بسعادة اخواننا فى الانسانية عامة • ويعترف هيـوم بأن التعاطف دافع واهن أشد الوهن ، وأن المبادىء الأخلاقية انما تتحكم فى نوازعنا الأنانية عن طريق الضمانات التى تمليها علينا المصلحة الذاتية ؛ وقد نتساءل حينئذ لماذا تبدو لنا الفضيلة والرذيلة على مثل تلك الأهمية العظمى بغض النظر عما تلقاه كل منهما أحيانا من مثوبة أو عقاب ؟

واجابة هيـــوم طريفـــة ولكنها ليست مقنعة ؛ فلو أننا رضينا أو سخطنا وفقا لمصالحنا الشخصية وللموقف الذى نكون فيــه ، جاءت احكامنا متغيرة ومتعارضة مع أحـكام الآخرين • وبادراك ما ينطوى عليه ذلك من «عسر» ،وبالبحث عن عملة ثابتة ومشتركة لتقييم الكائنات الانسانية — اذا صح هذا التعبير — فلن نجد ما هو أنسب من التعـاطف ، ذلك الايثار الوديع الذى نؤثر به الســعادة لأى شخص ما دامت بقية الظروف

متساوية فى حالتى سعادته وعدم سعادته • ولهذا نسأل عن أية سمة انسانية أو أى نظام من النظم الاجتماعية ، هل يرجع له بصفة عامة أن يزيد فى المدى البعيد من اسعاد كل من يؤثر عليه ؟ ان مشاعر القبول أو الرفض التى نعانيها من خلال التعاطف – بعد أن نسأل هذا السؤال – هى التى ينبغى أن تعبر عنها المصطلحات الأخلاقية •

خاتمة : من العسير أن يقال عن هيـــوم انه قد نجح فى ارساء الأسس لعـلم تجريبى عن الطبيعة الانسانية ؛ فليس بين مبادئه الهامة التى يدافع عنها ما هو قائم على أســاس التجـارب العمليـــة ، فهى لا تستند الى الكشف عن وقائع جديدة ، بل تحتكم الى ما نعرفه كلنا فعلا ؛ فقد تعلمنا جميعا كيف نميز الروابط السببية من المصادفات ، وكيف نقدر درجة احتمال الوقوع ، وكيف نسوق البراهين ونتابعها ونضع الأحـكام الأخلاقية على اعتبارات عامة غير متحيزة ؛ وما من أحد فى الحياة الجارية يتطلع الى استثناءات للحقائق الرياضية فى عالم التجربة ، أو يحاول أن يستبق بالتفكير المجرد حكم التجربة على مسائل الواقع استباقا كليا • وربما لم يكن بهذا الوضوح أن أحدا فى الحياة الجارية لا يوافق على ما يزيد من الشقاء أو يرفض ما يخفف منـــه ، بيد أنه من الممكن أن يقال ان أشياء كثيرة قد عرف عنها أنها شر مؤكد نتيجة للشقاء الناجم عنها ، وأنه ما من حكم أخلاقى قد أمكن تبريره الا بالاستناد الى مبدأ أخلاقى ما ، على أن هذا المبدأ اما أن يكون هو نفسه مفتقرا الى ما يسوغه أو يكون موضعا للنزاع •

وما أداه لنـــا هيوم هو أنه بين لنا كيف نحاول على الأقل أن نصف فى وضوح كيف نفعل أشياء بعينها نعلم جيدا كيفَ نفعلها فى سياقات مألوفة ، ومن ثم أوضح أننا فى السياقات غير المألوفة قد لا نفعل حقا تلك الأشـــياء وان كنا نعتقد أننا نفعلها • وان الفيلسوف الميتافيزيقى الذى يزعم أنه يفكر بالعقل فى أصل الكون أو خلود الروح ، ليبدو كأنما هو يفعل ما يفعله من يفكر بالعقل فى نشأة (مدينة) ستونهنج أو فى تبخر الماء • والحق أنه لا يفعل ذلك ، وانما هو فى الواقع يفعل أشياء تعلمنا جميعا « ألا » نفعلها فى الظروف المألوفة •

لقد كان محالا – بعد هيوم – على من فهم فلسفته (أى فلسفة هيوم) أن يسير فى الميتافيزيقا على النحو القديم.ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بهيوم **جيريمى بنتام وعمانوئيل كانت** ؛ فقـــد قال بنتام – أول فلاســـفة المدرســـة النفيـة الانجليزية – ان الغشـــاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ هيـــوم • واعترف كانت بأن هيـــوم كان أول من أيقظه من سباته الدوجماطيقى ؛ ويعد كثير من مبـادىء كانت الهـــامة ، وخاصـــة تفســـيراته للمكان والزمان ، للعليـة والجوهر ، للحقائق الضرورية ، للهوية الشخصية والعقـل العملى بمثابة اجابات – سواء أكانت ضمنية أم صريحة – على مشكلات أثارها هيوم •

أما فيما يتعلق بعلم الطبيعة الانسانية ، فانه على الرغم من أن هيوم لم يسهم فيه بنصيب فقد أوضح أن التفكير المنطقى والحـكم الأخـلاقى مناشط يمـكن وصفها كالمشى وســـلوك الحيوان سواء بســوء ، وأنها مادامت كذلك فهى قابلة للبحث العلمى • والمؤسف حقا أنه بعد أن رأى أن الانسان جزء من الطبيعة،حاول ادراج فلسفته تحت مبدأ الانطباعات والأفكار ، ذلك المبدأ الذى ينتمى الى تصور مضاد تماما عن الانسان ؛ وأن غرامه الشاذ بمفارقات التشكك قد جعله يستمرىء المتناقضات الناتجة عن ذلك بدلا من أن يحـاول مخلصا حل هذه المتناقضات •

هيوول ، وليم : (١٧٩٤ – ١٨٦٦) ، فيلسوف بريطانى تخرج فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج ، وأمضى بقية حياته زميلا فى الكلية ثم

أصبح أستاذا فى عام ١٨٤١ ، وانتخب زميلا بالجمعية الملكية فى عام ١٨٢٠ ، وقد كان أستاذا لعلم المعادن ١٨٢٨ ـ ٣٢ ، وأستاذا للفلسفة الأخلاقية ١٨٣٨ ـ ٥٥ ·

كان هيوول رائدا فى دراسة المنهج العلمي مؤكدا أهمية الاستقراء فى ذلك المنهج ، ولكنه مسايرة لقبوله العام للفلسفة الكانتية ، نظر الى « الخطوة الغامضة » التى ننتقل بها من ملاحظة الوقائع الجزئية الى اكتشاف المبادىء العامة التى تربط تلك الوقائع الجزئية بعضها ببعض ، أقول انه نظر الى هذه الخطوة على أنها معتمدة على أفكار صاغها الفهم · ومعنى هذا الكلام أنه من أجل وضع نظرية علمية لا يكفى مجرد جمع الوقائع ، وانما الضرورى هو « الربط الحقيقى للوقائع عن طريق مفهوم يكون صحيحا وملائما» · والواقع أن هيوول هنا ـ وفى مواضع أخرى ـ انما يصف منهج الاستنباط الذى يبدأ من فرض نظرى،فتراه يقول مثلا ان « النجاح فيما يبدو يتحقق بوضعنا لعدة فروض نتحسس بها الموقف لنختار منها ما هو صحيح» ؛ وهذا التأكيد على قيمة الفرض فى العلم هو الاضافة الباقية التى أضافها هيوول ، وهى اضافة أدت مباشرة الى الاختلاف مع **ج·س·مل** ، اذ ذهب هيوول الى أن صياغة الفرض الشارح هى نفسها الاستقراء ، ولما كانت الوقائع المراد شرحها يمكن عندئذ أن تستنبط من الفرض فان **الاستقراء والاستنباط** ليسا نوعين مختلفين من الاستدلال كما رأى مل ، بل ان كلا منهما هو الآخر على نحو معكوس ؛ « فالاستنباط يبرر بالحساب ما قد حدسه الاستقراء حدسا موفقا» ·ولم يكن الاختلاف بين هيوول ومل حقيقيا ، ذلك لأن هيوول كان مهتما بمنهج الاكتشاف فى العلم ؛ ولا شك فى أنه كان على النهج الصواب فيما يتعلق بذلك ، بينما كان مل معنيا أساسا بمنطق الاستقراء من حيث انه طريقة برهان أو « عملية تحليل » تتدرج من مقدمات جزئية وتنتهى عادة الى نتيجة عامة ·

ظهرت آراء هيوول فى الاستقراء والمنهج العلمى فى كتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية» ؛ وهى آراء اعتمد فيها على الذخيرة الضخمة من المعلومات التى أوردها فى كتابه الباكر عن «التاريخ» ، ذلك الكتاب الذى بدونه لم يكن مل باعترافه ليستطيع كتابة الأجزاء ـ من كتابه فى « المنطق » ـ التى يعالج فيها الاستقراء ويهاجم كتاب هيوول الذى ظهر بعد كتاب « التاريخ » · وكذلك ألف هيوول فى الفلسفة الأخلاقية والرياضية وكان فى كليهما من الحدسيين ، وفى كليهما اختار مل أن يهاجمه متهما اياه بأنه انما يجعل الفلسفة كلها بمثابة تأييد « لأية آراء قد تم ثبوتها » · والواقع أن هيوول كان العماد لكل نظام استتب فى أى ميدان من الميادين ·

ولعل هيوول أن يكون أعلم رجل فى العصر الفيكتورى الأول حيث ذاعت شهرته ، ومع ذلك فكتبه الضخمة قليلا ما تقرأ اليوم ؛ الا أنه باعتباره فيلسوفا للعلم يستحق من العناية أكثر مما يستحقه مل ·

(و)

واحدية : هى أية نظرية تقول بوجود جوهر واحد فحسب ، أو « عالم » واحد ؛ أو أن الواقع الخارجى « واحد » بمعنى ما ، أى أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتمايز · فمثلا المذهبان المتعارضان القائل أحدهما بأن « كل شىء عقلى » والقائل ثانيهما ان « كل شىء مادى » ما هما الا صورتان فجتان للتعبير عن الواحدية ، وكلاهما يعارض الذوق الفطرى فى قوله **بالثنائية** المؤلفة من العقل والمادة · وقد اخترع هذه اللفظة س · فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) ، واطلقها على هاتين النظريتين وحدهما ، وهما أحق بأن يطلق عليهما **المثالية والمادية** على التوالى · واطلقت فيما بعد أيضا على نظرية الهوية المطلقة التى يعتنقها

شيلنج **وهيجل** ، ومؤداها أن العقل والمادة لا يرد أحدهما الى الآخر ، بل يرد كلاهما الى جوهر مشترك واحد ، هما بالنسبة اليه تحولات ظاهرية (قارن هذه النظرية بنظرية « الواحدية المحايدة » **لوليم جيمس** ، **ولرسل** فى وقت من الأوقات) • ولم تلبث هذه اللفظة أن استخدمت فيما بعد استخداما واسعا ، فاطلقت على أية نظرية تحاول تفسير الظواهر بردها الى مبدأ واحد ؛ ولم تعارض حينئذ الثنائية وحدها ، بل عارضت التعددية كذلك فى كثير من الأحيان ، تلك التعددية التى من أمثلتها نزعة رسل الذرية المنطقية ، التى أطلق عليها أيضا اسم « التعددية المطلقة» • ونتيجة لتلك الاستعمالات الكثيرة أحاط بالكلمة غموض يلازمها ؛ على أنه لابد للمرء أن يميز بين واحدية « الجوهر » وواحدية « الصفات » : فالأولى هى الرأى القائل (١) بأن تعدد الجواهر تعددا ظاهرا انما يرجع الى حالات أو ظواهر مختلفة لجوهر واحد كان هو الله أو الطبيعة عند **سبينوزا** مثلا ، وكان هو المطلق عند **برادلى** • أما الواحدية الوصفية – من ناحية أخرى – فهى الرأى القائل بأنه أيا كان عدد الجواهر فانها فى النهاية من نوع واحد ، أى أنه لا وجود لغير مجال واحد للوجود • ويستطيع المرء أن يميز أيضا من تلك الآراء المطلقة واحدية «جزئية» اى تلك القائلة (٣) بأنه فى داخل أى مجال للوجود (أيا كان عدد تلك المجالات) ، فهناك جوهر واحد فحسب • وهذه الأشكال المتنوعة من الواحدية لا تقوم معا ولا تسقط معا ، بل اعتنق بعضها وترك البعض الآخر لأسباب تحتاج الى مناقشات طويلة ، فمثلا اعتنق سبينوزا (١) وبالتالى (٣) ، غير أنه رفض (٢) فى سبيل الأخذ بعدد لامتناه من الأصول الأولية ؛ بينما رفض **ديكارت** (١) و (٢) ، ولكنه قبل (٣) داخل المجال المادى ، ورفض **ليبنتز** (١) و (٣) ، ولكنه تقبل (٢) على أساس أن المونادات جميعا أرواح ؛ وهكذا نجد أن كل مفكر من هؤلاء المفكرين قد تقبل الواحدية بمعنى واحد على الأقل دون المعانى الأخرى • ويحتاج المعنى المناسب لكلمة « الواحدية » الى أن يتضح دائما من السياق ؛ غير أنه فى كل شكل من أشكاله يعد أسمى تعبير عن الاحكام الميتافيزيقى•

واقعى : انظر بصفة خاصة الميتافيزيقا ، والمذهب الواقعى ، والكليات ، وبرادلى •

وجود : انظر ميتافيزيقا ، ووجودية ، وواقعية ، ومثالية ، وواحدية ، وثنائية •

الوجودية : اسم لاتجاه أو نزعة ظهرت فى تاريخ الفلسفة ، ونستطيع أن نميز فيها الملامح الآتية :

(١) تنطوى هذه النزعة دائما على عداء للنظر المجرد الذى يطمس ما فى الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد ؛ وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتى العميق – كما هى الحال فى «اعترافات» **أوغسطين** – أو قد يأتى كما هى الحال فى « خواطر » **باسكال** – فى صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضى فى العلوم المضبوطة بأنه منهج كامل شامل للمعرفة الانسانية ، هى دعوى تحتمل المنازعة دفاعا عن نظرة أخرى – أكثر مرونةوأقل صرامة – للأساليب المتنوعة المختلفة التى يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والانسانية • ويطالب **ايتين جلسن** بادراج **الأكوينى** فى زمرة الوجوديين بسبب اصراره على أولوية الوجود على الماهية ، بينما يرى أن التقليد الماهوى الذى وضعه أفلاطون يؤكد أولوية الماهية على الوجود ؛ وان جلسن ليأخذ بهذا الرأى رغم تلك الصلة التى ما ينفكون يكبتونها بين الاتجاهات الوجودية فى الفلسفة وبين اهتمام سقراط بعلم الأخلاق ، اذ يميزه من التأمل فى النظام الكونى •

وان هذه اللمحة التاريخية الموجزة لتشير الى أن الوجودية اسم لنزعة ، أكثر منها اسما لمجموعة محددة من المبادىء •

(٢) هنالك تقارب بين عمل الفيلسوف الأخلاقى وعمل الروائى أو الكاتب المسرحى ؛ ولقد أبرز الفكر الوجودى الحديث هذا الجانب ، اذ رأينا رجالا مثل **سارتر ومارسل** قد امتازوا من حيث هم أدباء ومؤلفون للمسرح كما امتازوا من حيث هم فلاسفة فى آن واحد • ويستطيع المرء أن يميز اليوم فى هـذا التقارب استمرارا بين التفلسف الوجودى ، وبين النقد الذى وجهه **مذهب الظواهر** الى الأخلاق الصورية التى أخذ بها **كانت** على النحو الذى نجده فى كتابات ماكس شـيلر ؛ اذ يقف الوجودى دائما ـ بما يتصف به من تحيز للجزئى والعينى ـ وقفة المتحفز ضد أية محاولة كمحاولة كانت التى أراد بها التماس مبدأ كلى تندرج تحته الأفعال الأخلاقية جميعا ، على حين ترى الفيلسوف الوجودى عاطفا بعض العطف على مذهب كانت فى أولوية العقل العملى على العقل النظرى •

(٣) الفكر الوجودى عميق التدين أحيانا ـ كما هى الحال عند **كيركجارد** ـ وأحيانا ملحد الحادا صريحا ـ كما هى الحال عنـد جان بول سارتر ـ بيد أننـا نستطيع أن نميز فى الالحاد الوجودى نغمة دينية تكاد تستولى عليـه ، فهى تختلف كل الاختلاف عن تلك النغمة التى يتردد صداها عند التجريبيين الأنجلو سكسونيين فى رفضهم للاتجاهات الدينية ، وهى نغمة قريبة من التى نجدها فى رجال عصر الاسـتنارة • وهكذا نرى أن رواية « الطاعون » لالبـير كامى ـ وهى الرواية التى بغير شك قد أعانت كاتبها على الفوز بجائزة نوبل فى الأدب ـ تنم عن اشتعال فكرة بمشكلة القداسة حين تصطبغ بالالحاد ، وتشيع فيها نغمات دينية خافتة لا مراء فيها ، وان يكن فى ذلك من الغرابة ما فيه •

(٤) لقد عد كيركجارد نفسه واضعا لفلسفة ولاهوت اصلاحيين ، وهما قبل كل شىء تصحيح لنزعة هيجل الجدلية العقلية وتأويلها الفلسـفى للدين المسيحى • ولنـا أن نقول ان الفلاسفة المحترفين سيجدون دائما فى كتابات المفـكرين الوجوديين معينا لهم على تعديل النماذج المحددة الضيقة التى توضع للانسان فى فكره وفى فعله ؛ ويمكن أن نشير فى هذا الصدد ـ على سبيل المثال الذى ينسج كثيرون على منواله ـ الى تقدير **فتجنشـتين** « لاعترافات » أوغسطين وقصـص ليو تولستوى ؛ فان خيال الباحث العـلمى ليتسع أفقه اذا ما تذكر ما فى حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين فى ذلك بالنظرات الثاقبـة التى يصـادفها فى كتابات الوجوديين المستفيضة ، والتى قد تجىء فى غير اتزان أحيانا.

وانه لخير لنا أن نلتمس تأثير الوجودية على اللاهوت المعاصر فى مؤلفـات بول تلتش ورودلف بلتمان ، من أن نلتمسه فى مؤلفات كارل بارث ؛ وكتاب هـذا الأخـير الذى صدر مبـكرا بعنوان «رسالة الى أهل روما» يدين بشىء كثير لأفلاطون، كمـا يدين لكيركجارد ودستويفسكى ؛ وكتابه الضخم « جمود الكنيسيين » مدين لانسلم ـ وكان بارث قد نشر عن كتاب أنسلم « العظة » مقالا ممتازا عام ١٩٣٠ ـ بأكثر ممـا هـو مدين به للمفـكرين الوجوديين ، حتى لقـد عرف أتباع مدرسته باتهامهم لهؤلاء الذين يصطنعون منهج الجدل الوجودى فى اللاهوت ، بأنهم يحافظون حتى اليوم على التركة المفجعة التى خلفها أوغسـطين باستغراقه فى ذاته •

وزدم ، (آرثر) جون تيرنس ديـبن : (١٩٠٤ ـ) فيلسوف بريطانى ، وأستاذ الفلسفة بجامعة كيمبردج ، وزميل بكلية ترينتى؛ وعلى الرغم من أن مؤلفاته تتناول عددا كبيرا منوعا من الموضوعات ، الا أنهـا مطردة المنهج اطرادا واضحا ؛ فهو فى هذا المنهج يتبع فى أغلب الأحيان صياغة أى حكم فلسفى بأن يفرض نقيضه تماما ليرى ماذا عسى أن يترتب على ذلك من نتائج ، وحتى بازاء احدى أفـكاره الرئيسية التى يقول فيها ان العبارات الفلسفية ما هى الا توصيات لفظية ، نراه على أتم استعداد لأن يقول بالنقيض

اذ بهذه الطريقة تتضح مواضع الشبه ومواضع الخلاف كلاهما فى أقوال الفلاسفة وغيرهم ، وبذلك تكشف الفلسفة عن منطق الأنواع المختلفة من العبـارات . ويدين وزدم بالدين الكبير الى **فتجنشتين** ، وليس أقل جوانب هـذا الدين رفضه للميتافيزيقا التقليدية بالنظر الى أنها تتكلم عن موجودات غريبـة ، ومع ذلك فهو لا ينفى عن الميتافيزيقا كل قيمتها لأنها تعبر عن عدم رضانا باستعمالنا اللغـوى المألوف حيث يتضـمن ذلك اما الآراء المتعارضة أو لا شىء على الاطلاق . ويقول وزدم ان هذا التضارب الذى من هذا القبيل هو الذى يوضح الأمور ، وهو يقارنه بضروب الشك الموسوس عند المرضى بالعصاب ، وهو شك له هدفه كذلك ؛ والحق أن للفلسفة قيمة علاجية فى تخليصها ايانا مما يتعاورنا من حيرة ، فهى شبيهة من بعض الوجوه بالتحليل النفسى .

الوضعية المنطقية : اســم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن **جماعة فيينا** . ويستخدم هذا الاسم فى كثير من الأحيان بمعنى غامض مهوش بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية عامة ، والأفضل أن يقتصر استخدامه للدلالة على معناه الأصلى ، حين يكون مرادفا لما يسمى بالتجـريبية « المنطقيـة » أو « العملية » أو « المتسقة » .

نشأت جماعة فيينا فى أوائل العشرينات من هذا القرن بوصفها جماعة للمناقشة غير رسمية بجامعة فيينا يرأسـها **موريتس شـليك** ، ومن أعضائها البارزين **رودلف كارناب** ، وأوتونويرات، **وفردريك وايزمان** ، وفيليب فرانك ، وهانزهان، وهربرت فايجل ، وفكتـور كرافت ، وفيلكس كاوفمان ، وكورت جودل . وثمة أعضاء آخرون ، اقل أو أكثر بعدا فى المكان أو الزمان أو الرأى ، منهم هانز رايشـنباخ ، وكارل همبل ، وكارل منجر ، **ورتشارد فون ميزس** ، **وكارل بوبر** ، ويورجن يورجنسـن ، وتشـارلس . و . موريس ، و ا . ج . اير . وفى الجمـاعة الأصـلية عـدد لا يستهان به من الأعضـاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم ، بل منهم الرياضى والفيزيقى وعالم الاجتمـاع ، غير أنهم يشتركون جميعا فى اهتمامهم المشـترك بفلسفة العلم ، وفى استيائهم المشـترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التى كانت سائدة حينذاك فى ألمانيـا وأوربا الوسـطى . وقـد كان منطقهم ـ من الناحيـة التاريخيـة ـ هـو منطق **فريجه وسـل** ، بينما لا تدين « وضعيتهم » **لكونت** بالقـدر الذى تدين به « للوضـعية الجديدة » التى وضعها **ماخ** وبوانكاريه ، ولنسبية أينشتين العامة ؛ وعن طريق هـؤلاء الى كارل بيرسون ، **وجون ستيوارت مل** ، وكتـاب عصر التنوير ، والتجريبيين البريطانيين الأول (وبالأخص **هيوم**) . ومهما يكن من أمر ، فان التأثير القوى المباشر يرجع الى **فتجنشتين** الذى ، وان لم يكن عضـوا فى الجماعة ، الا أنه تعرف على بعض أعضائها ، والذى كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) ظهيرا لكثير من مناقشاتها ، كما كان أيضا كتاب شليك « المعرفة العامة » (١٩١٨ ـ ١٩٢٥) ، وكتـاب كارناب « البنـاء المنطقى للعـالم » (١٩٢٨) .

وبعد بضعة أعوام من الوجود المنحصر فى نفسه وغير الواعى بذاته نسبيا ، تكونت الجماعة رسميا عام ١٩٢٩ باسم «حلقة فيينا» ، وقد اختير هذا الاسم ـ الذى يرجع الفضل فيه الى نويرات ـ لارتباطاته اللطيفة بالغابات ، والفالسـات ، واللطائف المحلية الأخرى . وصدر بيان يصحبه ثبت بالمراجع تحت رعاية هيئة من أعضاء الحلقة المسماة « باتحاد ارنست ماخ » ، وعقد مؤتمر فى براج ، وابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» عام ١٩٣٠ ، وسميت اسما جديدا هو «المعرفة» ، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ؛ وأعانت هـذه الصحيفة جماعة فيينا على اقامة الصـلة والمحافظة عليها بين عدد متزايد من المتعاطفين معها

فى بريطانيا والولايات المتحدة وأوربا الشمالية • وعقدت مؤتمرات أخرى باسم « وحدة العلم » فى كونجسبرج (١٩٣٠) وبراج (١٩٣٤) ، وباريس (١٩٣٥ و ١٩٣٧) وكوبنهاجن (١٩٣٦)، وكيمبردج بانجلترا (١٩٣٨) وكيمبردج بمساشوستس (١٩٣٩) • ومن مشروعات الجماعة نشر عدة سلاسل من الكتب والأبحاث ، ولعل أبعدها طموحا مشروع نويرات – الذى لم يتم بعد – لنشر « موسوعة عالمية للعلم الموحد » •

وقد صاحب هذا التوسع فى أوجه النشاط شىء من الفقدان لذاتية الجماعة التى تميزها من غيرها من الجماعات ، فما أن أتى منتصف العقد الرابع من القرن حتى كانت الوضعية المنطقية قد انتشرت فعلا فى حركة أوسع وأشد غموضا ، هى حركة التجريبية المنطقية • فانتهت اجتماعات « جماعة فيينا » الأصلية انتهاء مباغتا عام ١٩٣٦ أثر حادث اغتيال شليك ، ولم يلبث انحلالها أن تمت حلقاته نتيجة لضغط الحوادث فى أوربا ، اذ نفى معظم أعضائها الى بريطانيا أو الولايات المتحدة • وقد بقى الكثيرون ومات بعضهم هناك ، أما الباقون فمنهم شخصيات عاملة بارزة مثل كارناب وفايجل ، غير أنهما لم يعودا يؤلفان جماعة محددة ؛ وربما كان الأثر المتخلف من الحركة فى أقوى حالاته فى الولايات المتحدة ، حيث ما برح قائما هناك معهد لوحدة العلم • ولم تعد الآراء التى كانت تتشيع لها الحركة صراحة تثير كثيرا من النزاع فى أى مكان آخر ، وان يكن الكثير من مثلها العليا ما فتىء فعالا فى الفلسفة التحليلية المعاصرة •

وكان الوضعيون المناطقة يدعون الفلاسفة الى أن يتفقوا فيما بينهم اتفاقا شبه – علمى ، وكانوا بادىء ذى بدء أقرب الى تطبيقه ، على الأقل ، فيما بينهم اقترابا يثير الدهشة • فمن الممكن اذن ، بغض النظر عن بعض الاختلافات الفنية فيما بينهم ، أن تنسب اليهم وجهة نظر جماعية وان يكن فى ذلك شىء من الترخص •

وقد أشرنا الى السمات الرئيسية لوجهة النظر هذه اشارة موجزة ، وهذه السمات هى التجريبية المتطرفة ، تؤيدها مصادر المنطق الحديث ، ويخفف من غلوائها احترام – من الممكن أن يكون مبالغا فيه – لمآثر العلم الحديث وقدراته • ومن سماتها أيضا رفض متطرف للميتافيزيقا على أسس منطقية ، لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها فحسب ، بل على أنها خالية من المعنى ؛ وتضييق لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على الغاء مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة المستعملة فى وضع تلك المشكلات ، وثمة هدف أكثر ايجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوحيده، بارجاعه الى مصدر مشترك فى لغة الفيزيقا •

والتجريبية هى النزعة القائلة بأن كل معرفة مستمدة فى نهاية الأمر من الخبرة ؛ وهى تنطوى – كما وضعها هيوم – على الزعم السيكولوجى بأن الأفكار جميعا نسخ مباشرة أو غير مباشرة من الانطباعات الحسية ، ومن هذا تستخلص النتيجة بأن المعرفة اما أن تكون معرفة بالعلاقات الداخلية بين الأفكار (كما هى الحال فى الرياضة) ، أو أن مشارها فى نهاية الأمر هو مضمون الانطباعات الحسية (« الواقع والوجود ») ؛ أو ان لم تكن هذا ولا ذاك ، فاحرى بها أن تلقى فى النار باعتبارها « سفسطة ووهما » • وقد بدأت الوضعية المنطقية – حين اتبعت فتجنشتين – باعتناقها وجها أشد انصياعا للمنطق فى هذه الوجهة من النظر ، فذهبت الى أنه من الممكن أن تنحل الخبرة الى مقوماتها الأخيرة ، ألا وهى الملاحظات الحسية المباشرة التى لا سبيل الى اصلاحها والتى يتألف منها عالم الملاحظ • وهذا البناء الذى يتبدى على هذا النحو انما ينعكس فى اللغة ، ويمكن أن نبين – على وجه أدق – بوساطة التحليل المنطقى أن القضايا التى تعبر عن المعرفة يمكن أن تنحل هى الأخرى الى قضايا أولية ،

بحيث تقابل كل قضية منها الفقرات الفعلية أو الممكنة من الخبرة الحسية مقابلة واحدة بواحدة • والعلاقة بين القضايا المركبة والقضايا الأولية هي « دالة الصدق » ، من حيث ان صدق القضية المركبة لا يتوقف الا على صدق عناصرها البسيطة أو كذبها ؛ وليست المسألة اضافة أية زيادة ، وانما هي ببساطة مسألة درجة أعظم من التعقيد المنطقي • نعم لا شيء يضاف ، لأن قضايا المنطق والرياضة لا تعنى الا بتنظيم العلاقات الصورية بين الرموز ، وهي لا تقول شيئا – في حد ذاتها – عن العالم ، كما أنها تخلو من المضمون • ووظيفتها أن تقرر التعادلات وعلاقات الاشتقاق بين القضايا الأخرى ، وهي ان كانت صادقة فهي بالضرورة كذلك ، فليس هذا الا لأنها « تحصيل حاصل » ، فهي صادقة بالتعريف ، أو ان شئنا استخدام المصطلح القديم ، هي قضايا تحليلية • ومن هذا يلزم مباشرة – كما رأى هيوم – أنه لا أمل في قيام ميتافيزيقا استنباطية ؛ اذ ما دام المنطق فارغا ، فان معالجة المعطيات التجريبية لا يمكن أن نتوقع منها أن تفضي الى ما وراء الخبرة ، ويتبقى أن نثبت أن قضايا الميتافيزيقا هي قضايا خالية من المعنى بالمعنى الحرفي لهذه العبارة •

والصدق – وفقا للرأي السابق – اما أن يكون صوريا واما فعليا ، ويتألف في الحالة الأخيرة من التقابل المباشر بين القضايا الأولية والمعطيات الحسية ، أو من التقابل (الضمني) في التركيب بالاضافة الى حدوث الخبرات الحسية المناسبة ، وذلك على مستوى أكثر تعقيدا•والقضية لا يكون لها معنى الا اذا أمكن – من حيث المبدأ – أن تكون صادقة أو كاذبة ؛ ومن ثم فان فئة القضايا ذات المعنى يمكن تقسيمها تقسيما كاملا لا يتبقى منه شيء – الى القضايا التي يمكن تقرير صدقها أو كذبها على أسس صورية (في المنطق والرياضة)، والقضايا التي تؤكد الخبرة الحسية – أو يمكن أن تؤكد – صدقها (أو كذبها) فعلا • ويعبر الشعار التالي عن المبدأ المتضمن في هذا تعبيرا فجا ، ألا وهو : « ان معنى قضية ما هو طريقة التحقق من صدقها أو كذبها » ؛ وثمة صياغة أكثر روية وان تكن اقل حسما ، وهي أنه يكون لقضية ما معنى اذا كانت الخبرة الحسية كافية لتقرير صدقها •

ومن الواضح أن « قضايا » الميتافيزيقا واللاهوت ليست صورية ، مادامت تدعي أنها تنبيء عن مسائل تتجاوز الخبرة العادية ؛ ومع ذلك فان رجال الميتافيزيقا لا يعالجون الوقائع المألوفة ، ومن هذا يبدو أنه ما من بينة تجريبية يمكن أن تساعد على تأكيد نتائجهم أو تفنيدها • وما دامت أقوالهم لا يمكن وضعها على محك الخبرة ، فهي ليست بذات مضمون واقعي كما أنها ليست صورية ، ولهذا ينبغي أن تعد (بهذا المعنى الاصطلاحي الى حد ما) ، « خالية من المعنى » أو « لا معنى لها » ؛ وان شئنا الدقة ، فانها ليست حقا قضايا على الاطلاق • وينطبق هذا الكلام نفسه على « أشباه القضايا » التي ترد في نظرية **المعرفة والأخلاق** ، من حيث أنها تشير الى « الأشياء في ذاتها » أو الى « قيم موجودة وجودا عقليا » ، ولا يمكن ردها الى تقريرات فعلية عن سيكولوجية الحكم الادراكي أو الأخلاقي من جهة، أو الى التحليل المنطقي للغة التي تصاغ فيها تلك الأحكام من جهة أخرى • وقد كان من نتائج مثل هذا التحليل الدعوى القائلة بأن الأحكام الأخلاقية لا تقرر وقائع أخلاقية ، وانما تعبر عن عواطف المتكلم ، وربما حرضت الآخرين على مشاطرته تلك العواطف • ويمكن أن يقال أيضا ان الأقوال الميتافيزيقية تصنع هذا فتنقل الينا عاطفة شاعرية أو « موقفا ممكنا من الحياة » ، والاعتراض الذي يوجه الى هذه الأقوال هو أنها تفعل ذلك متظاهرة بمظهر مضلل،اذ تبدو وكأنها تنقل الينا معلومات عن واقعة تتجاوز الحس •

فاذا كانت كل القضايا الصورية تنتسب الى

المنطق ، وكل قضايا الواقع تنتمي -بمعنى واسع- الى العلوم التجريبية ، فانه من العسير العثور على مأوى تلوذ به قضايا الفلسفة ومن ضمنها طبعا مبدأ التحقق نفسه • وحين واجه فتجنشتين هذه الصعوبة ، كان على استعداد لوصم حججه الخاصة المؤدية الى هذه الغاية على أنها « بغير معنى » ، ولو أنها تتميز بطابع توضيحي هام • ولما لم تكن الوضعية المنطقية قادرة على قبول هذه المفارقة،فقد استعدت للاعتراف بشرعية التحليل الذى أصبح على هذا النحو هو كل ما يضطلع به الفلاسفة ؛ فالفلسفة ليست نظرية علمية ، بل هي فاعلية مؤداها التوضيح المنطقي للتصورات العقلية وللقضايا والنظريات الخاصة بالعلم التجريبى • وكذلك فهم مبدأ التحقق على أنه تعريف أو وصفة أو معيار للمعنى ، لا على أنه جملة تقريرية تحتمل الصدق أو الكذب •

وللمطابقة البسيطة بين المعنى وطريقة التحقق نتائج كثيرة لا تخلو من غرابة وبعد عن الاحتمال ؛ وان الكتابات التى تبسط الوضعية المنطقية لشديدة الاهتمام بهذه المشكلة حتى لقد أدت محاولات مواجهتها الى الاختلافات الأخيرة التى وقعت داخل المدرسة ، فاليها تعزى تلك الاختلافات الى حد كبير • والصعوبات باختصار هى أن المبدأ يبدو أنه يشوه أو ينكر معنى كثير من القضايا المقبولة فى العلم والحياة اليومية ، وأن تصوره للمعنى خاص على أية حال ولا يمكن نقله الى الآخرين ، كما أنه يختلف من ملاحظ الى آخر •

فالقضايا التاريخية – على سبيل المثال – لا يمكن التحقق منها مباشرة بالرجوع الى الحوادث، ولابد من تفسيرها على أنها تنبوءات بما عسانا أن نجده لو راجعنا المدونات التاريخية فى لحظة مستقبلة •• الخ • وهكذا يؤخذ مضمون مثل هذه القضايا على أنه هو البينة غير المباشرة على صدقها ؛ ولا توجد أية وسيلة للتمييز بين عبارة مستقلة عن الملاحظة وبين عبارة حاضرة ، مادام منهج التحقق منهما واحدا • والقضايا العامة – مثل القوانين الطبيعية •• الخ – هى أيضا مما لا يقبل التحقق من حيث المبدأ ، مادامت أية سلسلة متناهية من الملاحظات لا تكفى لضمان صدقها • وثمة مصاعب مماثلة تكتنف العبارات التى تقال عن الأشياء المادية ، وهى الأشياء التى يتطلب التحقق منها – فى حدود الملاحظات الحسية المباشرة – سلاسل لامتناهية من مثل تلك الخبرات لتكملتها • وبدلا من أن ينعت المناطقة الوضعيون هذه القضايا بأنها لا معنى لها ، بادروا الى اعلان أنّ القضايا من هذا النوع ليست حقا قضايا على الاطلاق ، بل مجرد توجيهات لاجراء الملاحظات ؛ أو تراهم يقولون أحيانا انها فروض قابلة للاثبات (أو للتكذيب كما قال بعضهم) عن طريق الخبرة ، فهى الى هذا الحد تكون مشروعة بالنسبة الى العلم • (يمكن أن تكذب التعميمات تكذيبا قاطعا بملاحظة واحدة ، وقد توضع – وفقا لهذا الاختيار – فى مرتبة القضايا بمعنى هذه الكلمة الصحيح ؛ غير أن تفنيد دعوى جزئية ، بأن س واحدة على الأقل كانت ص ، يتطلب حينذاك احصاء كاملا ، كما كانت الحال من قبل) •

ولتجنب تلك التعقيدات ، اقترح بعض الكتاب (وعلى الأخص اير) التفرقة بين الصور « القوية » و « الضعيفة » من مبدأ التحقق • وطبقا لهذا الرأى الأخير ؛ ليس من اللازم أن تكون القضية قابلة للتحقق بصورة قاطعة ، ويقبل معناها قبولا كافيا اذا كانت هناك ملاحظات حسية « متعلقة » بصدقها أو كذبها • وكان القصد من هذه الصيغة انكار المعنى على القضايا الميتافيزيقية ، والتسليم به للتقريرات التجريبية من ذلك النوع المذكور آنفا ؛ بيد أنها متهاونة أشد التهاون من هذه الناحية – كما تم الاعتراف بذلك بعدئذ – مادام أى ميتافيزيقى يجد من ضميره وازعا يمنعه

من أن يقرر بأن ملاحظات الحس متعلقة – الى درجة ما – بتأملاته؛ فحاولت الصيغ المتأخرة للمبدأ علاج هذا العيب ، غير أنها تورطت فى مصاعب أخرى أشد فنية • ومع زيادة التعقيد ، ازداد اتخاذها لمظهر التحايل المرتجل لاستبعاد فئة من الجمل التقريرية كانت مبعدة بالفعل ، بدلا من أن تكون فى حد ذاتها علة استبعادها •

وتنشأ مشكلات أخرى من الدور الهام جدا المخصص للخبرة الحسية فى عملية التحقق ؛ ولما كان مثل هذه الخبرة أمرا خاصا بالنسبة للملاحظ بحكم الضرورة ، فقد يبدو أن القضايا لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة اليه الا اذا كان من الممكن التعبير عنها من حيث المبدأ فى حدود ما هو فى متناول خبرته المباشرة • وكتاب كارناب « البناء المنطقى للعالم » ، محاولة تفصيلية للقيام باعادة البناء هذه ، أعنى بناء التفكير العلمى والتجريبى من داخل القيود الحاصرة التى تفرضها علينا مصطلحات « متمركزة حول الذات » ، على ان **الانحصار فى الذات** الذى تتضمنه هذه العملية هو انحصار منهجى فحسب ، مادام الهدف هو الرد النظرى للتصورات العقلية ، والقضايا وحدها ، لا للوقائع ؛ بيد أن الشك يبقى قائما فى كيف يكون التفاهم ممكنا اذا سلمنا بهذه الافتراضات ، أو كيف يمكن التحقق من معطيات العلوم تحققا تشترك فيه الذوات التى يجرى بينها التفاهم • وقد انقسمت الوضعية المنطقية انقسامات عدة حول هذه المسألة ؛ والرأى الأكثر رسوخا والذى عرضه شليك خاصة ، هو أن « بنية » الخبرة عند فرد ما يمكن توصيلها الى الآخرين ومقارنتها ببنية خبرات الغير ، وان كان لابد أن يظل مضمونها مستحيلا على مثل ذلك التوصيل حتى بالنسبة للملاحظ نفسه • أما الحزب الأكثر تطرفا والذى يتزعمه نويرات **وكارناب** فانه لا يرضى بشىء من هذه النكسة الى الميتافيزيقا ، ويؤثر ضمان موضوعية العلم حتى ولو كلفه ذلك التخلى عن أسسه الحسية المفترضة ؛ فانصاره يذهبون الى أن الفروض العلمية انما تختبر صحتها بردها لا الى الاحساسات الخاصة غير القابلة للتحقق لدى الملاحظ ، بل بردها الى الوقائع التى يلاحظها الناس عامة • فالعلم لايعنى بحياة الملاحظ العقلية، والاشارات التى تشير اليها ليست بذات معنى ، أما أفعال الملاحظ الاخبارية وحالاته الجثمانية وسلوكه العام ، فمسألة أخرى اذ يمكن مراجعتها علانية وتسجيلها ؛ وهذه الأفعال أو بالأحرى هذه التسجيلات ، هى التى تؤلف « البروتوكول » أو المعطيات الأولية للنظرة العلمية • وهذه الدعوى التى تذهب اليها النزعة الفيزيقية تشبه النزعة السلوكية شبها وثيقا ، ولكنها تختلف عنها فى أنها لا تنكر وقائع الحياة العقلية صراحة ، ولاتردها الى وقائع السلوك الجثمانى • ومضمونها – على الأصح – هو أن التقريرات التى توضع فى لغة علم النفس الاستبطانى يمكن أن تستبدل بها صوريا تقريرات تقال بلغة الفيزيقا ، وهذه التقريرات الأخيرة وحدها هى التى ينتفع بها العلم ؛ وان هذه لدعوى تثير اختلافا فى الرأى بغير شك ، غير أن تدليلات النزعة الثنائية التقليدية لا تفندها •

وثمة دعوى أخرى من هذا النوع ، ولكنها أبعد مدى وترتبط خاصة بنويرات ، ألا وهى أن جميع العلوم تعتمد فى نهاية الأمر على « بروتوكولات » مرتكزة على الأشياء والعمليات الفيزيقية ، ومن ثم يمكن التعبير عن كافة التقريرات التجريبية بلغة الفيزيقا • وقد تكون للعلوم الجزئية قوانينها الخاصة – وهذه مسألة تجريبية – غير أن التصورات المستخدمة فيها يمكن أن تعرف كلها بالمصطلح الفيزيقى الذى يؤلف من ثم لغة مشتركة للعالم كله ؛ وهذا هو الأساس النظرى لحملة نويرات القوية من أجل « وحدة العلم » •

ولقد مضى الى أبعد من ذلك كارناب ونويرات – بانسحابهما من النزعة التجريبية –

بنظريتهما الفيزيقية هـــذه ، وذلك حين اقترحا الاستغناء عن نظرية **الصدق** على أساس التطابق (بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى)· نعم ، ان التوازى بين اللغة والواقع سمة جوهرية ، الا أنها مشوبة بصبغة ميتافيزيقيـــة نلمسها فى نظرية فتجنشتين عن المعنى ، اذ يبين هو نفسه أن العلاقة اللالغوية المتضمنة فى عملية التطابق لا يمكن التعبير عنها بما تملكه اللغة من وسائل ؛ وكذلك انتهى بحث شـــليك « عمــا لا يمــكن اصــــلاحه » وعن الأســـس الأوليـــة (البروتوكولات) التى يمكن التحقق منها مباشرة، أقول ان هذا البحث قد انتهى هو أيضا الى مالا يمكن التعبير عنه · ومع ذلك فانه من اليسير التخلص من هذه المشكلة ؛ فالتقريرات اللفظية لا تقارن ـ كما الح بعضهم ـ لا بالوقائع الخارجية، بل بتقريرات لفظية مثلها · وينبغى أن توصف المعرفة ـ تبعا لذلك ـ على أنها نسق من التقريرات اللفظية التى يؤيد بعضها بعضا ، فاذا ما قبلت تقريرات أخرى جديدة على أنها صادقة ، فانما تقبل اذا وجد أنها متسقة مع تلك التى تم قبولها من قبل · وهكذا يصبح الاعتقاد بمجموعة من القضايا « الأساسية » التى تقوم عليها المعرفة اعتقـــادا عقيما ؛ وليست الأســـس الأوليـــة (البروتوكولات) المطلوبة غير مجموعة منتقاة من القضايا الداخلة فى صميم الموضوع ومستمدة من النسق المقرر ، وفى هذه الحالة يكون الاتساق هو معيار الصدق · والصعوبة ـ طبعا ـ هى معرفة أى نسق هو النسق الصحيح ، ذلك أنه من الممكن قيام عدد كبير من الأنساق ، وبعضها كاذب بلا شـــك ، ما دام اتســاقها الداخلى لا يمنعها من أن تكون غير متسقة بعضها مع بعض · وقد كان اعلان الثقة الذى أعلنــه كارناب بان يكون النسق المعين مقبــولا اذا ما تأيد بأسس أولية مقبولة من رجال العلم المعترف بهم ، أقول ان ذلك من كارناب قد فهم على أنه انتكاس ان لم يكن اعترافا بالهزيمـــة ؛ وانه لفهم سرعان ما أكده تخليه عن هذه النظرية وعودته الى موافقة مشروطة على أن الجمل يمكن أن « تواجه » بالوقائع ·

على أن هذه التحولات الظاهرية أقل أساسية مما قد يبدو ، لا سيما اذا أخذنا فى اعتبارنا آراء كارناب الأخرى ؛ ذلك أن كثـــيرا من نشـــاطه ـ بوصفه منطقيا ـ قد كرسه لتحويل البناء الداخلى للغة (وأعنى طرائق البناء اللغوية) الى « بناء صـــورى » ، كما حول هلبرت وأتباعه الرياضـــة الى بناء صورى بمعالجتهم قضاياها على أنها علامات على الورق لا معنى لها ، وبأبحاثهم فى القواعد التى تتم عليها التشـــكيلات المؤلفة منها (فى « ما وراء اللغة ») · ويستوعب كتاب كارناب عن « البنـــاء المنطقى للغـــة » قواعد النحـــو اللغوية ، أى قواعد تكوين الجمل التى على أساسها تتألف الجمل من مفردات اللغة ؛ كما يستوعب القواعد المنطقية أو قواعــد التحــويل التى على أساسها تشتق الجمل صوريا الواحدة من الأخرى· وانه ليهتم اهتماما كبيرا بتصنيف ثلاثى للجمل : جمل بنائية ، وهى التى تشير الى كلمات أو الى جمل أخرى ، ويقال عنها انها تنتمى الى « الطريقة الصـــورية للكلام » ؛ وجمل تجريبية أو جمل تشير الى أشياء ، وهى الجمل التى تتناول الأشياء وأمور الواقع ؛ وهناك أيضا فئة ثالثة من الجمل هى « جمل أشباه الأشياء » ، وهى الجمل التى « يبدو » أنها عن الأشياء (كما نقول عن منضدة « انها » شىء) بينما هى فى الواقع ـ أو يمكن ترجمتها الى جمــل ـ عن كلمات (فيقــال ان « المنضدة » كلمة عن شىء) ، ويقال عن هذه انها تندرج تحت «الطريقة المادية للكلام» · والغرض الرئيسى من هذه التمييزات فى السياق الحالى هو أن نتمكن من التدليل على أن معظم قضايا الفلسفة الميتافيزيقية ـ ان لم تكن كلها ـ وأعنى فقط تلك القضايا التى يرجى انقاذها (من عملية حذف الميتافيزيقا) ، وهى القضايا التى يبدو أنها تشير الى وجود كيانات مجردة أو الى منزلتها من الوجود

كالكليات مثلا ، هذه القضايا هي في الواقع جمل تختص بطريقة البناء اللغوي اذ هي خاصة بطريقة استخدام الألفاظ ، لكنها سيقت في الطريقة المادية للكلام على صورة مضللة ؛ وهكذا تصبح الفلسفة هي البناء المنطقي للغة ، أو هي بحث في اللغة على مستوى عال • وتتكشف المنازعات الفلسفية التي طال عليها الأمد ، مثل النزاع بين **المثالية والمادية** ، تتكشف هذه المنازعات حين تترجم الى الطريقة الصورية على أنها نزاع على اختيار اتفاقي بين « لغات » بديلة ، أكثر من أن يكون نزاعا حول حقائق مفارقة بحكم طبيعتها ، أو حول حقائق ذات أهمية •

ومن هنا كان انتقال الوضعية المنطقية السريع ، بل المستهين ، من مصطلح النزعة الحسية شبه ـ المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه ـ المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم في اختيار احداهما الا مسألة اتفاق منهجي لا مسألة تغيير جوهري في الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية ـ وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية ـ حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث في بنية اللغة ذاتها • وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمي نفسه، غير أن اضافاته في هذا الموضوع لا تكاد تنتمي الى أدب الوضعية المنطقية •

واذا كانت الوضعية المنطقية لم تعد في مرتبة الفلسفة الشائعة ، فسبب ذلك يرجع في معظمه الى أن تناولها للغة يبدو الآن متزمتا ونظريا بغير داع ، وتبين أن افتراضاتها قد أسرفت في البساطة أكثر مما يجوز لها ، ومناهجها شديدة التفصيل لكي تتناول في نجاح اللغات «الطبيعية» في مجراها الذي ينقصه الاحكام الصوري ؛ فاذا ما حصرنا أنفسنا في تحليل اللغات النموذجية المصطنعة وحدها أدى ذلك الى تضييق فوائد النتائج أيضا • فلو غضضنا النظر عما قد أضافته الوضعية المنطقية من اضافات لها قيمتها في الميادين الفنية نسبيا ، وأعني ميادين **الاستقراء والاحتمال** ومناهج العلوم ، فان التراث الرئيسي لهذه المدرسة هو تركيز الاهتمام على مشكلة المعنى، واقامة معايير ذات صرامة منطقية وطرائق تعبير فيها الوضوح والخلو من الخطابية ، وهو تراث قد أصبح منذ ذلك الحين مطمحا منشودا • ويمكن أن يقال عن هجومها على الميتافيزيقا ـ وان لم يكن قاطعا تماما ـ انه خفف من غلواء متحمسيها الباقين وهذب من اسلوبهم وأصلح فهمهم ؛ على أن تأثير هذا النزاع لم يستنفد بأي حال من الأحوال ، فما برح على نظرية المعرفة وعلم الأخلاق أن يتعلما منه شيئا ، وما زالت أصداؤه مسموعة بوضوح في اللاهوت الفلسفي الحديث •

وليم الأوكامي : (؟ ـ ١٣٤٧) ، فيلسوف اسكولائي انجليزي ، وراهب من الرهبان ؛ بدأ يحاضر في جامعة أكسفورد حاملا لاجازة البكالوريوس في حوالي عام ١٣١٨ ، وحيث انه لم يظفر باجازة الماجستير (الأستاذية) فقد أصبح معروفا لدى أتباعه بأنه «المبتدىء الموقر». وفي عام ١٣٢٤ استدعى الى أفنيون بتوجيه من مدير جامعته ليرد على أوجه النقد الموجهة الى آرائه أمام « مجلس بابوي » ، وبعد أن أمضى هناك أربع سنوات لاذ بالامبراطور لويس البافاري بعد أن أعلن لويس هذا خلع البابا يوحنا الثاني والعشرين ببضعة أسابيع ؛ ومنذ ذلك الحين حتى وفاته جعل أوكام قلمه في خدمة الامبراطورية • ومات في ميونخ بينما كانت مفاوضات التوفيق بينه وبين الهيئة البابوية المقدسة سائرة في طريقها الى النجاح •

كان تأثير اوكام والأوكامية القوى على طرائق التفكير السابقة في العصور الوسطى عميقا وباقيا، وكانت أكثر كتاباته ذات غرض سياسي ، أما منطقه (بالمعنى الواسع) الذي طوره في جامعة

أكسفورد فقد كان على الدوام يضرب الى الجذور وذا تأثير فعلى • ومن الواضح أن المحاولات التى تبذل لتصوير الأوكامى على أنه توماوى أصابه نوع من التعديل ، أو على أنه من الآخذين بفلسفة سكوت انما هى محاولات تسىء الى الطرفين ولا يمكن أن تؤخذ ماخذا جديا • فالمدرسة « المفرداتية » (أى التى لا تعترف الا بوجود المفردات العينية) التى أسسها أوكام عرفت عن نفسها — كما عرف الآخرون عنها — أنها على خلاف تام مع ممثلى المدارس التى سبقتهم وحاولت أن توفق بين مختلف الاتجاهات ؛ على أن الناس جميعا يسلمون بالصعوبة القصوى التى تصادفهم عند تلخيص مذهب من المذاهب يكون استنباطيا صارما فى مرماه ولكنه رغم ذلك ليس هو بالمذهب الرياضى ، وعبارة « متاهة اللابرنث » (أو بيت جحا) التى تقال عندما تكثر التمييزات وتدق ثم تتفرع الى تمييزات فرعية ، أقول ان هذه العبارة كثيرا ما تواتر استعمالها (لتصف ما كتبه الأوكامى) ، اذ أن هذا الجانب منه هو الجانب الذى يذكرونه عنه ، ناسين جوانب أخرى كثيرة كان يمكن أن يجدوها محببة اليهم ، بل ربما وجدوها مصدرا لبعض افكار بقيت قائمة حتى اليوم •

ففى نظرية **المعرفة** قدم أوكام نظرية فى المعرفة الحدسية للمفردات المادية ؛ فذهب الى أن تلك المفردات تؤثر فى الذهن تأثيرا مباشرا وطبيعيا ومعصوما من الخطأ تاركة عن نفسها انطباعا كليا ، وبذلك نبذ نظريات التجريد أو نظريات الاشراق • ومع أن ذلك الحدس يحدث رأسا ومباشرة ، الا أنه يتمخض عن تصورات عقلية تصبح علامات دالة على أصلها (الحسى) الذى تولدت عنه ، كما تصبح ممثلة لذلك الأصل الحسى ، اذ تمثله بقواها كلها حتى أننا اذا ما عالجناها وحللناها الفينا أنفسنا ازاء تصوير أمين للأصل الذى كانت قد صدرت عنه • وهنا نجد أن البحوث التى كانت حتى ذلك الوقت تقليدية فى النحو والمنطق فيما يتعلق بأوجه الدلالة وخواص الألفاظ ، قد أصبحت ذات صبغة تصورية — بعد أن كانت محايدة من الناحية الميتافيزيقية — على أيدى الكتاب المتقدمين • على أنه لا يمكن أن يقال ان أوكام نفسه قد أهمل الادراك الحدسى للمفردات المادية ، لكن أتباعه هم الذين أسلموا أنفسهم — الى حد كبير — الى تقنيات ذلك التفكير التصورى، حتى ان المنطق والمذهب الاسمى قد أصبحا — ولا يزالان — متحدين فى الغالب كانما هما شىء واحد بحكم التعريف •

ولقد اتخذ ج • سلاموشا فى عام ١٩٣٥ من منطق أوكام الصورى موضوعا لبحث أصيل ترجمه ج • بنديك من البولندية الى الألمانية بعنوان « منطق وليم أوكام وأثره فى العلم الفرنسيسكانى رقم ٣١ فى عام ١٩٥٠» • ويذهب هذا البحث الى أن الدافع الرئيسى للتفكير المنطقى الواسع المدى فى نهاية العصور الوسطى ، كان عالما من علماء المنطق ملما بموضوعه ، وان لم يكن معصوما من الخطأ ، لديه فكرة ما عن التضمين المادى ؛ وكان يفضل منطق القضايا الذى رآه أعمق جذورا من منطق القياس (على أننا فى الوقت نفسه نصادف نصوصا تدلنا على أن مثله الأعلى فى البرهان كان قياسيا صريحا) •

وفى مبحث الوجود كان موضوع الحدس المفرد عند أوكام مركبا فى حقيقته غالبا ، ولكنه مع ذلك كان مفردا تفردا يعز على التحليل الى عناصر أبسط منه ، فلا يمكن أن يكشف فيه عن طبيعة عامة أو كلية ، ولا أن يميز فيه بين الوجود والماهية ، وليس فيه مبادىء للتغير على النمط الأرسطاطاليسى، وفوق هذا كله ليس فيه علاقات. ولقد قال أوكام بالمادة والصورة ، ولكنه لم يعد يتصورهما مبدأين غير كاملين للوجود ، بل يتصورهما مبدأين مطلقين ومفردين اطلاق وتفرد المفردات المكونة منهما ؛ « وحينئذ أقول ••• أن ليس ثمة علة تبرهن

بصورة طبيعية على أن هنــاك شيئا يمكن تخيله ولا يكون ذلك الشيء مطلقا ، ومن ثم فلا شيء يعتمد على شيء آخر ، ولا يفترض شيء وجود شيء آخر ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أن كون بعض الأشياء مقترنة فى الوجود لا يمنع كلا منها من أن يكون مطلقا » • أما قوله « لا داعى لافتراض أشياء كثيرة لا لزوم لها » فهو احدى صيغ المبدأ المعروف باسم « نصل أوكام » ، ذلك لأن أوكام طبقة مرارا تطبيقا صارما ، وما التغير عند أوكام الا مجرد اعادة توزيع المفردات أما أصلها من حيث الخلق فقد وضعه الله ثم اكتفى ، فظل ذلك الأصل مفارقا للمفردات • وذلك بخلاف ما قاله **الأكوينى** من أن علية العلة الأولى تتخلل وجود هذه المفردات وحركاتها بلا استثناء ؛ « فالخلق » لا يتغير معناه اذا ما كان العدم سابقا له سبقا مباشرا ، كما لا يتغير معنى « استمرار الخلق » حين نقول ان الخلق مستمر ، فقولنا بأنه مستمر لا يقصد به الا نفى حدوث أى شىء يعترض ماهيته أو يمحوها•

هذه النظرية الذرية (أو المفرداتية) فى المعرفة والوجود انعكست انعكاسا صادقا على القانون الأخلاقى ، فالقانون الملزم الصادر عن العقل السليم انما يتبين ــ فى ضوء التحليل ــ أنه فرض علينا فرضا بأمر الهى وليس هو بأية حال من الأحوال جزءا لا يتجزأ من طبيعة الله أو من طبيعة العالم ؛ وبناء على هذا القانون يصبح لكل ارادة انسـانية اسـتقلالها بذاتها استقلالا كاملا لا يقل عن استقلال الله نفسه •

وليست الارادة فى جوهرها ــ عند أوكام ــ هى القدرة على الاختيار بين الخيرات التى يربطها بها روابط القربى الطبيعية ما دامت ضروبا من الخير ، وانما هى القدرة على الجبر الذاتى بازاء الكائنات المفردة التى أعطيت الارادة تجاهها بعض الواجبات والحقوق التى لا تقوم على أساس غير الجزاف،وهى واجبات وحقوق تستطيع الارادة أن تخلق أشباهها لنفسها • واذا أراد القـارىء معـــرفة النتـائج القانونية والاجتماعية التى تترتب على هذا المذهب فليرجع الى الأجزاء من ٤ الى ٦ من كتاب ج • دى لاجارد « مولد الروح العلمانى فى نهــاية العصور الوسطى » باريس ١٩٤٦ •

ولسون ، جون كوك : (١٨٤٩ ــ ١٩١٥)، فيلســوف بريطــانى وأستـاذ المنطق بجامعــة أكسفورد ، مؤلفاته التى نشرت فى حياته قليلة ، وكتابه الأوحد « تقرير الواقع والاستدلال منه » (١٩٢٦) عبارة عن تجميع مأخوذ بعد وفاته من مذكرات تلاميذه عن محاضراته ، أما تأثيره الشخصى فى أكسفورد فقد كان عظيما • وعلى الرغم من أن ولسون نشـأ فى أحضان التقليد المثالى فى أواخر القرن التاسع عشر ، الا أنه يعتبر زعيم الواقعيين فى أكسفورد الذين كان من أعلامهم كذلك **برتشارد وروس** ، وذلك فى معارضتهما للحركة المثالية السائدة حتى ذلك الحين ممثلة فى **ف • هـ • برادلى** • ولقد ذهب ولسون بصفة خاصة الى أن المعرفة هى ادراك بسيط للواقع غير قابل للتعريف ، وذلك فى مقابل المذهب المثالى القـائل بأن المعطى يتأثر بالفـكر حتما • وكان ولسون كذلك علامة أرسطاطاليسيا شهيرا ، كما كان شديد الاهتمام بفلسـفة **الرياضة** وفى ذلك عارض نظرية **رسل** المنطقية معارضة شديدة •

وورد ، جيمس : (١٨٤٣ ــ ١٩٢٥) ، انجليزى ، أستاذ المنطق والفلسفة العقلية ١٨٧٩ ــ ١٩٢٥ ، وزميل بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٧٥ ؛ التحق بالكلية فى عام ١٨٧٣ بعد أن استقال من اكليروس الكنيسة الجماعيــة التى كان قد تعلم من أجلها فى كلية سبرنج هل فى برمنجهام ، الى جانب دراسة الفلسفة فى جامعتى برلين وجوتنجن • كانت اهتمامات وورد واســعة النطاق تتراوح من علم الأحياء الى آرائه التفصيلية فى **الميتافيزيقا** (ما بعد الطبيعة) التى نشرها فى ســلسلتين من المحاضرات المسماة محاضرات جيفورد • ففى السلسلة الأولى منهما اتجه بصفة

خاصة الى نقد **سبنسر** ، كما انتقد « الفيزيقا التى تعالج كما تعالج الميتافيزيقا » مفضلا أن يتخذ من التاريخ نموذجا للحقيقة الخارجية ؛ وفى السلسلة الثانية من المحاضرات يطـور ، متأثرا بكل من **ليبنتز** ولوتزه ، مذهب العقول المتعددة (حيث تتألف المادة مما يشبه الموبادات المتفاعلة) ، وهو مذهب يفسح المجال بطريقة ما لمذهب المؤلهة ليوحد هذه الكثرة ·

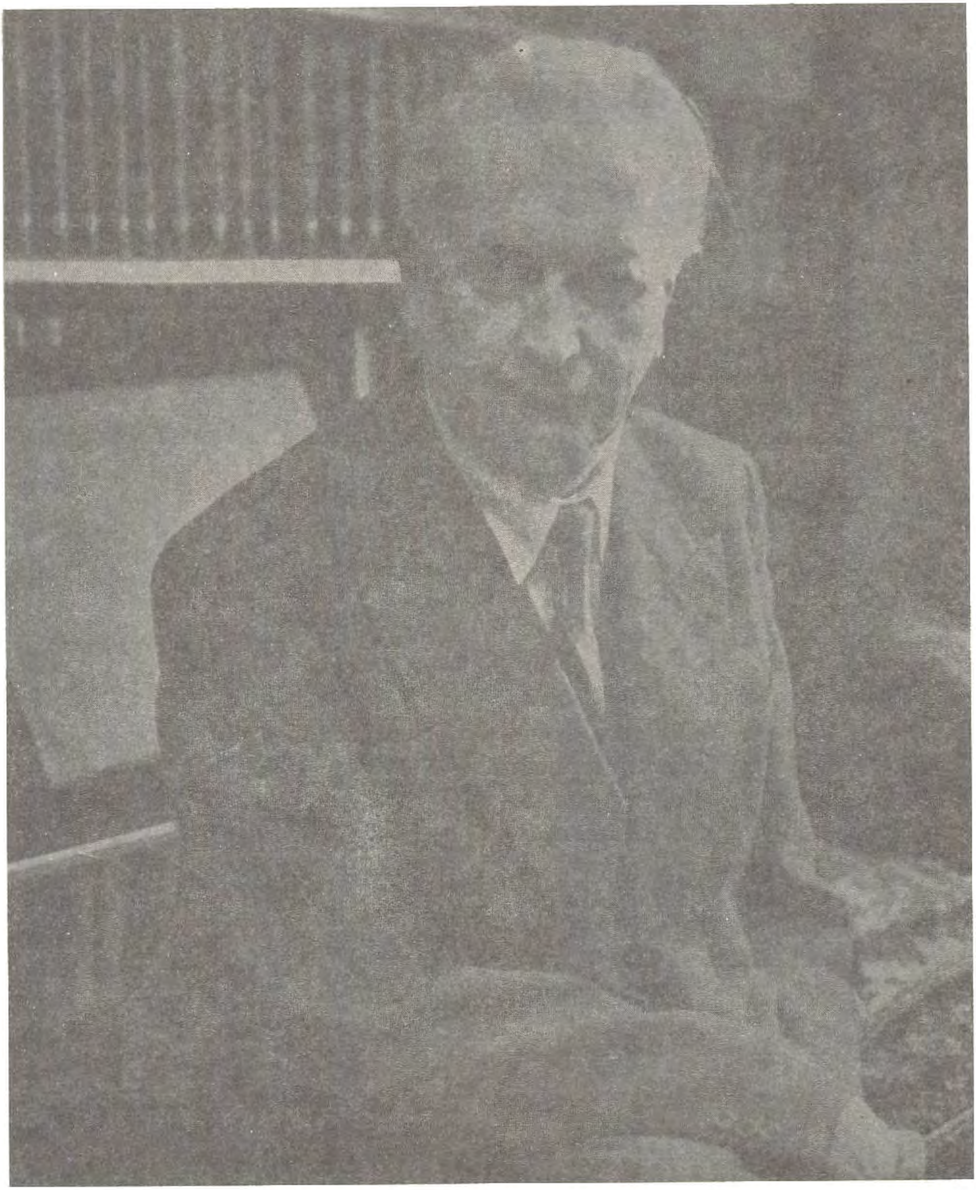
على أن عمل وورد فى علم النفس الفلسفى هو الذى أعطاه أهمية تاريخية ؛ فمقاله عن «علم النفس » المنشور فى «دائرة المعارف البريطانية» عام ١٨٨٦ أدى فى بريطانيا الى سقوط نظرية التـداعى فى علم النفس ، تلك النظـرية التى حاولت أن ترد الحياة العقلية الى نسق من الخبرات أو « حاضرات الادراك » التى تترابط آليا بوساطة قوانين شبيهة بتلك القوانين التى تربط الأجسام بعضها ببعض فى علم الطبيعة · وأهم من ذلك أن وورد ذهب الى أنه لابد من وجود ذات تحدث لها تلك « الحاضرات الادراكيـة » ، وهـــذه الذات السيكولوجية أو « الأنا الخالصة » لا تكون على وعى بالحاضرات الادراكية فحسب ، بل انها تشعر كذلك باللذة والألم نتيجة لتلك الادراكات ، ولها القدرة على توزيع الانتباه على تلك الادراكات توزيعا متعدد الاتجاهات ، وان تلك الحاضرات الادراكية لتؤلف نوعا من « المتصـل » فى أية لحظة من اللحظات (وذلك هو مجال الوعى) ، ومن لحظة الى لحظة أخرى · وتحدث تغيرات فى هذا المتصل على نحو موضوعى ، لكنها كذلك تحدث نتيجة لتوجيه الانتباه هنا أو هناك توجيها اراديا فيه انتقاء ؛ والذى يجعل المتصل متصلا هو أن مجال الوعى لا يتجدد دفعة واحدة ، بل يحدث التغير فى جزء منه فقط فيجتمع دائما سابق بلاحق ؛ والواقع أن وورد ينكر أن يكون أى حاضر ادراكى « جديدا جدة مطلقة » · ولقد أدمجت المقالة كلها بعدئذ فى كتابه «مبادىء علم النفس»؛هذا وانه لمن الصعوبة الشديدة أن نصنف آراء وورد فى ذلك الميدان ، لأنها فيما يبـــدو تبقى على المزج بين الفلســفة وعلم النفس التجريبى ، وهو المزج الذى عابه **برادلى** على وورد فى ذلك الوقت ، والذى يعد الآن محرما من المحرمات عند الفلاسفة وعند علماء النفس على حد سواء · وربما كان ذلك هو السبب فى أن وورد ، على الرغم مما أحدثه من تجديد فى علم النفس ، لا يكاد يقرؤه أحد اليوم ولم يكن له تأثير دائم ؛ فمن بين تلاميـــذه فى كيمبردج لا يدين **رسل** و**مور** بشىء لفلسفته ، بينما ستاوت الذى تأثر بفلســـفته لم يحظ الا بالقليـل من الأتباع ·

(ى)

ياسبرز ، كارل : (١٨٨٣ —) ،

يعد ياســبرز عامة الممثل الرئيسى **للوجـودية** الألمانية بعد **هيدجر** ، وان يكن قد رفض هـــذه التسمية ، وفلســـفة هيدجر على السواء · ولد بمدينة أولدنبرج بألمانيا عام ١٨٨٣ ، وســـيرته الجامعية تدعو الى المقارنة بسيرة **وليم جيمس** ؛ فقد حصـــل على دكتوراه فى الطب ، ونشر كتابه « طب الأمراض النفســية العــام » عام ١٩١٣ (أعاد كتابته تماما فى الطبعة الســـادسة عام ١٩٥٣) ، وصار محاضرا بالجامعة فى علم النفس عام ١٩١٣ ، ونشر كتابه « سيكولوجية الحدس الكونى » عام ١٩١٩ ، ثم أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج · وفى عام ١٩٣٢ نشر مايعتبره هو نفسه عمله الفلسفى الأعظم وهـــو كتـــابه «فلسفة» فى ثلاثة مجلدات ، ويحمل المجلد الثانى منها عنوان « تنوير الوجود » ·

وتزوج ياســـبرز من ســـيدة يهـودية فلم يكن له أى اتصال بالنازيين ؛ وفى ظل الحكم الهتلرى نشر كتبا عن **نيتشه** و**ديكارت** ، ثم منع من القاء محاضراته · وكان ينشر منذ الحرب العالمية الثانية أكثر من كتاب واحد فى المتوسط كل عام؛



یاسبرز، کارل (۱۸۸۳ -   ).

ومن هذه الكتب كتابه « عن الحقيقة » ، وهو كتاب يقع فيما يزيد على ١١٠٠ صفحة،وقد نشر باعتباره المجلد الأول من كتاب بعنوان «المنطق الفلسفى» ؛ وكتاب عن شيلنج ، ومجلد يكاد يبلغ ١٠٠٠ صفحة ، هو الكتاب الأول من ثلاثة مجلدات عن «الفلاسفة العظام» • ولم يترجم بعد الى الانجليزية أى من الكتب التى ذكرناها آنفا ، غير أن طائفة من كتبه الصغيرة قد ترجم فعلا مثل « العقل والوجود » و « المجال الدائم للفلسفة » و « الطريق الى الحكمة » • وقد كان تأثير ياسبرز على الفلاسفة المحترفين فى ألمانيا ضئيلا ، أما تأثيره على الفلاسفة المحترفين فى العالم المتكلم باللغة الانجليزية فلم يك شيئا ؛ بيد أنه كان يتمتع بجمهور كبير من المستمعين ، كما اهتم بعمله بعض اللاهوتيين •

ويمثل ياسبرز احتجاجا موصولا ضد فلسفة « الأساتذة » فى أواخر القرن التاسع عشر ؛ وهو يعتقد أن **كيركجارد** ونيتشه هما العملاقان اللذان ظهرا فى الفترة التى أعقبت هيجل بيد أن مزاعمهما ونظرياتهما الخاصة لا قيمة لها ؛ فهو يستبعد مسيحية كيركجارد المصطنعة ، ونزعة نيتشه المعادية للمسيحية وهى نزعة مصطنعة أيضا•والمهم هو اهتمامهما بالوجود الانسانى ، وتدفق تفكيرهما وروغانه مما لا نظير لهما فيه : « خارج كل موقف يمكن أن يتخذه الانسان ، وخارج كل تناه (قيد) • • وهذا معناه أننا مطرودون ، وأننا ندور حول أنفسنا » • ولا يبدأ التفلسف الحقيقى الا بعد أن يتحطم العقل فى بحثه عن اليقين •

وتصور « التحطيم » عنده تصور محورى ؛ ذلك أن تجارب الفشل والموت والذنب ــ وهى التى يسميها ياسبرز بالمواقف النهائية ــ تواجهنا بما فى الفلسفات جميعا من قصور ، وتصبح ــ على حد وصف ياسبرز الخاص لنيتشه ــ « مقدمة لتلك الهزة التى تصيب الفكر ، والتى ينبغى أن تنبثق منها فلسفة الوجود » •

ان استخفاف ياسبرز ــ الذى ما ينفك يبديه ــ بكل مضمون ، يضع المشكلة الخاصة بمضامين كتاباته الضخمة ؛ فهى مليئة فى معظمها بتأويلات موغلة فى الذاتية عن المواقف المزعومة للكتاب الآخرين ، يتبعها مرة بعد أخرى بنداء الى القارىء (وكلمة « نداء » من التصورات الرئيسية فى فلسفة ياسبرز) يهيب به أن يهتم اهتماما جديا بوجوده الخاص ، بدلا من أن يلوذ بمواقف جاهزة •

ملاحق الموسوعة

ا ـ قائمة بأسماء الأعلام

ب ـ قائمة بأسماء المذاهب

جـ ـ قائمة بأسماء المؤلفات

د ـ المسهمون فى الموسوعة

هـ ـ مراجع فى الفلسفة

قائمة بأسماء الأعلام

(أ)

أبرقلس	Proclus
ابمنديز الأقريطى	Epimenides the Cretan
ابن باجه	Avempace
ابن جبرول ، سليمان	Avencebrol
ابن حيلان ، يوحنا	
ابن خلدون	
ابن رشد	Averroes
ابن سينا	Avicenna
ابن ميمون ، موسى	Maimonides
أبولودورس	Apollodorus
أبيقور	Epicurus
ابيكتيتوس	Epictetus
أبيلارد ، بيتر	Abelard, Peter
أجريبا	Agrippa
أدلر ، مورتيمر	Adler, Mortimer
ادواردز ، جوناثان	Edwards, Jonathan
ارازم	Erasmus
أرخلاوس	Archelaus
اردمان	Erdmann
أرستبس	Aristippus
أرستوفان	Aristophanes
أرسطو	Aristotle
أرشميدس	Archimedes
أرقاسيلاوس	Arcesilaus
أرنو	Arnauld
أريان	Arrian
اريجينا ، جون سكوتس	Erigena, John Scotus
أريستون	Ariston
اسبوسيبوس	Speusippus
اسخيلوس	Aeschylus
اسكس	Essex
اسكلبيوس	Asclepius
الاسكندر	Alexander
اسكندر ، صموبل	Alexander, Samuel
الاسكندر الأفروديسى	Alexander of Aphrodisias
الاسكندر الهاليسى	Alexander of Hales
اشعيا	Isaiah
آشلى ، لورد	Ashley, Lord
أفلاطون	Plato
أفلوطين	Plotinus
أقراطيلوس	Cratylus
أقريسيبوس	Chrysippus
اقريطس الكلبى	Crates the Cynic
أقلانيتوس	Cleanthes
أكاديموس	Academus
أكسانوفان	Xenophanes
أكسانوفون	Xenophon
اكهارت ، ماستر	Eckhart, Master
الأكوينى ، توماس	Aquinas, Thomas
البرت الكبير ، أو	Albert the Great, or
البرت الكولونى ، أو	Albert of Cologne, or
البرت اللاونجينى ، أو	Albert of Lauingen, or
البرت ماجنوس	Albertus Magnus
القبيادس	Alcibiades
اليس ، ر . ل	Ellis, R. L.
اليزابيث من بوهيميا	Elizabeth of Bohemia

برجسون ، هنرى لوى	Bergson, Henri Louis
بردیائیف ، نقولا	Berdyaev, Nicolas
برسایوس	Persaeus
برکلیز	Pericles
برکیتونی	Perictione
برنتانو ، فرانس	Brentano, Franz
برنییه من نیفل	Bernier of Nivelles
بروتاجوراس	Protagoras
بروتیوس ، بیریجرینوس	Proteus, Peregrinus
برود ، شارلی دنبار	Broad, Charlie Dunbar
بروديقوس	Prodicus
بروفر	Brouwer
برومثيوس	Prometheus
بريثويت ، رتشارد بيفان	Braithwaite, Richard Bevan
بريستلى ، جوزيف	Priestley, Joseph
بسكال ، بليز	Pascal, Blaise
بسيلوس ، ميخائيل	Pasellus, Michael
بطرس الأسبانى ، أو	Peter of Spain, or
بطرس أسبانوس ، أو	Petrus Hispanus, or
بطرس جوليانى ، أو	Petrus Juliani, or
جون الحادى والعشرين	John XXI
بطرس داميانى	Peter Damiani
بطرس اللومباردى	Peter Lombard
بلاك ، ماكس	Black, Max
بلاكستون،سير وليم	Blackstone, Sir William
بلانشارد ، براند	Blanshard, Brand
بلتمان ، رودلف	Bultmann, Rudolf
بلومبرج	Blumberg
بليخانوف ، جورجى	Plekhanov, Georgi
بنتام ، جيريمى	Bentham, Jeremy
بنديك ، ج	Bendick, J.
بوانكاريه ، هنرى	Poincaré, Henry
بوبر ، كارل ٠ ر	Popper, Karl. R.
بوخنر ، لودفيج	Buchner, Ludwig
بوزانكت ، برنارد	Bosanquet, Bernard
بوزتى ، فنشنزو	Buzzetti, Vincenzo
بوسيدونيوس	Posidonius
بوفون ، جورج لوى	Buffon, Georges Louis
بول ، جورج	Boole, George
بولس ، القديس	Paul, St.
بوليكراتس	Polycrates
بوليمون	Polemo
بومجارتن	Baumgarten
بونافنتورا ، أو	Bonaventura
جون الفيدانزى	John of Fidanza
بويس ، أنيسيوس مانليوس سيفيرنيوس	Boethius, Anicius Manlius Severinus
بويل ، روبرت	Boyle, Robert
بوييه	Boyer
بيانو	Peano
بيرجلى ، لورد	Burghley, Lord
بيرس ، بنجامين	Peirce, Benjamin
بيرس ، تشارلس ساندرز	Peirce, Charles Sanders
بيرسون ، كارل	Pearson, Karl
بيرل	Berle
بيرنت ، جون	Burnet, John
بيرنجر التورى	Berengar of Tours
بيرون	Pyrrho
بيرون الايليسى	Pyrrho of Elis
البيرونى ، محمد أحمد أبو الريحان	
بيشار	Pichard
بيكام	Peckham
بيكوك ، توماس	Peacok, Thomas
بيكون ، روجر	Bacon, Roger
بيكون ، فرنسيس	Bacon, Francis
بيكى ، جيوزبى	Pecci, Giuseppe
بيلى ، وليم	Paley, William
بين ، توماس	Paine, Thomas
بيوبر ، مارتن	Buber, Martin
بيون من بوريثينا	Bion of Borysthenes

(ت)

تارسكي ، الفرد — Tarski, Alfred
تاولر ، جون — Tauler, John
تراثيماخوس — Thrasymachus
ترونشان — Tronchin
تسلر ، ادوارد — Zeller, Eduard
تشيرش ، ا — Church, A.
تشيمبرز ، افرايم — Chambers, Ephraim
تلتش ، بول — Tillich, Paul
توسان — Toussaint
تولاند ، جون — Toland, John
تولستوى ، ليو — Tolstoy, Leo
تولمن ، ستيفن ادلستون — Toulmin, Stephen Edelston
توماس انجليكوس ، أو — Thomas Anglicus, or
جورس الدومينيكانى ، أو — Dominican Jorz, or
جويس الدومينيكانى — Dominican Joyce
توماس من ستن — Thomas of Sutton
توماسو زيجليارا الدومينيكانى — Dominican Tommaso Zigliari
تيرجو ، آن روبرت — Turgot, Anne Robert
تيلر ، الفرد ادوارد — Taylor, Alfred Edward
تيلر ، جون — Taylor, John
تيليس — Teles
تيمورلنك
تيمون — Timon
تيندال ، ماتيو — Tindal, Matthew
تيودورس — Theodorus
تيودوريك (ملك ايطاليا) — Theodoric

(ث)

ثامسطيوس — Themistius
ثاوفراسطوس — Theophrastus
ثيوكيديدس — Thucydides

(ج)

الجاحظ
جاسندى ، بيير — Gassendi, Pierre
جاليليو — Galileo
جالينوس ، الامبراطور — Gallienus, Emperor
جرابمان ، مارتن — Grabmann, Martin
جراى ، ج • س — Gray, J. C.
جروت ، جورج — Grote, George
جروتيوس ، هيجو — Grotius, Hugo
جريجورى الخامس ، البابا — Gregory X, Pope
جريجورى من نيسا — Gregory of Nyssa
جرين ، توماس هل — Green, Thomas Hill
جفنز ، وليم ستانلى — Jevons, William Stanley
جلانفيل ، جوزيف — Glanvill, Joseph
جلسن ، ايتين هنرى — Gilson, Etienne Henry
جلفانى ، لويجى — Galvani, Luigi
جلنكس ، ارنولد — Geulincx, Arnold
جنتيلى ، جيوفانى — Gentile, Giovanni
جوته — Goethe
جودل ، كورت — Goedel, Kurt
جودمان ، نلسون — Goodman, Nelson
جورج الأول — George I
جورجياس — Gorgias
جورديان ، الامبراطور — Gordian, Emperor
جوزيف كلويتجن الألمانى — German Joseph Kleutgen
جوستنيان ، الامبراطور — Justinian, Emperor
جوليان — Julian
جوليان المرتد ، الامبراطور — Julian the Apostate, Emperor
جون الباريسى أو جان كيدور — John of Paris or Jean Quidort
جون المنتمى للقديس توما — John of St. Thomas
جونز ، ارنست — Jones, Ernest
جونسون ، الدكتور — Johnson, Dr.
جونسون ، و • ا — Johnson, W.E.

Diderot, Denis	ديدرو ، دنيس
Dedekind	ديديكند
Dietrich of Freiburg	ديستريش من فريبورج
De Vaux, Clotilde	دى فو ، كلوتيلد
Descartes, René	ديكارت ، رينيه
De Lagarde, G.	دى لاجارد ، ج
De La Mare, William	دى لامار ، وليم
Dumarsais	ديمارسيه
Demetrius	ديمتريوس
De Morgan, Augustus	دى مورجان ، أوجست
Democritus	ديموقريطس
Demonax	ديموناكس
Dionysius the Areopagite	ديونيسيوس الأريوباجى
D'Holbach	دى هولباخ ، البارون
Diogenes of Apollonia	ديوجين الأبولونى
Diogenes	ديوجينس
Diogenes Laertius	ديوجينس لايرتس
Diodorus	ديودورس
Dio	ديون
Dion	ديون
Dionysius	ديونيسيوس
Dionysius II	ديونيسيوس الثانى
Dionysius of Syracuse	ديونيسيوس ملك سراقسة
Dewey, John	ديوى ، جون
De witt, Jan	دى ويت ، جان

(ذ)

	الرازى ، أبو بكر
Ramsey, F. P.	رامزى ، ف . ب
Wright, Joseph	رايت ، جوزيف
Reichenbach, Hans	رايشنباخ ، هانز
Gilbert, Ryle	رايل ، جلبرت
Russell, Bertrand	رسل ، برتراند
Russell, John	رسل ، جون
Russell, Lady	رسل ، ليدى

Gaunilo	جونيلو
	الجوينى ، امام الحرمين
Gaia	جيا
Gide, André	جيد ، أندريه
Giles of Rome	جيل الرومانى
Gilbert	جيلبرت
Gifford	جيلفورد
James, William	جيمس ، وليم
James I.	جيمس الأول
James of Viterbo	جيمس من فيتربو
Giocchino, or Leo XIII (Pope)	جيوكينو ، أو ليو الثالث عشر ، البابا

(د)

D'Azeglio, Luigi Taparelli	دازجليو ، لويجى تابارلى
Da Vinci, Leonardo	دافنشى ، ليوناردو
D'Alembert	دالمبر
Dante	دانتى
Disraeli, Benjamin	دزرائيلى ، بنيامين
Dostoevsky, Feodor	دستويفسكى ، فيدور
Damascius	دمسقيوس
Denis the Areopagite	دنيس الأريوباغى
Daubenton, Louis	دوبنتون ، لوى
Durkheim, Emile	دوركايم ، اميل
Dawes Hicks, George	دوزهيكس ، جورج
Duke of Wellington	دوق ولنجتون
Ducasse, Curt John	دوكاس ، كيرت جون
Duclos	دوكلو
Domitian	دوميتيان
De Beauvoir, Simone	دى بوفوار ، سيمون
De Pompignan, Le Franc	دى بومبينان ، لى فران
De Jaucourt, Chevalièr	دى جوكور ، الشيفاليه

شيرنهاوزن Tschirnhausen

شيشرون ، ماركوس تلليوس Cicero, Marcus Tullius

شيكسبير ، وليم Shakespeare, William

شيلر ، ماكس Scheler, Max

شيلر ، فرديناند كاننج سكوت Schiller, Ferdinand Canning Scott

شيلنج ، فردريك Schelling, Friedrich

(ص)

صموئيل الثانى Samuel II

(ط)

طاليس Thales

طومسون ، ج • ج Thompson, J.J.

(ع)

العلاف ، أبو الهذيل

(غ)

الغزالى ، أبو حامد محمد

الغزنوى ، السلطان محمود

(ف)

فاجنر ، رتشارد Wagner, Richard

الفارابى ، أبو نصر Farabi

فاربر Farber

فاوستوس سوسينوس

فايجل ، هربرت Feigl, Herbert

فاينجر ، هانز Vaihinger, Hans

فتجنشتين ، لودفيج جوزيف جوهان Wittgenstein, Ludwig Josef Johann

فرانسين (ابنة ديكارت) Francine

فرانك ، جيروم Frank, Jerome

فرانك ، فيليب Frank, Philipp

فرانكشتاين Frankenstein

فرانكلين ، بنيامين Franklin, Benjamin

فردريك الثانى Frederick II

فرما ، بيير دو Fermat, Pierre de

فرنسيس سيلفستر الفيرارى Francis Sylvester of Ferrara

فرويد ، سيجموند Freud, Sigmund

فريجه ، جوتلوب Frege, Gottlob

فريرون ، الاى Freron, Elie

فشته ، جوهان جوتلوب Fichte, Johann Gottlieb

فن ، جون Venn, John

فندلى Findlay

فوجت ، كارل Vogt, Karl

فورفوريوس Porphyry

فولبير Fulbert

فولتير ، فرانسوا Voltaire, Francois

فولف ، س Wolf, C.

فون جوهس ، ب • Von Juhos. B.

فيتوريا ، فرنسيس دى Vitoria, Francis de

فيثاغورس Pythagoras

فيشر ، ارنست Fischer, Ernst

فيشينو ، مارسيليو Ficino, Marsilio

فيلمر ، سير روبرت Filmer, Sir Robert

فيلون Philo

فيلون اللاريسى Philo of Larissa

فيليب ملك مقدونيا King Philip of Maccedonia

فينوس Venus

فيورباخ ، لودفيج Feuerbach, Ludwig

(ق)

قراطيس من طيبة Crates of Thebes

قيصر ، يوليوس Caesar, Julius

(ك)

كابانيس ، بيير	Cabanis, Pierre
كاتو	Cato
كاجيتان ، توماس دى فيو	Cajetan, Thomas de Vio
كارليل ، توماس	Carlyle, Thomas
كارناب ، رودلف	Carnap, Rudolf
كارنيادس	Carneades
كاروس ، بول	Carus, Paul
كاسيدورس	Cassiodorus
كاسيرر ، ارنست	Cassirer, Ernst
كافندش ، وليم	Cavendish, William
كالفن ، جون	Calvin, John
كاليجولا	Caligula
كامبل ، س ٠ ا	Campbell, C.A.
كامى ، البير	Camus, Albert
كانت ، عمانوئيل	Kant, Immanuel
كاوس	Chaos
كاوفمان ، فلكس	Kaufmann, Felix
كبلر ، يوهانز	Kepler, Johannes
كدورث ، رالف	Cudworth, Ralph
كرافت ، فكتور	Kraft, Victor
كرايسبوس	Chrysippus
كروتشه ، بندتو	Croce, Benedetto
كروموبل ، أوليفر	Cromwell, Oliver
كرونوس	Kronos
كريستينا (ملكة السويد)	Queen Christina of Sweden
كلارك ، صمويل	Clarke, Samuel
كلزن ، هانز	Kelsen, Hans
كلواردبى ، روبرت	Kilwardby, Robert
كلوديوس	Claudius
كليتوماخوس	Clitomachus
كليمنت الرابع ، البابا	Clement IV. Pope
كلينيثز	Cleanthes
كمبرلاند ، ريتشارد	Cumberland, Richard
الكندى ، أبو يوسف	
كواين ، ويلارد	Quine, Willard
كوبرنيكوس ، نقولا	Copernicus, Nicholas
كورنفورد ، ف ٠ م	Cornford, F. M.
كورنولدى ، جيوفانى ماريا	Cornoldi, Giovanni Maria
كوك ، سير ادوارد	Coke, Sir Edward
كولردج ، صمويل	Coleridge, Samuel
كولنجوود ، روبن جورج	Collingwood, Robin George
كونت ، أوجست	Comte, Auguste
كونجريف ، رتشارد	Congreve, Richard
كوندورسيه ، جان	Condorcet, Jean
كوندياك ، ايتيين بونو دى	Condillac, Etienne Bonnot de
كوهن ، موريس ٠ ر	Cohen, Morris. R.
كوهن ، جورج براندز	Cohen, Georg Brandes
كويسنى ، فرانسوا	Quesnay, Francois
كيركجارد ، سورين آباى	Kierkegaard, Soren Aabye
كينز ، ج ٠ م	Keynes, J.M.
كيوبيد	Cupid

(ل)

لابلاس ، بيير سيمون	Laplace, Pierre Simon
لاخس	Laches
لانج ، فردريك	Lange, Friedrich
لانجر ، س ٠ ك	Langer, S. K.
لانفرانك	Lanfranc
لايس	Lais
لزنفسكى	Lesniewski
لو ، الدكتور ف	Lowe, Dr. V.
لوبريتون	Li Breton
لوتزه ، رودلف هرمان	Lotze, Rudolf Hermann
لوسيان	Lucian
لوقيبوس	Leucippus
لوك ، جون	Locke, John
لوكريتيوس ، تيتوس	Lucretius, Titus

لويس ، البافارى ، الامبراطور
Lewis of Bavaria, Emperor
لويس الثالث عشر Louis XIII
لويس الرابع عشر Louis XIV
لويس ، كلارنس ١ . Lewis, Clarence I.
ليبنتز ، جوتفريد فلهلم
Leibniz, Gottfried Wilhelm
ليبراتورى ، ماتيو Liberatore, Matteo
ليتريه ، اميل Littré, Emile
ليقافرون Lycaphron
لينين ، فلاديمير Lenin, Vladimir
ليو الثالث عشر Leo XIII

(م)

ماخ ، ارنست Mach, Ernst
مارسل ، جبرييل Marcel, Gabriel
ماركس ، كارل Marx, Karl
ماركوس أورليوس أنطونيوس
Marcus Aurelius Antoninus
مارمونتيل ، جان فرانسوا
Marmontel, Jean Francois
ماريتان ، جاك Maritain, Jacques
ماريشال ، جوزيف Maréchal, Joseph
ماسان ، كارولين Massin, Caroline
ماسكال ، ١ . ل Mascall, E.L.
ماكتجارت ، جون اليس
McTaggart, John Ellis
ماكسيموس المعترف Maximus Confessor
ماكولى ، توماس Macaulay, Thomas
مالثوس ، توماس روبرت
Malthus, Thomas Robert
مالرو ، أندريه Malraux, André
ماليه Mallet
مان ، توماس Mann, Thomas
مايز ، الدكتور . و Mays, Dr. W.
مترودورس Metrodorus
متى Matthew
محمد (عليه السلام) Muhammad
مرسييه ، ديزيريه Mercier, Désiré
مرقص أورليوس Marcus Aurelius
مسكويه ، ابو على
المسيح Jesus
مكروبيوس Macrobius
مكيافيلي ، نقولا Machiavelli, Niccolo
مل ، جون ستيوارت Mill, John Stuart
مل ، جيمس Mill, James
ملبرانش ، نقولا Malebranche, Nicolas
مليسيوس Melissus
منجر ، كارل Menger, Karl
منشه بن اسرائيل Manasseh ben Israel
مور ، جورج ادوارد Moore, George Edward
مور ، هنرى More, Henry
مورو Moreau
موريس ، تشارلس Morris, Charles
موريس الناساوى Maurice of Nassau
موسى Moses
مونتانى Montaigne
مونتسكيو Montesquieu
ميد ، جورج . هـ Mead, George. H.
ميرلو بونتى ، م . موريس
Merleau Ponty. M. Maurice
ميزس ، رتشارد فون Mises, Richard Von
مين ، سير هنرى Maine, Sir Henry
مينز Means
مينوكوس Menoecus
مينونج ، الكسيوس Meinong, Alexius
مينيبوس Menippus
ميوزنيوس Musonius

(ن)

نابليون Napoleon
النظام ، ابراهيم

نظام الملك

Nicholas of Cusa — نقولا القوساوى

Nun — نن

Knox, T.M. — نوكس ، ت . م .

Newrath, Otto — نويرات ، أوتو

Nietzsche, Friedrich — نيتشه ، فردريك

Nagel, Ernest — نيجل ، ارنست

Nero — نيرون

Newton, Sir Isaac — نيوتن ، سير اسحق

(هـ)

Hartmann, Edward Von — هارتمان ، ادوارد فون

Hartmann, Nicolai — هارتمان ، نقولا

Harvey, William — هارفى ، وليم

Harrison, Jane — هاريسون ، جين

Harrison, Frederick — هاريسون ، فردريك

Halévy — هاليفى

Hamilton, Sir William — هاملتون ، سيروليم

Hahn, Hans — هان ، هانز

Hippias — هيباس

Hutcheson, Francis — هتشسون ، فرنسيس

Hitler, Adolf — هتلر ، أدولف

Hagestrom, Axel — هجشتروم ، آكسل

Hercules — هرقل

Heraclitus — هرقليطس

Huxley, T.H. — هكسلى ، ت . هـ .

Hilbert — هلبرت

Helvetius — هلفيتيوس

Hempel, Carl — همبل ، كارل

Henry of Ghent — هنرى من غنت

Whitehead, Alfred North — هوايتهد ، الفرد نورث

Hobbes, Thomas — هوبز ، توماس

Huygens, Christiaan — هوجنز ، كريستيان

Husserl, Edmund — هوسرل ، ادموند

Hook, Sidney — هوك ، سدنى

Hocking, William Ernest — هوكنج ، وليم ارنست

Holbach, Von — هولباخ ، فون

Holmes, O.W. — هولمز ، ا . و

Holmes, Sherlock — هولمز ، شرلوك

Homer — هوميروس

Hypatia — هيباشيا

Hippon — هيبون

Hegel, Friedrich — هيجل ، فردريك

Hegesias — هيجيزياس

Heyde — هيد

Heidegger, Martin — هيدجر ، مارتن

Hare, Richard Mervyn — هير ، رتشارد مرفين

Herodotus — هيرودوت

Herillus — هيريللوس

Hicesias — هيسيزياس

Hendel, C. W. — هيندل ، س . و

Hume, David — هيوم ، ديفيد

Whewell, William — هيوول ، وليم

(و)

Walpole — والبول

Wallis, John — واليس ، جون

Waismann, Friedrich — وايزمان ، فردريك

Wordsworth, William — وردزورث ، وليم

Wisdom, John — وزدم ، جون

Wilson, John Cook — ولسون ، جون كوك

William of Ockham — وليم الأوكامى

William of Champeaux — وليم شامبو

William of Shyreswood — وليم الشيرزوودى

William of Moerbeke — وليم الموربيكى

Ward, James — وورد ، جيمس

Ward, Seth — وورد ، سيث

Whichcote, Benjamin — ويتشكوت ، بنيامين

Wade, Evelyn — ويد ، ايفلين

(ى)

Jaspers, Karl — ياسبرز ، كارل

John, St — يوحنا ، القديس

John XXII (Pope) — يوحنا الثانى والعشرين، البابا

Joergensen, Joergen — يورجنسن ، يورجن

قائمة بأسماء المذاهب

(ا)

الأبيقورية	Epicureanism
الأبيقوريون	Epicureans
الاتساق	Coherence
الاتفاقية	Occasionalism
الاحتمال	Probability
أخلاق	Ethics
اخوان الصفا	
الأرسطية	Aristotelianism
الاستقراء	Induction
الاستنباط	Deduction
الاسكولائية	Scholasticism
الاسمية	Nominalism
الاشتراكية	Socialism
الأفلاطونية	Platonism
الأفلاطونية الجديدة	Neoplatonism
افلاطونيو كيمبردج	Cambridge Platonists
الاقطاع	Feudalism
الاقليمية	Regionalism
أكاديمية أرقاسيلاوس	Academy of Arcesilaus
الأكاديمية الجديدة	New Academy
الأكاديمية الوسطى	Middle Academy
الالحاد	Atheism
الألوهية	Divinity
الامبريالية	Imperialism
الامبريالية الألمانية	German Imperialism
الأنانية	Solipsism
أنا وحدية	
أنصار مذهب المنفعة	Utilitarians
أهل السنة	
الأوبانيشاد	Upanishads
الأورفيون	Orphics
الأوكامية	Ockhamism
الايليون	Eleatics
الأيونيون	Ionians

(ب)

البرجماتية	Pragmatism
البرجماتية السلوكية	Behaviouristic Pragmatism
البرجماتيكية	Pragmaticism
البروتستانتية	Protestantism
البلشفية	Bolshevism
البوذية	Buddhism
البيرونية	Pyrrhonism
البيرونية الجديدة	New Pyrrhonism

(ت)

التجريبية	Empiricism
التجريبية الحسية	Sensationalistic Empiricism
التجريبية المتطرفة	Radical Empiricism
التجريبيون المناطقة	Logical Empiricists
التحليل	Analysis
التحليل النفسي	Psycho-analysis
الترابطية	Associationism
التشبيهية	Anthropomorphism
التصورية	Conceptualism
التصوف	Mysticism
التطابق	Correspondence
التعددية	Pluralism

تناسخ الأرواح	Transmigration
التوحيد	Monotheism
التوماوية	Thomism
التوماوية الجديدة	Neo-Thomism

(ث)

الثنائية	Dualism

(ج)

الجانسنيين	Jansenists
الجبرية	Fatalism
الجدل	Dialectic
الجدليون	Dialecticians
جماعة فيينا	Vienna Circle
جوهر	Substance

(ح)

الحاسة الخلقية	Moral Sense
الحتمية	Determinism
حركة التنوير	Enlightenment
حركة الموسوعيين	Encyclopedism
حرية الارادة	Freedom of the Will
الحزب الشيوعى	Communist Party
الحسية	Sensualism
حقوق	Rights

(خ)

الخير	Good

(د)

دعاة الارادة الحرة	Libertarians
الديكارتية	Cartesianism

(ذ)

الذرية	Atomism
الذرية التأملية	Speculative Atomism
الذرية المنطقية	Logical Atomism
الذريون	Atomists

(ر)

الرأسمالية	Capitalism
الرشدية	Averroism
الرشديون	Averroists
الرمزية	Symbolism
الرواقية	Stoicism
الرواقيون	Stoics
الروسقراطيون	Rosicrucians
الرومانسية	Romanticism
رياضة	Mathematics

(ز)

الزرادشتية	Zoroastism
زملاء كاليفورنيا	California Associates

(س)

السلوكية	Behaviourism
السوسينيانية	Socinianism
السوفسطائية	Sophism
السوفسطائيون	Sophists

(ش)

الشريعة (فى الاسلام)	Shari'a
الشكاك	Sceptics
الشيوعية	Communism

(ص)

الصدفة	Chance
الصدق	Truth
الصواب	Right

(ط)

الطاقة (مذهب)	Energism
الطوبية	Utopianism

(ظ)

الظاهرية	Phenomenalism

(ع)

عدد	Number
العقد الاجتماعى	Social Contract
علم الجمال	Aesthetics
علم الظواهر	Phenomonology

(غ)

الغائية	Teleology
الغائيون	Teleologists
الغنوسطية	Gnosticism
الغيرية	Altruism

(ف)

الفاشية	Fascism
الفردية	Individualism
فقه القانون	Jurisprudence
الفلاسفة (فى الاسلام)	Falasifa
فلاسفة الظواهر	Phenomenologists
الفلاسفة قبل سقراط	Pre-Socratics
الفلاغوسية	Pelagianism
الفلسفة (فى الاسلام)	Falsafa
الفلسفة السياسية	Political Philosophy
فلسفة العصر الوسيط	Medieval Philosophy
الفلسفة النقدية	Critical Philosophy
الفوضوية	Anarchism
الفيثاغورية	Pythagorism
الفيثاغوريون	Pythagoreans

(ق)

قانون	Law
القانون الطبيعى	Natural Law
القبلية	Apriorism
القطعية	Dogmatism
القورينائية	Cyrenaics

(ك)

الكاثوليكية	Catholicism
الكالفينية	Calvinism
الكلاسية	Classicism
الكلبية	Cynicism
الكلبيون	Cynics
الكليات	Universals
الكيفيات	Qualities

(ل)

اللاأدرية	Agnosticism
اللاعقلية	Irrationalism
اللامادية	Immaterialism

(م)

المادية	Materialism
المادية الجدلية	Dialectical Materialism
المادية الطارئة	Emergent Materialism
المادية العلمية	Scientific Materialism
الماركسية	Marxism
الماركسية ـ اللينينية	Marxist-Leninism
المثالية	Idealism
المثالية الذاتية	Subjective Idealism
المثالية الشخصية	Personal Idealism
المثالية القطعية	Dogmatic Idealism
المثالية المطلقة	Absolute Idealism
المثالية الموضوعية	Objective Idealism

المثالية النقدية	Critical Idealism
المحسوس	Sensum
المدرك العقلي	Concept
مذهب الأثرة	Egoism
مذهب الاحساس	Sensationalism
مذهب الارادة	Voluntarism
مذهب الالزام الخلقي	Deontology
المذهب الانساني	Humanism
مذهب التطور	Evolutionism
مذهب الحدس	Intuitionism
مذهب حرية الارادة	Libertarianism
مذهب الحلول	Pantheism
المذهب الحيوي	Animism
مذهب الذاتية	Subjectivism
مذهب الذرائع	Instrumentalism
مذهب الذرات الروحية	Monadology
مذهب الربوبية	Deism
مذهب الروحية	Spiritualism
مذهب الشك	Scepticism
المذهب الصوري	Formalism
المذهب الطبيعي	Naturalism
مذهب الظواهر	Phenomenalism
المذهب العقلي	Rationalism
مذهب العقول المتعددة	Pluralistic System of Minds
مذهب القضاء والقدر	Predestination
مذهب اللذة	Hedonism
مذهب اللذة الأخلاقي	Ethical Hedonism
مذهب اللذة النفسي	Psychological Hedonism
مذهب المشائين	Peripateticism
مذهب المنفعة	Utilitarianism
مذهب المؤلهة (الربوبية)	Deism
مذهب المؤلهة	Theism
مذهب المؤلهة الاسلامي	Islamic Theism
مذهب المؤلهة المسيحي	Christian Theism
مذهب نفسانية الكل	Panpsychism
المذهب النقدي	Criticism
المذهب الواقعي	Realism
المذهب الواقعي التصوري	Conceptual Realism
المذهب الوضعي	Positivism
مذهب اليقين	Dogmatism
المعتزلة	
معجزات	Miracles
معرفة	Knowledge
معطيات الحس	Sense-data
معنى	Meaning
مغالطة	Fallacy
مقولات	Categories
المناطقة الصوريون	Formal Logicians
المنشفية	Menshevism
المنطق	Logic
الموسوعيون	Encyclopedists
مونادات	Monads
ميتافيزيقا	Metaphysics

(ن)

النازية	Nazism
الناموس	Nomos
النزعة الدولية	Internationalism
النزعة الفيزيقية	Physicalism
النزعة العلمية	Scientism
النسبية	Relativism
النسبية العامة	General Relativity
نظرية الأسوار الكمية	Theory of Quantification Seems
نظرية التمثيل	Representative Theory
النظرية الذرية	Atomic Theory
النظرية الساذجة للمجموعة	Naive Set Theory
نظرية العبارات الوصفية	Theory of Description

النظرية العضوية	Organic Theory
نظرية العقد الاجتماعى	Contract Theory
نظرية المثل	Theory of Ideas
نظرية المعرفة	Epistemology
نظرية المنفعة	Utilitarian Theory
نظرية موضوعية القيم	Agathistic Theory
نظرية الواجب	Deontological Theory
نظرية الوضوح	Obviousness Theory
النقابية	Unionism

(هـ)

الهتلرية	Hitlerism
الهوية المطلقة	Absolute Identity

(و)

الواحدية	Monism
الواحدية المحايدة	Neutral Monism
الواقعية الساذجة	Naive Realism
الواقعية النقدية	Critical Realism
الوجود	Being
الوجودية	Existentialism
الوضعية الجديدة	Neo-Positivism
الوضعية القانونية	Legal-Positivism
الوضعية المنطقة	Logical-Positivism
الوضعيون المناطقة	Logical Positivists

(ى)

اليسوعيون	Jesuits

قائمة بأسماء المؤلفات

(ا)

الأبحاث الفلسفية (لفتجنشتين)
Philosophical Investigations

أبحاث منطقية (لهوسرل)
Logical Investigations

أبحاث نفسية ـ أخلاقيـة نحو نظرية فى القيمة (لمينونج)
Psychological-ethical Investigations
Towards Value-theory

الآثار الباقية (للبيرونى)

أحداث الزمان (لبيكون ، فرنسيس)
Temporis Partus Masculus

احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة (لميزس)
Wahrscheinlichkeit Statisik und Wahrheit
Probability Statistics and Truth

الأحكام (لبطرس اللومباردى) Sentences

احياء علوم الدين (للغزالى)

الأخلاق (لسبينوزا) Ethics

الأخلاق (لهارتمان ، نقولا) Ethics

الأخلاق النيقوماخية (لأرسطو)
Nicomachean Ethics

الأخلاق واللغة (لستيفنسون ، تشارلس)
Ethics and Language

الادراك الحسى (لبرايس ، هنرى) Perception

الادراك الفطرى والتعديل الخامس (لهوك ، سدنى)
Common Sense and the Fifth Amendment

آراء الطبيعيين (لثاوفراسطوس)
The Opinions of the Physicists

ارادة الاعتقاد (لجيمس ، وليم)
The Will to Believe

ارجاع الفنون الى اللاهوت (لبونافنتورا)
De Reductione Artium ad Theologian

أساس الأخلاق (لروس ، وليم)
The Foundation of Ethics

أساس علم الظواهر (لهوسرل)
The Foundation of Phenomenology

الاستطيقا (لكروتشه) Aesthetics

استعمالات البرهان (لتولمن ، ستيفن)
The Uses of Argument

أسرار مصرية (لأيامبليخوس)
Egyptian Mysteries

الأسس (لنيوتن) Principia

أسس الحساب (لفريجه)
Die Grundlagen der Arithmetik
The Foundations of Arithmetic

أسس علم الأخلاق (لا يربان ، ولبر)
Fundamentals of Ethics

الاسكتلندية (لفريرون) L'Ecossaise

الأسماء الالهية (لديونيسيوس الأريوباجى)
Divine Names

الاشارات (لابن سينا)
Isharat (Indications)

الاشتراكية ، طوباوية وعلمية (لانجلز ، فردريك)
Socialism, Utopian and Scientific

اشكالات (لرايل ، جلبرت) Dilemmas

أصل نشأة الأخلاق (لنيتشه)
Toward a Genealogy of Morals

اصلاح الفساد (لجون الباريسى)
Correctorium Corruptori

أصول الأخلاق ـ برنكبيا اتكا (لمور ، جورج)
Principia Ethica

أصول الرياضة (لرسل)
Principles of Mathematics

أصول العلم (لجفنز ، وليم)
Principles of Science

أصول علم النفس (لجيمس ، وليم)
The Principles of Psychology

أصول الفن (لكولنجوود) Principles of Art

أصول المعرفة البشرية (لباركلى)
Principles of Human Knowledge

أصول المعرفة الطبيعية (لهوايتهد)
The Principles of Natural Knowledge

أصول المنطق (لبرادلى) Principles of Logic

أطلانطس الجديدة (لبيكون ، فرنسيس)
New Atlantics

الاعتراضات (لديكارت) Objections

الاعترافات (لأوغسطين) Confessions

الاعترافات (لروسو) Confessions

اعرف نفسك (لأبيلارد) Scito Te Ipsum

الأفراد : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية (لستروسن)
Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics

افكار فلسفية (لديدرو)
Pensées Philosophiques

أفكار فى تفسير الطبيعة (لديدرو)
Pensées sur L'Interprétation de la Nature

أفكار لعلم ظواهر خالص (لهوسرل)
Ideas for a Pure Phenomenology

أفلاطون ، الرجل وعمله (لتيلر ، الفرد)
Plato, The Man and his Work

أفول الأصنام (لنيتشه) Twilight of Idols

افيجينى (لجوته) Iphigenie

الاقتصاد السياسى (لمل ، جون ستيوارت)
Political Economy

اقراطيلوس (لأفلاطون)

اقريطون (لأفلاطون) Crito

آلام فرتر (لجوته) Werther

الآلة الجديدة ــ الأورغانون الجـديد (لبيكون ، فرنسيس)
Novum Organum

التماس للمعاذير (لأوستن ، جون)
APlea of Excuses

ألسيفرون ــ الفيلسوف الصغير (لباركلى)
Alciphron

الله والفلسفة (لجلسن ، ايتيين)
God and Philosophy

الواز الجديدة (لروسو)
La Nouvelle Héloise

اميل (لروسو) Emile

الانسان (لسارتر) L'Homme

انسانى ، انسانى الى أقصى حد (لنيتشه)
Human, All-Too-Human

الانسانية والفزع (لسارتر)
Humanisme et Terreur

انفعالات النفس (لديكارت)
The Passions of the Soul

الانيادة ــ التاسوعات (لأفلاطين) Enneads

أهداف التربية (لهوايتهد)
The Aims of Education

أوديب (لسوفوكليس) Oedipus

الأورجانون (لأرسطو) Organon

الايمان والعقل (لكولنجوود)
Faith and Reason

(ب)

بارسيفال (لفاجنر) Parsifal

بارمنيدس (لأفلاطون) Parmenides

بحث عن الصدق والمعنى (لرسل)
Inquiry into Meaning and Truth

بحث فى العقل البشرى (لريد ، توماس)
Inquiry into the Human Mind

بحث فى الفهم البشرى (لهيوم)
Inquiry Concerning the Human Understanding

بحث فى قوانين الفكر (لبول ، جورج)
An Investigation of the Laws of Thought

بحث فى كهف الحوريات (لفورفوريوس)
On the Cave of the Nymphs

بحثان عن الحكومة (للوك)
Two Treatises of Government

بحوث مجموعة (لشليك)
Gesammelte Aufsatze

البرجماتية (لرسل) Pragmatism

برنكبيا ماثماتكا (رسل ـ هوايتهد)
Principia Mathematica

بطلان التمذهب القطعى (جلانفيل ، جوزيف)
The Vanity of Dogmatizing

بعثات التبشير تراجع نفسها (لهوكنج)
Rethinking Missions

البناء المنطقى للعالم (لكارناب)
Der Logische Aufbau der Welt

البناء المنطقى للغة (لكارناب)
The Logical Syntax of Language

بهيموث (لهوبز) Behemoth

بيان الحزب الشيوعى (ماركس ـ انجلز)
Manifesto of the Communist Party

(ت)

تآلف المقولات (لبطرس الاسبانى)
Syncategoremata

التأملات (لماركوس أوريليوس) Meditations

تأملات ديكارتية (لهوسرل)
Cartesian Meditations

تأملات فى الفلسفة الأولى (لديكارت)
Meditations on the First Philosophy

تأملات لا معاصرة ـ أفكار فى غير أوانها (لنيتشه)
Untimely Meditations, Thoughts out of Season

التأملات النظرية والنحوية (لسكوت ، جون)
Theoremata and Gramatica Speculative

التاريخ (لهيوول) History

التاريخ الطبيعى (لبوفون)
Histoire Naturelle

التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة ، أو ظواهر الكون (لبيكون ، فرنسيس)
Historia Naturalis et Experimentalis ad Condendam Philosophiam ; Phenomena Universi.

تاريخ الكارثة (لأبيلارد)
Historia Calamitatum

تاريخ المؤسسات فى مرحلتها الأولى (مين ، هنرى)
Early History of Institutions

تاريخ اليونان (لجروت) History of Greece

تاسو (لجوته) Tasso

تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة (للبيرونى)

التحليل • (مجلة) Analysis

التحليل الرياضى للمنطق (لبول ، جورج)
The Mathematical Analysis of Logic

تحليل ظاهرة العقل الانسانى (لمل ، جيمس)
Analysis of the Phenomena of the Human Mind

تحليل العقل (لرسل) Analysis of Mind

التحليلات (لأرسطو) Analytics

التحليلات الأولى (لأرسطو) Prior Analytics

التحليلات الثانية (لأرسطو)
Posterior Analytics

التخطيط والموضوع (لبيكون ، فرنسيس)
Delineatio et Argumentum

تدبير المتوحد (لابن باجه)

التدريب على المسيحية (لكيركجارد)
Training in Christianity

التربية للانسان الحديث (لهوك ، سدنى)
Education for Modern Man

ترجمة حياتى (لكولنجوود) Autobiography

الترجمة الذاتية (مل ، جون ـ تيلر ، هاريت)
Autobiography

الترغيب فى الفلسفة (لايامبليخوس)
Exhortation to Philosophy

ترقية العلوم (لبيكون ، فرنسيس)
Advancement of Learning
ترقيم الأفكار (لفريجه) Begriffsschrift
تركيب الظاهر (لجودمان ، نلسون)
The Structure of Appearance
تريستان وايزولده (لفاجنر)
Tristan and Isolde
تشريح بعض الأفكار العلمية (لهوايتهد)
The Anatomy of Some Scientific Ideas
التصوف والمنطق (لرسل)
Mysticism and Logic
التطهيرات (لأمبادوقليس) Purifications
التطور الخلاق (لبرجسون)
L'Evolution Créatrice
التطور وعالم الواقع (لهوايتهد)
Process and Reality
تعاليم الدين الوضعي (لكونت ، أوجست)
The Catechism of Positive Religion
التعريفات الاقناعية (لستيفنسون ، تشارلس)
Persuasive Definitions
تعليقات على فورفوريوس (لأبيلارد)
Glosses on Porphyry
التفسير العلمي (لبريثويت ، رتشارد)
Scientific Explanation
التفسير والآلية والغائية (لدوكاس ، كيرت)
Explanation, Mechanism and Teleology
التفكير والخبرة (لبرايس ، هنرى)
Thinking and Experience
تفنيد الفلسفات (لبيكون ، فرنسيس)
Redargutio Philosophiarum
التقدم : قانونه وعلته (لسبنسر ، هربرت)
Progress, its Law and Cause
تقرير الواقع والاستدلال منه (لولسون ، جون)
Statement and Inference
تكملات واضافات (لشوبنهور)
Parerga und Paalipomena

التلمود Talmud
تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون (لمل ، جون)
An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy
التمهيد (لأنسلم) Proslogion
تمهيد للتـاريخ الطبيعي والتجريبى (لبيكون ، فرنسيس)
Paraseeve ad Historiam Naturalem et Experimentalem
تمهيد للمنطق (لوليم الشيرزوودى)
Introductiones in Logicam
تنظيم الفكر (لهوايتهد)
The Organisation of Thought
تنوير الوجود (لياسبرز)
Existenzerhellung : Illumination of Existence
التنين ـ اللواياثان (لهوبز) Leviathan
تهافت التهافت (لابن رشد)
The Incoherence of the Incoherence
تهافت الفلاسفة (للغزالى)
Incoherence of the Philosophers
تيتياتوس (لأفلاطون) Theaetetus
تيماوس (لأفلاطون) Timaeus

(ث)

الثائر (لكامى) L'Homme Revolté
ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس (لباركلى)
Three Dialogues between Hylas and Philonous
ثياب الامبراطور (لأندرسن)
The Emperor's Clothes

(ج)

جدل الطبيعة (لانجلز)
The Dialectics of Nature
الجمهورية (لأفلاطون) Republic

جمود الكنسيين (لبارث ، كارل)
Kirkliche Dogmatik
جولة المتشكك (لديدرو)
Promenade du Sceptique
جيتس (لجوته) Goetz

(ح)

الحاشية الختامية غير العلمية (لكيركجارد)
Concluding Unscientific Postscript
حديث فيلسوف مع السيدة دوقة س (لديدرو)
L'Entretien d'un Philosophe avec Mme La Duchesse de XXX.
حرية الارادة (لادواردز ، جوناثان)
Freedom of the Will
حرية الارادة (لزملاء كاليفورنيا)
The Freedom of the Will
الحضور والخلود (مارسيل ، جبرييل)
Présence et Immortalité
حقيقة الدين المسيحى (لجروتيوس ، هيجو)
De Veritate Religionis Christianae
الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ (لجودمان ، نلسون)
Fact, Fiction and Forecast
حكام الصين (لسيمون دى بوفوار)
Les Mandarins
حكمة القدماء (لبيكون ، فرنسيس)
De Sapientia Veterum
حوليات الفلسفة (صحيفة)
Annalen der Philosophie
حى بن يقظان (لابن طفيل)
حياة فيثاغورس (لايامبليخوس)
Life of Pythagoras

(خ)

الخبرة والحكم (لهوسرل)
Experience and Judgement
خريطة المعرفة (لكولنجوود)
Speculum Mentis
The Map of Knowledge
خطاب الى دالمبير عن المسرح (لروسو)
Lettre à d'Alembert sur Les Spectacles
خطاب عن الصم والبكم (لديدرو)
Lettre sur Les Sourds et Muets
خطاب عن العميان (لديدرو)
Lettre sur Les Aveugles
خطاب الى الأمة الالمانية (لفشته)
Addresses to the German Nation
خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع (لكونت ، أوجست)
Plan of the Scientific Works necessary for the Reorganization of Society
الخواطر (لبسكال) Pensées

(د)

دائرة المعارف البريطانية
Encyclopedia Britannica
دراسات أخلاقية (لبرادلى) Ethical Studies
دراسات عن هيوم (لمينونج) Hume Studies
دراسة لفلسفة ماكتجارت (لبرود)
An Examination of Mc Taggart's Philosophy
درجات المعرفة (لماريتان ، جاك)
The Degree of Knowledge
دروس أولية فى المنطق (لجفنز ، وليم)
Elementary Lessons in Logic
دروس فى الفلسفة الوضعية (لكونت ، أوجست)
Course on the Positive Philosophy
دروس وتمرينات فى المنطق الاستنباطى (لجفنز ، وليم)
Studies and Exercises in Deductive Logic
الدفاع (لأفلاطون) Apology
دفاع سقراط (لاكسانوفان)
Apology of Socrates

السفر الأكسفوردى (لسكوت ، جون)
Opus Oxoniense

السلطة السياسية (لديدرو)
Autorité Politique

السلطة الملكية والسلطة البابوية (لجون الباريسى)
De Potestate Regia et Papali

السوفسطائى (لأفلاطون) Sophist

السياسة (لارسطو) Politics

سيريس (لباركلى) Siris

سيكولوجية الحدس الكونى (لياسبرز)
Psychology of Weltanschauungen

(ش)

الشذرات الفلسفية (لكيركجارد)
Philosophical Fragments

الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة (لبيرل ومينز)
The Modern Corporation and Private Property

الشروح المتوسطة (لابن رشد)
Middle Commentaries

الشروح المطولة (لابن رشد)
Long Commentaries

الشعر (لأرسطو) Poetics

الشعور والشكل (للانجر ، سوزان)
Feeling and Form

الشفاء (لابن سينا) Shifa

(ص)

صنوف الخبرة الدينية (لجيمس ، وليم)
Varieties of Religious Experience

(ض)

ضد المسيحيين (لفورفوريوس)
Against Christians

الضرورة (لمور ، جورج) Necessity

(ط)

الطاعون (لكامى) Le Peste

طب الأمراض النفسية العام (لياسبرز)
General Psychopathology

الطبيعة (لأرسطو) Physics

الطبيعة الانسانية (لهوبز) Human Nature

الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها (لهوكنج)
Human Nature and its Remaking

الطبيعة البشرية والسلوك (لديوى ، جون)
Human Nature and Conduct

طبيعة الفضيلة الحقة (لادواردز ، جوناثان)
Nature of True Virtue

طبيعة الفكر (لبلانشارد)
The Nature of Thought

طبيعة القانون ومصادره (لجراى ، ج • س)
The Nature and Sources of Law

طبيعة الوجود (لماكتجارت)
Nature of Existence

الطبيعة والعقل والموت (لدوكاس ، كيرت)
Nature, Mind and Death

الطريق الى الحكمة (لياسبرز)
The Way to Wisdom

طريق القانون (لهولمز)
The Path of the Law

الطوبيقا (لأرسطو) Topics

طيماوس (لأفلاطون) Timaeus

(ع)

العالم (لديكارت) Le Monde

العالم ارادة وفكرة (لشوبنهور)
The World as Will and Idea

العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة(لايربان،ولبر)
The Intelligible World, Metaphysics and Value

عدو المسيح (لنيتشه) The Antichrist

عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى (لكوندورسيه)
AHistorical Survey of the Progress of Human Understanding

العزاء الفلسفى (لبويس)
De Consolatione Philosophiae

العصور الحديثة (لسارتر)
Les Temps Modernes

العظة (لأنسلم) Proslogion

العقد الاجتماعى (لروسو) Social Contract

عقيدة أخلاقى (لتيلر ، الفرد)
The Faith of a Moralist

العقل (مجلة) Mind

العقل والأساطير الاجتماعية والديمراطية (لهوك ، سدنى)
Reason, Social Myths and Democracy

العقل والطبيعة (لكوهن ، موريس)
Reason and Nature

العقل ومكانه فى الأخلاق (لتولمن ، ستيفن)
Place of Reason in Ethics

العقل ومكانه فى الطبيعة (لبرود ، شارلى)
The Mind and its Place in Nature

العقل والوجود (لياسبرز)
Reason and Existence

العقول الأخرى (لأوستن ، جون)
Other Minds

العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان (لكابانيس)
Relations of the Physical and Moral in Man

علم الجواهر الروحية ـ المونادولوجيا (لليبنتز)
Monadology

علم ظواهر الروح (لهيجل)
Phanomenologie des Geistes, Phenomenology of Spirit

علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان (لهوسرل)
Phenomenology of the Inner Time Consciousness

العلم المرح (لنيتشه) The Gay Science

علم الميكانيكا (لماخ ، ارنست)
The Science of Mechanics

علم النفس من الوجهة التجريبية (لبرنتانو ، فرانس)
Psychology from the Empirical Standpoint

العلم والعالم الحديث (لهوايتهد)
Science and the Modern World

علمنا بالعالم الخارجى (لرسل)
Our Knowledge of the External World

عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة (لمينونج)
Ground Work of the General Theory of Value

عن الآلهة والكون (لسالوستيوس)
On Gods and the Universe

عن الافتراضات (لمينونج) On Assumptions

عن الامكان والاحتمال (لمينونج)
On Possibility and Probability

عن الانسان (لهوبز) De Homine

عن الانفعال حين يكون مشيرا الى شىء (لمينونج)
On Emotional Presentation

عن الجسم (لهوبز) De Corpore

عن الحقيقة (لياسبرز) Of Truth

عن طبيعة الأشياء (للوكريتيوس)
De Rerum Natura

عن قانون الحرب والسلام (لجروتيوس ، هيجو)
De Jure Belli et Pacis On the Law of War and Peace

عن قانون الغنائم (لجروتيوس ، هيجو)
De Jure Praedae On the Law of Booty

عن المواطن أو الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع (لهوبز)
De Cive, Philosophical Rudiments Concerning Government and Society

العواطف الدينية (لادواردز ، جوناثان)
Religious Affections

عودا الى متشولح (لشو ، برنارد)
Back to Methuselah

لاهوت افلاطون (لأبرقلس)
The Theology of Plato

اللاهوت الصوفى (لديونيسيوس الأريوباغى)
Mystical Theology

اللغة والحقيقة (لايربان ، ولبر)
Language and Reality

لغة الأخلاق (لميز ، رتشارد)
The Language of Morals

اللغة والصدق والمنطق (لآير)
Language, Truth and Logic

لماذا المذهب الانسانى ؟ (لشيلر ، ف • ك • س)
Why Humanism

لودفيج فويرباخ (لانجلز ، فردريك)
Ludwig Feuerbach

(م)

ما الميتافيزيقا ؟ (لهيدجر)
Was its Metaphysik ?

مابعد الطبيعة (لأرسطو) Metaphysics

ما وراء الخير والشر (لنيتشه)
Beyond Good and Evil

ما وراء الواقعية والمثالية (لايربان ، ولبر)
Beyond Realism and Idealism

المأدبة (لأكسانوفان) Symposium

المأدبة (لأفلاطون) Symposium

المادة والذاكرة (لبرجسون)
Matiére et Memoire

ماركس والماركسيون ، التراث الغامض (لهوك ، سدنى)
Marx and Marxists, the Ambiguous Legacy

مانفرد (لبيرّون) Manfred

مبادىء الأخلاق والتشريع (لبنتام)
The Principles of Morals and Legislation

المبادىء الأساسية لعلم اجتماع القانون (لايرليش)
Fundamental Principles of Sociology of Law

المبادىء الأولى (لسبنسر ، هربرت)
First Principles

مبادىء علم الأحياء (لسبنسر ، هربرت)
Principles of Biology

مبادىء علم الأخلاق (لسبنسر ، هربرت)
Principles of Ethics

مبادىء علم النفس (لسبنسر ، هربرت)
Principles of Psychology

مبادىء علم النفس (لوورد ، جيمس)
Psychological Principles

مبادىء الفلسفة (لديكارت)
Principles of Philosophy

المبادىء الفلسفية لرينيه ديكارت (لسبينوزا)
Renati des Cartes Principia Philosophiae

مبادىء القانون (لهوبز)
Elements of Law

مبادى القانون العام (لبيكون ، فرنسيس)
Elements of Common Law

مبادىء اللاهوت (لأبرقلس)
Elements of Theology

مبادىء الميتافيزيقا (لتيلر ، ألفرد)
Elements of Metaphysics

مبادىء المنطق التجريبى أو الاستقرائى (لفن ، جون)
Principles of Empirical or Inductive Logic

مبادىء نظرية الاحتمال (لنيجل ، ارنست)
Principles of the Theory of Probability

مبحث آلهة الكون (لهزيود) Theogony

مبدأ النسبية (لهوايتهد)
The Principle of Relativity

مثال الدين (لبتلر ، جوزيف)
The Analogy of Religion

المجال الدائم للفلسفة (لياسبرز)
Der Philosophische Glaube
The Perennial Scope of Philosophy

مجال الفقه وتحديده (لأوستن ، جون)
The Province of Jurisprudence Determined

مجال الفقه وحدوده (لبنتام)
Limits of Jurisprudence Defined

المجتمع المفتوح واعداؤه (لبوبر)
The Open Society and its Enemies

Edinburgh Review — مجلة ادنبرة

L'Année Littéraire — المجلة السنوية للأدب

مجلة الميتافيزيقا والأخلاق
Revue de Métaphysique et Morale

المجلة الوضعية أو الانسانية
The Positivist Review, Humanity

مجموعة أبحاث تش . س . بيرس
Collected Papers of C.S. Peirce

المجموعة الفلسفية (لتوما الأكوينى)
Summa Contra Gentiles

المجموعة اللاهوتية (لتوما الأكوينى)
Summa Theologica

المجموعة المنطقية (لبطرس الأسبانى)
Summulae Logicales

محاضر الأكاديمية البريطانية
Proceedings of the British Academy

محاضر الجمعية الأرسطية
Proceedings of the Aristotelian Society

محاضرات (لفيتوريا ، فرنسيس دى)
Relectiones

محاضرات عن فلسفة القانون الوضعى (لأوستن ، جون)
Lectures on the Philosophy of Positive Law

محاضرات فى المنطق (لهاملتون ، وليم)
Lectures on Logic

محاضرات فى الميتافيزيقا (لهاملتون ، وليم)
Lectures on Metaphysics

محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة فى انجلترا (لهوبز)
Dialogues between a Philosopher and a Student of Common Laws of England

محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية (لباركلى)
Essay towards a New Theory of Vision

مدخل الى الفلسفة الرياضية (لرسل)
Introduction to Mathematical Philosophy

مدخل الى فلسفة العلم (لتولمن ، ستيفن)
Philosophy of Science: An Introduction

مدخل الى مقولات أرسطو (لفورفوريوس)
Introduction to Aristotle's Categories

مدخل الى النظرية المنطقية (لستروسن)
Introduction to Logical Theory

المدينة الفاضلة (لديوجينيس) — Republic

المذكرات الباريسية (لسكوت ، جون)
Reportata Parisiensia

مذهب الفلسفة التركيبية (لسبنسر ، هربرت)
System of Synthetic Philosophy

مذهب فى فلسفة الأخلاق (لهتشسون ، فرنسيس)
A System of Moral Philosophy

مذهب فى المثالية المتعالية (لشيلنج)
System of Transcendental Idealism

مذهب فى المنطق القياسى والاستقرائى (لمل ، جون)
A System of Logic, Ratiocinative and Inductive

مذهب المنفعة (لمل ، جون ستيوارت)
Utilitarianism

مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق (لبرايس ، رتشارد)
Review of the Principal Questions in Morals

المسائل الخلافية (لتوما الأكوينى)
Quaestiones Disputatae

مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة (لهوبز)
Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance

المسائل المنوعة (لتوما الأكويني)
Quaestiones Quodlibetales

المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل باعتباره اعـــادة نشر لدين الطبيعة (لتيندال ، ماتيو)
Christianity as Old as the Creation, or the Gospel as Republication of the Religion of Nature

المسيحية والماركسية (لهوك ، سدني)
Christianity and Marxism

مشكلة السلوك (لتيلر ، الفرد)
The Problem of Conduct

مشكلات الفلسفة (لرسل)
Problems of Philosophy

مصدر المعرفة الأخلاقية (لبرنتانو ، فرانس)
The Origin of Ethical Knowledge

المظهر والحقيقة (لبرادلي)
Appearance and Reality

معارضة تعدد الصور (لتوماس من ستتن)
Contra Pluralitatem Formarum

المعرفة (مجلة) Erkenntnis

المعرفة الانسانية . . مجالها وحدودها (لرسل)
Human Knowledge: Its Scope and Limits

المعرفة العامة (لشليك)
Allgemeine Erkenntnislehre

معنى الله في التجربة الانسانية (لهوكنج ، وليم)
The Meaning of God in Human Experience

معنى ماركس (لهوك ، سدني)
The Meaning of Marx

مغامرات الأفكار (لهوايتهد)
Adventures of Ideas

مغامرات الجدل (لميرلوبونتي)
Les Aventures de la Dialectique

المفاهيم الرياضية للعالم المادي (لهوايتهد)
Mathematical Concepts of the Material World

مقاصد الفلاسفة (للغزالي)

مقال عن الحرية (لمل ، جون ستيوارت)
The Essay on Liberty

مقال عن الميتافيزيقا (ليبنتز)
Discourse on Metaphysics

مقال في العقل الانساني (للوك)
Essay Concerning Human Understanding

مقال في علوم الانسان (لسان سيمون)
Essay on the Sciences of Man

مقال في المنهج (لديكارت)
Discourse on Method

مقالات جديدة في العقل الانساني (لليبنتز)
New Essays on the Human Understanding

مقالات عن الدين (لمل ، جون ستيوارت)
Essays on Religion

مقالات فلسفية (لرسل)
Philosophical Essays

مقالات في العلم والحياة (لهوايتهد)
Essays in Science and Philosophy

مقالات في قوى الانسان العقلية (لريد ، توماس)
Essays on the Intellectual Powers of Man

مقالات في الواقعية النقدية (لسانتيانا ، وآخرون)
Essays in Critical Realism

مقالات مجموعة (لبرادلي) Collected Essays

مقالة تمهيدية (لدالمبير)
Discours Préliminaire

مقالة في تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل برأي الأغلبية (لكوندورسيه)
Essai sur L'application de L'analyse aux Probabilités des D'ecision Prises à La Pluralite 'des Voix
Essay on Methods of Analysing Probability in its Relation to Majority Decisions.

مقالة في مصدر المعارف البشرية (لكوندياك)
Essai sur L'origine des Connaissances Humaines

مقالة فى معطيات الوجدان المباشرة (لبرجسون)
Essai sur les Données Immédiates de la Conscience

الترجمة الانجليزية عنوانها :
Time and Free-Will
الزمان والارادة الحرة •

مقالة فى المنهج الفلسفى (لكولنجوود)
Essay on Philosophical Method

مقالة فى الميتافيزيقا (لكولنجوود)
An Essay on Metaphysics

مقالة فى وجود الله وصفاته (لكلارك ، صمويل
A Discourse Concerning the Being and Attributes of God

مقدمة الى المنطق والمنهج العلمى (لنيجل،ارنست وكوهن ، موريس)
An Introduction to Logic and Scientific Method

مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع (لبنتام)
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation

مقدمة لتفسير الطبيعة (لبيكون ، فرنسيس)
De Interpretatione Naturae Proemium

مقدمة للفلسفة (لماريتان ، جاك)
Introduction to Philosophy

مقدمة للميتافيزيقا (لبرجسون)
Introduction à la Métaphysique

مقدمة لنظرية المعرفة (لفشته)
Introduction to the Theory of Knowledge

المسيحية بلا الغاز (لتولاند ، جون)
Christianity not Mysterious

المقولات (لأرسطو) — Categories

مكتبة الفلاسفة الأحياء
Library of Living Philosophers

ملاحظات على أسس الرياضة (لفتجنشتين)
Remarks on the Foundations of Mathematics

الملحق السرى (لكونت ، أوجست)
Secret Addition

الملخصات (لابن رشد) — Summaries

المماثلة فى الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا (لبتلر)
The Analogy of Religion Natural and Revealed

مناجاة النفس (لأنسلم) — Monologion

المناقشات المنوعة (لجون الباريسى) — Quodlibet

مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد (لليبنتز)
Disputatio Metaphysica de Principio Individui

منبعا الأخلاق والدين (لبرجسون)
Les deux Sources de la Morale et de la Réligion

المنطق (لمل ، جون ستيوارت) — Logic

المنطق (لهيجل) — Logik

منطق الاستكشاف (لبوبر)
The logic of Discovery

المنطق الخالص (لجفنز ، وليم) — Pure Logic

المنطق الرمزى (لفن ، جون) — Symbolic Logic

المنطق الصورى (لشيلر ، ف • ك س)
Formal Logic

المنطق الصورى التحليلى (لهوسرل)
Formal and Transcendental Logic

المنطق الفلسفى (لياسبرز)
Philosophical Logic

منطق للاستعمال ــ مدخل الى النظرية الارادية فى المعرفة (لشيلر ، ف • ك • س)
Logic for Use - An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge

منطق المصادفة (لفن ، جون)
The Logic of Chance

المنطق والمعرفة (لرسل)
Logic and Knowledge

منطق وليم أوكام وأثره فى العلم الفرنسيسكانى (لسلاموشا)
Die Ausagenlogik bei Wilhelm Ockamin Franzis Kanische.

منهج علم الأخلاق (لسدجويك)
The Method of Ethics
من هيجل الى ماركس (لهوك ، سدنى)
From Hegel to Marx
من وجهة نظر منطقية (لكواين ، ويلارد)
From a Logical Point of View
المواعظ الخمسة عشر (لبتلر ، جوزيف)
Fifteen Sermons
Manual الموجز (لابيكتيتوس)
موجز فى علم الجمال (لكروتشه)
Breviary of Aesthetics
الموسوعة أو القاموس المنهجى للعلوم والفنون والصناعات
Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Art et des Metiers
الموسوعة العالمية للعلم الموحد
International Encyclopedia of Unified Science
موسوعة العلوم الفلسفية (لهيجل)
Encyclopaedie der Philosophischen Wissenschaften
مولد المأساة (لنيتشه)
The Birth of Tragedy
مولد الروح العلمانى فى نهاية العصور الوسطى (لدى لاجارد)
La Naissance de L'Esprit Laique au Déclin du Moyen Age
Metaphysics الميتافيزيقا (لثاوفراسطوس)
ميتافيزيقا البرجماتية (لهوك ، سدنى)
The Metaphysics of Pragmatism
Meno مينون (لأفلاطون)

(ن)

نبذة عن الحكومة (لبنتام)
The Fragment on Government

نحو فهم كارل ماركس (لهوك ، سدنى)
Towards the Understanding of Karl Marx
ترعة القديس توما العقلية (لرسليو ، بيير)
Intellectualism of St. Thomas
System of Nature نسق الطبيعة (لهولباخ)
النظام الحقيقى للعالم (لكدورث ، رالف)
The True Intellectual System of the Universe
نظام الحكم الوضعى (لكونت ، أوجست)
The System of Positive Polity
نظرات فى حكومة بولندا (لروسو)
Considerations on the Government of Poland
النظرية العامة للوضعية (لكونت ، أوجست)
The General View of Positivism
Theory of Morals نظرية الأخلاق (لفشته)
النظرية العامة للقانون والدولة (لكلزن ، هانز)
General Theory of Law and State
النظرية العامة للقانون والماركسية(لباشوكانيس)
General Theory of Law and Marxism
Valuation نظرية القيمة (لايربان ، ولبر)
نظرية المعرفة عند كانت (لبرتشارد)
Kant's Theory of Knowledge
نظرية المقولات (لهارتمان ، كارل)
The Doctrine of the Categories
نظرية مينونج عن الأشياء (لفندلى)
Meinong's Theory of Objects
نعم ولا (لأبيلارد)
Sic et Non (Yes and No)
Starting Points نقاط البدء (لفورفوريوس)
Critique of Judgment نقد الحكم (لكانت)
نقد العقل الخالص (لكانت)
Critique of Pure Reason
نقطة البداية فى الميتافيزيقا (لماريشال ، جوزيف)
Le Point de Depart de la Métaphysique

(هـ)

هبياس الكبير (لأفلاطون) Hippias Major

هرطقة بيرنت ـ تيلر (لتيلر ، الفرد)
Burnet - Taylor Heresy

هكذا تكلم زرادشت (لشتراوس ، رتشارد)
Thus Spoke Zarathustra

هكذا تكلم زرادشت (لنيتشه)
Thus Spoke Zarathustra

هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ (لبرتشارد)
Does Moral Philosophy Rest on a Mistake ?

هورطانسيوس (لشيشرون) Hortensius

الهيئة السياسية (لهوبز)
De Corpore Politico

(و)

الواجب والجهل بالواقع (لبرتشارد)
Duty and Ignorance of Fact

الوجود وبعض الفلاسفة (لجلسن ، ايتيين)
Being and Some Philosophers

الوجود والزمان (لهيدجر)
Sein und Zeit
Being and Time

الوجود والعدم (لسارتر)
L'Etre et le Néant

وحدة الخبرة الفلسفية (لجلسن ، ايتيين)
The Unity of Philosophical Experience

الوضعية (لميزس ، رتشارد) Positivism

(ى)

اليوميات الميتافيزيقية (لمارسل ، جبرييل)
Journal Métaphysique

ينبوع الحياة (لابن جبرول)
The Source of life

المسهمون في الموسوعة

J.L. ACKRILL, M.A.

Fellow, Tutor and Lecturer in Philosophy, Brasenose College, University of Oxford. Publications include contributions to *Bulletin of the Institute for Classical Studies of the University of London, Mind* and *Journal of Hellenic Studies.*

H. B. ACTON, M.A., D. PHIL.

Professor of Philosophy, Bedford College, University of London. Editor of *Philosophy.* Publications include: *The Illusion of the Epoch: Marxist-Leninism as a Philosophical Creed,* London, 1955, Boston, Mass., 1957; and contributions to *Mind, Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

A. HILARY ARMSTRONG, M.A.

Gladstone Professor of Greek in the University of Liverpool. Publications include: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* Cambridge, 1940; *An Introduction to Ancient Philosophy,* London, 1947, Westminster, Md, 1949; and *Plotinus,* London, 1953.

A. J. AYER, M.A., F.B.A.

Wykeham Professor of Logic in the University of Oxford, and Honorary Fellow of Wadham College, Oxford. Formerly Grote Professor of the Philosophy of the Mind, University College, London. Publications include: *Language, Truth and Logic,* London, 1936; *The Foundations of Empirical Knowledge,* London, 1940; *Thinking and Meaning* (Inaugural Lecture), London, 1947; *The Problem of Knowledge,* London, 1956; and *An Anthology of Logical Positivism,* Glencoe, Ill., 1959.

ERROL BEDFORD, B.A.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Edinburgh. Publications include contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Proceedings of the XITH International Congress of Philosophy,* Amsterdam, 1953.

SIR ISAIAH BERLIN, C.B.E., M.A.

Professor of Social and Political Theory in the University of Oxford. Publications include: *Karl Marx,* Oxford, 1939; *The Inevitability of History,* Lon-

don, 1954; *Two Concepts of Liberty,* Oxford, 1958; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

KARL BRITTON, M.A., A.M.

Professor of Philosophy, King's College, University of Durham. Publications include: *Communication. A Philosophical Study of Language,* London, 1939; *J.S. Mill,* London, 1953; and contributions to *Journal of Philosophy, Proceedings of the Aristotelian Society* and *Cambridge Review.*

JOSEPH G. DAWSON, B.A., PH.L.

Lecturer in Medieval Philosophy in the University of Glasgow. Publications include: *Aquinas: Selected Political. Writings* (translation), Oxford, 1948; and contributions to *The Springs of Morality,* London, 1956, and *The Scots Philosophical Quarterly.*

M. A. E. DUMMETT, M.A.

Fellow of All Souls College, University of Oxford. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

DOROTHY M. EMMET, M.A.

Professor of Philosophy in the University of Manchester. Publications include: *Whitehead's Philosophy of Organism,* London, 1932; *The Nature of Metaphysical Thinking,* London, 1945; *Function, Purpose and Powers,* London, 1958; and contributions to *Mind, Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

A. C. EWING, M.A., LITT. D., PHIL.

Reader in Philosophy in the University of Cambridge and Director of Studies in Moral Sciences, Trinity Hall, Cambridge. Publications include: *Idealism: a Critical Survey,* London 1934; *The Individual, the State and World Government,* New York, 1947; *The Fundamental Questions of Philosophy,* London 1951; and contributions to *Mind, Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research.*

MARVIN FARBER, PH.D.

Chairman of the Department of Philosophy at Buffalo University. President of the International Phenomenological Society. Editor of *Quarterly Journal* and *Philosophy and Phenomenological Research.* Publications include: *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline.* Buffalo, 1928; *The Foundation of Phenomenology,* Harvard, 1943; *Husselrl,* Buenos Aires, 1956; and *Philosophy for the Future* (Editor), New York, 1949.

J.N. FINDLAY, M.A., PH.D., F.B.A.

Professor of Philosophy, King's College, University of London. Publications include: *Meinong's Theory of Objects,* Oxford, 1933; *Hegel: a Re- examina-*

tion, London, 1958; and contributions to *Mind, Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research.*

THOMAS GILBY, O.P., S.T.L., PH.D.

Publications include: *Phoenix and Turtle. The Unity of Knowing and Being,* London, 1950; *Between Community and Society, A Philosophy and Theology of the State,* London, 1953; and *Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West,* London, 1958.

ROLAND HALL, B.A., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy, Queen's College, Dundee, University of St Andrews. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *The Philosophical Quarterly.*

R. M. HARE, M.A.

Fellow of Balliol College, University of Oxford. Publications include: *The Language of Morals,* Oxford; 1952; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

R. HARRÉ, M.A., B.SC., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy in the University of Leicester. Publications include contributions to *The Philosophical Review, Philosophy* and *Analysis.*

H. L. A. HART, M.A.

Professor of Jurisprudence in the University of Oxford and fellow of University College, Oxford.

D. J. B. HAWKINS, D.D., PH.D.

Publications include: *A Sketch of Mediaeval - Philosophy,* London, 1946; *Essentials of Theism,* London, 1959; *Being and Becoming,* London, 1954; and *Crucial Problems of Modern Philosophy,* London 1957.

P. L. HEATH, B.A.

Lecturer in Logic in the University of St. Andrews. Publications include: *The Nature of Sympathy* by Max Scheler (translation), London and New York, 1954; *Dialectical Materialism* by Gustav Wetter (translation), London and New York, 1958; and contributions to *The Philosophical Quarterly* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

RONALD W. HEPBURN, M.A., PH.D.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Publications include: *Metaphysical Beliefs* (with Alasdair Macintyre and Stephen Toulmin), London, 1957; *Christianity and Paradox,* London, 1958; and contribu-

tions to *Proceedings of the Aristotelian Society, The Philosophical Quarterly* and *Philosophy.*

EDMUND HILL, O.P., S.T.L., M.A.

Tutor in philosophy to students of the Dominican Order. Publications include: *Nine Sermons of Saint Augustine on The Psalms* (translation), London, 1958; and contributions to *Blackfriars* and *Life of The Spirit.*

WALTER KAUFMANN, PH.D., M.A., B.A.

Associate Professor of Philosophy in the University of Princeton. Publications include: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist,* Princeton, 1950; *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Editor), New York, 1956, London, 1957; *Critique of Religion and Philosophy,* Philadelphia, 1958; From *Shakespeare to Existentialism: Between Poetry, Religion, and Philosophy,* Boston, 1959; and contributions to *Commentary, Journal of the History of Ideas* and *The Philosophical Review.*

I. G. KIDD, M.A., B.A.

Lecturer in Greek in the University of St. Andrews. Publications include contributions to *Classical Quarterly* and *Classical Review.*

G. S. KIRK, M.A.

Fellow of Trinity Hall, and Lecturer in Classics in the University of Cambridge. Publications include: *Heraclitus, the Cosmic Fragments,* Cambridge, 1954; and *The Presocratic Philosophers* (with J.E. Raven), Cambridge, 1957.

STEPHAN KORNER, JUR. DR., PH.D.

Professor of Philosophy in the University of Bristol. Publications incldude: *Kant,* London, 1955; *Conceptual Thinking,* Cambridge, 1955, New York, 1958; *Observation and Interpretation* (Editor), London, 1957; and contributions to *Mind, Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Review.*

J. D. MABBOTT, C.M.G., B. LITT., M.A.

Fellow and Tutor of St. John's College, University of Oxford. Publications include: *The State and the Citizen,* London, 1948; and contributions to *Contemporary British Philosophy,* London, 1956; *Mind, Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy.*

ALASDAIR MACINTYRE, B.A., M.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Leeds. Publications include: *Marxism: An Interpretation,* London, 1953; *Metaphysical Beliefs* (with Ronald W. Hepburn and Stephen Toulmin), London, 1957; *The Unconscious,* London, 1958; and contributions to *Mind, Philosophy* and *The Philosophical Quarterly.*

D. M. MACKINNON, M.A.

Regius Professor of Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Stanton Lecturer in the Philosophy of Religion in the University of Cambridge, 1956-9. Publications include: *Christian Faith and Communist Faith,* London, 1953; *A Study in Ethical Theory,* London, 1957; and contributions to *Contemporary British Philosophy, Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Quarterly.*

D. G. C. MACNABB, M.A.

Fellow, Senior Tutor and Lecturer in Philosophy, Pembroke College, University of Oxford. Publications include: *David Hume, His Theory of Knowledge,* London, 1951; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Revue Internationale de Philosophie.*

PHILIP MERLAN, DR., IUR., DR. PHIL.

Professor of Philosophy, Scripps College and Claremont Graduate School, California. Publications include: *From Platonism to Neoplatonism,* The Hague, 1953; and contributions to *Journal of the History of Ideas, Transactions of the American Philological Association* and *Philosophy and Phenomenological Research.*

ERNEST NAGEL, B.S. IN S.S., M.A., PH. D.

John Dewey Professor in Philosophy at Columbia University in the City of New York. Past-President of the Association of Symbolic Logic and of the American Philosophical Association. Publications include: *Introduction to Logic and Scientific Method* (with M. R. Cohen), New York, 1934; *Principles of the Theory of Probability,* Chicago *1939; Sovereign Reason,* Glencoe, Ill., 1954; and *Logic without Metaphysics,* Glencoe, Ill., 1957.

P. H. NOWELL-SMITH, A.M., M.A.

Professor of Philosophy in the University of Leicester. Publications include: *Ethics,* Oxford, 1955 : and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society.*

JAMES O'CONNELL, M.A., PH. D.

Lecturer, University College, Ibadan.

D.J. O'CONNOR, M.A., PH. D.

Professor of Philosophy in the University of Exeter. Publications include: *John Locke, London, 1952; Introduction to Symbolic Logic, 1953 ; Introduction to the Philosophy of Education,* London, 1957 ; and contributions to *Mind* and *Philosophy.*

R. S. PETERS, B.A., PH. D.

Reader in the Department of Philosophy and Psychology, Birkbeck College, University of London. Publications include : *Hobbes,* London, *1956 ; The Concept of Motivation,* London, 1958; and contributions to *Mind, Philosophy* and *Analysis.*

ANTHONY QUINTON, M.A.

Fellow and Tutor of New College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include contributions to *Philosophy, Politics and Society,* Oxford, 1956 ; *The Nature of Metaphysics,* London, 1957 ; *Mind, Proceedings of the Aristotelian Society* and *Victorian Studies.*

RICHARD ROBINSON, B. LITT., M.A. D.

Fellow of Oriel College, University of Oxford. Publications include ; *The Province of Logic,* London, 1931 ; *Plato's Earlier Dialectic,* New York, 1941, Oxford, 1953 ; *Definition,* Oxford, 1950.

ERWIN I. J. ROSENTHAL, LITT. D., D. PHIL. M.A.

Lecturer in Hebrew in the University of Cambridge. Publications include : *Averroes' Commentary on Plato's "Republic",* Cambridge, 1956 ; and contributions to *Islamic Culture* and *The Listener.*

GILBERT RYLE, M.A.

Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy in the University of Oxford. Editor of *Mind.* Publications include : *The Concept of Mind,* London, 1949 ; and *Dilemmas,* Cambridge, 1954.

RUTH LYDIA SAW, B.A., PH. D.

Head of the Department of Philosophy, Birkbeck College, and Reader in Philosophy in the University of London. Publications include : *The Vindication of Metaphysics,* London, 1951; *Leibniz,* London, 1954; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Literary Guide.*

P.F. STRAWSON, M.A.

Fellow of University College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include : *Introduction to Logical Theory,* London, 1952 ; *Individuals,* London, 1959 ; and contributions to *The Revolution in Philosophy,* London, 1956 ; *The Nature of Metaphysics,* London, 1957 ; *Philosophy, Mind* and *The Philosophical Review.*

F. A. TAYLOR, M.A., CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR.

Librarian, Christ Church, University of Oxford. Publications include : *Voltaire's Lettres Philosophiques,* Oxford, 1943.

IVO THOMAS, O.P., M.A., S.T.M.

Visiting Professor in Logic in the University of Notre Dame, Indiana. Formerly Vice-Regent of Studies in the English Dominican Province. Publications include : *Aristotle's "De Anima" and the "Commentary" of St Thomas Aquinas* (translation), Yale, 1951 ; *A History of Formal Logic* by I. M. Bochenski (translation), Indiana, 1959 ; and contributions to *Mind, Blackfriars* and *Dominican Studies.*

J. O. URMSON, M.A.

Fellow of Corpus Christi College, University of Oxford. Formerly Professor of Philosophy in the University of St AndreWs, and Visiting Associate Professor at Princeton University. Publications include *Philosophical Analysis,* Oxford, 1956 ; and contributions to *Logic and Language,* Oxford, 1953; *Essays in Conceptual Analysis* London, 1956; and *Essayse in Moral Philosophy,* Seattle, 1958.

JAMES WARD SMITH, PH. D.

Associate Professor of Philosophy at Princeton University. Publications include : *Theme for Reason,* Princeton, 1957 ; and contributions to *Mind, Journal of the History of Ideas* and *Journal of Philosophy.*

G. J. WARNOCK, M.A.

Fellow and Tutor in Philosophy, Magdalen College, University of Oxford. Publications include : *Berkeley,* London, 1953; *English Philosophy since* 1900, London, 1958 ; and contributions to *Logic and Language,* Oxford, 1953 ; *Essays in Conceptual Analysis,* London, 1956 ; and *The Nature of Metaphysics,* London, 1957.

ALAN R. WHITE, B.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Hull. Publications include : *G.E. Moore,* Oxford, 1958; and contributions to *Mind, Proceedings of the Aristotelian Society and Philosophy and Phenomenological Research.*

B. A. O. WILLIAMS, M.A.

Lecturer, Department of Philosophy, University College, University of London. Publications include contributions to *The Nature of Metaphysics,* London. 1957 ; *Proceedings of the Aristotelian Society, Mind* and *Philosophy.*

مراجع في الفلسفة

This list of books is far from comprehensive. Generally more difficult books have been excluded unless they have some claim to be classics; books in languages other than English have also been kept to a minimum.

ANCIENT PHILOSOPHY

GENERAL

Early Greek Philosophy by J. Burnet. Black, London and Macmillan, New York, 4th ed. 1930.

The Presocratic Philosophers by G.S. Kirk and J.E. Raven.C.U.P., Cambridge and New York, 1957.

The Theology of the Early Greek Philosophers by W. Jaeger. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

The Physical World of the Greeks by S. Sambursky, tr. M. Daggut. Routledge, London, 1956.

Socrates and the Socratic Schools by E. Zeller, tr. O.J. Reichel. Longmans, London, 1885.

Stoics, Epicureans and Sceptics by E. Zeller, tr. O. J. Reichel. Longmans, London 1892.

The Greek Thinkers by T. Gomperz, tr. L. Magnus and G. G. Berry. Murray, London, 1901-12; Humanities, New York.

Die Stoa by M. Pohlenz. Gottingen, 1948-9.

Stoics and Sceptics by E. Bevan. O.U.P., Oxford, 1913.

History of Cynicism by D.R. Dudley. Methuen, London, 1937.

The Greek Cynics by F. Sayre. 1948.

The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1928.

Roman Stoicism by E. V. Arnold. O.U.P., Oxford, 1911, reprinted 1958.

Stoic and Epicurean by R. D. Hicks. Longmans, London and New York, 1910.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

ARISTOTLE

The Works of Aristotle, Oxford translation. O.U.P., Oxford and New York, 1928-52.

Aristotle by W.D. Ross. Methuen, London, 1923; Barnes & Noble, New York, 1955.

Aristotle by W. Jaeger, tr. R. Robinson. O.U.P., Oxford, 1934 and New York, 1948.

CICERO

De Officiis by Cicero, tr. W. Miller. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1896.

De Natura Deorum by Cicero, tr. F. Brooks, Methuen, London, 1896.

De Finibus by Cicero, tr, H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann,

London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1937.

Academica by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1933.

EPICTETUS

Works: by Epictetus, tr. A. Oldfather. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1925-8.

EPICURUS

Epicurus and his Gods by A.J. Festugiere, tr. C.W. Chilton. Blackwell, Oxford, 1955; Harvard U.P., Cambrige, Mass., 1956.

Extant Remains by Epicurus, ed. and tr. C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1926.

LUCRETIUS

On the Nature of Things by Lucretius, tr. W. H. Rouse. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1924.

MARCUS AURELIUS

Meditations etc. by Marcus Aurelius, ed. J.G. Jennings. Blackie, London, 1917.

PLATO

Dialogues by Plato, tr. B. Jowett. O.U.P., Oxford, 4th ed. (revised) 1953.

Plato, the Man and his Work by A. E. Taylor. Methuen, London, 1926; Humanities, New York.

PLOTINUS

Complete English Translations by S. Mackenna, rev. B.S. Page. Warner, London, 1917-30.

Selections in Translation. Introduction and notes by A.H. Armstrong. Allen & Unwin, London, 1953.

The Philosophy of Plotinus by W. R. Inge. Longmans, London and New York, rev. ed. 1948.

The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus by A.H. Armstrong. C.U.P., Cambridge, 1940.

SENECA

Moral Essays by Seneca, tr. J. W. Basore. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1935.

For translations of works of other Greek Philosophers, see especially the abovementioned works of Burnet and of Kirk and Raven.

MEDIEVAL PHILOSOPHY

GENERAL

History of Christian Philosophy in the Middle Ages by E. Gilson. Sheed & Ward, London and Random, New York, 1955.

A Sketch of Medieval Philosophy by D. J. B. Hawkins Sheed & Ward, London, 1946; New York, 1947.

Medieval Thought from St Augustine to Ockham by G. Leff Penguin, London and Baltimore, 1958.

Selections from Medieval Philosophers ed. R. Mckeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1929.

Encyclopedia of Islam ed. J. H. Kramers and Sir H. A. R. Gibb. Luzac, London, 1954-9.

A Library of Fathers ed. E. B. Pusey and others. O.U.P., Oxford, 1838-85.

A History of Philosophy, Vols. 2 and 3, by F.C. Copleston. Burns & Oates, London, 1953; Newman, Westminster, Maryland, 1950-3.

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

ABELARD

Selections from Medieval Philosophy, Vol, 1, ed R. Mckeon, Scribner's, London 1930-1 and New York, 1926.

Peter Abailard by J.K. Sikes. C.U.P., Cambridge, and Macmillan, New York, 1932.

AQUINAS

Philosophical Texts by Aquinas, ed. T. Gilby. O.U.P., Oxford and New York, 1951.

The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas by E. Gilson (with a catalogue of his works by I.T. Eschmann). Sheed & Ward, London, 1957.

Aquinas by F. C. Copleston. Penguin, London and Baltimore, 1955.

The Life of St Thomas Aquinas by K. Foster.

AUGUSTINE

Confessions by Augustine, tr. Sir T. Matthew, rev. R. Huddleston. Burns & Oates, London, 1954; Regnery, Chicago, Ill., 1956.

The City of God by Augustine, tr. J. Healey, ed. R. Tasker. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1957.

On Christian Doctrine and Enchiridion by Augustine, tr. J. S. F. Law. Clark, Edinburgh, 1892.

A Guide to the City of God by M. Versfeld. Sheed & Ward, London, 1958.

Saint Augustine by H. Marrou. Longmans, London, 1957.

AVERROES

Tahafut al-tahafut by Averroes, tr. S. van den Bergh. Luzac, London, 1955.

Commentary on Plato's Republic by Averroes, ed, and tr. E. I. J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1956.

Political Thought in Medieval Islam, Ch. IX, by E. I.J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1958.

Ibn Rushd (Averroes) by L. Gautheir. Paris, 1948.

AVICENNA

Avicenna on Theology by A.J. Arberry. Murray, London, 1951.

Avicenna's Psychology by F. Rahman. O.U.P., Oxford, 1952.

Avicenna: Scientist and Philosopher ed. *G. N. Wickens*. Luzac, London, 1952.

Avicenna. His life and works by S.N. Afnan. London, 1958.

BACON, ROGER

The Opus Maius by Roger Bacon, tr. R. B. Burke. Pennsylvania U.P., Philadelphia, 1928.

Roger Bacon and His Search for a Universal Science by Stewart Easton. Blackwel, Oxford and Columbia U.P., New York, 1952.

BOETHIUS

Work by Boethius, tr. H.F. Stewart. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1918.

BONAVENTURA

The Philosophy of St Bonaventure by E.

Gilson, tr. Dom I. Trethowan. Sheed & Ward, London, 1938.

CAJETAN

The Analogy of Names by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

The Concept of Being by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

Existence and Analogy, pp. 92-121, by E. L. Mascall. Longmans, London and New York, 1949.

The Analogy between God and the World, pp. 205-475, by H. Lyttkens, tr. A. Poignant. Lundequist, Uppsala and Harrasowitz, Wiesbaden, 1953.

SCOTUS, DUNS

Duns Scotus by S. R. S. Harris. O.U.P., Oxford, 1927; Humanities, New York.

ERIGENA

Selections from Medieval Philosophers, Vol. I, by Johannes Scotus Erigena, ed. R. Mckeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1926.

Johannes Scotus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy by H. Bett. C.U.P,. Cambridge, 1925.

MAIMONIDES

The Guide of the Perplexed by Maimonides, tr. M. Friedlander. Routledge, London and Dutton, New York, 1947.

The Eight Chapters on Ethics by Maimonides, tr. J. I. Gorfinkle. Columbia U.P., New York, 1912.

The Teachings of Maimonides by A. Cohen. Routledge, London, 1927.

PETER OF SPAIN

Petri Hispani Summulae Logicales by Peter of Spain, ed. I. M. Bochenski. Turin, 1947.

WILLIAM OF OCCAM

Selections from Medieval Philosophy, Vol. II, by William of Occam, ed. R. Mckeon. Scribner's London, 1930-1 and New York, 1926.

Philosophical Writings by William of Occam, tr. P. Boehner, Nelson, Edinburgh and New York, 1957.

The Logic of William of Ockam by E. A. Moody. Sheed & Ward, London, 1935.

Many of the earlier medieval philosophers have had none of their works translated; they are to be found in the original, especially in the *Patrologia Graeca* and the *Patrologia Latina,* both edited by Migne (Paris).

MODERN PHILOSOPHY

(Some introductory and classical works on main topics)

HISTORY OF PHILOSOPHY

History of Philosophy by F. C. Copleston. Burns & Oates, London, 1947; Newman Press, New York.

History of Western Philosophy by H. Hoffding, reprinted 1956.

History of Western Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London. 1946: Simon & Schuster, New York, 1947.

History of Modern Philosophy by H. Hoffding, tr. B. Meyer. Macmillan, London, reprinted 1956; Dover, New York, 1955.

A History of Philosophy by C.C.J. Webb O.U.P., Oxford and New York, 1915.

Contemporary European Philosophy by I. M. Bochenski, tr. Donald Nicholl and

Karl Aschenbrenner. California U.P., California, 1957.

English Philosophy since 1900 by G.J. Warnock. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

THEORY OF KNOWLEDGE AND METAPHYSICS

(i) *Some easier classics*

Meditations on the First Philosophy by R. Descartes, tr. J. Veitch. Simpkin and Marshall, London, 1853.

Essay concerning Human Understanding by J. Locke, ed. R, Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

Dialogues between Hylas and Philonous by G. Berkeley. Collier, (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

Principles of Human Knowledge by G. Berkeley, ed. C. Simon. Routledge, London, 1907.

Inquiry concerning the Human Understanding by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1902; Collier (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

Essay on the Intellectual Powers of Man by. T. Reid, ed. A. Woozley. Macmillan, London, 1941.

Prolegomena to any Future Metaphysics by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

(ii) *Some useful contemporary works*

The Problems of Philosophy by B. A. W. Russell. O.U.P., Oxford, 1912.

The Revolution in Philosophy by A.J. Ayer, D. Pears and others. Macmillan, London, 1955; Yale, New Haven, Conn.

The Foundation of Phenomenology by M. Farber. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1943.

Logic and Language (first and second series) ed. A. G. N. Flew. Blackwell, Oxford, 1951-3.

New Essays in Philosophical Theology ed. A.G.N. Flew and A. MacIntyre. S.C.M., London, 1955; Macmillan, New York, 1956.

Readings in Philosophical Analysis ed. H. Feigl and W. Sellars. Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.

Theory of Knowledge by A. Woozley. Hutchinson, London, 1949.

Readings in the Philosophy of Science ed. H. Feigl and Brodrick. Appleton-Century-Crofts, New York, 1953.

Introduction to the Philosophy of Science by S. Toulmin. Hutchinson, London, 1953; Rinehart, New York.

Fundamentals of Symbolic Logic by A. Ambrose and M. Lazerovitz. Rinehart, New York, 1948.

Introduction to Symbolic Logic by A. H. Basson and D. J. O'Connor. University Tutorial Press, London, 3rd ed. 1959.

A Handbook of Logic by Brennan. New York, 195?.

Introduction to Logic and Scientific Method by M.R. Cohen and E. Nagel. Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Scientific Method and Probablity by P.H. Nidditch. London, 1958.

Symbolic Logic by I. Copi. Macmillan, London and New York, 1954.

Probability and Induction by W. Kneale. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

The Logical Problem of Induction by G. von Wright. Blackwell, Oxford, rev. ed. 1957.

See also under; Boole, Frege, Jevons, Russell, Popper, Quine and Venn, *below.*

AESTHETICS

Philosophies of Beauty (selections) by E. F. Carritt. O.U.P., Oxford and New York, 1931.

Beauty and other Forms of Value by S. Alexander. Macmillan, London, 1933.

Breviary of Aesthetics by B. Croce, tr. D. Ainslie. Houston, 1915.

Aesthetic by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.

Feeling and Form by S. Langer. Routledge, London, 1953.

Critique of Judgement by I. Kant, tr. J. C. Meredith. O.U.P., Oxford, 1952.

Prinicples of Art by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1938.

The History of Aesthetic by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1892; Macmillan, New York.

Essays in Aesthetics and Language ed. W. Elton and others. Blackwell, Oxford, 1954.

ETHICS

(i) *General Introductions*

Ethics by P.H. Nowell-Smith. Blackwell, Oxford, 1957.

Ethics by G.E. Moore. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

The Language of Morals by R. Hare. O.U.P., Oxford, 1952.

The Logic of Moral Discourse by P. Edwards. Free Press, Glencoe, Ill., 1955.

A Modern Introduction to Moral Philosophy by A. Montefiore. Routledge, London, 1958.

(ii) *Some classical works*

The Republic by Plato, ed. F. M. Cornford. O.U.P., Oxford, 1941.

The Nicomachaean Ethics by Aristotle, tr. H. Joachim, ed. D. A. Rees O.U.P., Oxford and New York, 1951.

Ethics by B. de Spinoza, tr. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume. O.U.P., Oxford, 1902; Liberal Arts Press, New York, 1955.

Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London, 3rd ed. 1907.

Review of the Prinicpal Questions in Morals by R. Price, ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford, 1948.

The Philosophy of Right by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1942.

Utilitarianism by J. S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York.

Prolegomena to Ethics by T. H. Green, ed. A. C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

Principia Ethica by G. E. Moore. C.U.P., Cambridge, 1903.

See also under: Bentham, Braithwaite, Broad, Butler, Clarke, Dewey, Edwards, Grotius, Green, Hartmann, Hobbes, Hutcheson, Marx, Nietzsche, Prichard, Ross, Rousseau, Schlick, Sidgwick, Spencer, Stevenson, Taylor and Toulmin, *below.*

INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

AYER

Language Truth and Logic by A.J. Ayer. Gollancz, London, 2nd ed. 1946; Dover, New York, 2nd rev. ed. 1952.

The Foundations of Empirical Knowledge by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1940.

Thinking and Meaning (Inaugural Lecture at London) by A. J. Ayer. Lewis, London, 1947.

Philosophical Essays by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

The Problem of Knowledge by A.J. Ayer. Penguin, London and Baltimore, 1956.

BACON, FRANCIS

Works by F. Bacon, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Longmans, London, 1857-74.

Philosophical Works by F. Bacon, ed. J. M. Robertson. Routledge, London, 1905.

The Philosophy of Francis Bacon by F. H. Anderson. Chicago U.P., Chicago, 1948.

Francis Bacon by J. Nichol. Blackwood, London, 1907.

The Philosophy of Francis Bacon in *Ethics and the History of Philosophy* by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1952.

Francis Bacon by A. E. Taylor. British Academy, London, 1927.

BENTHAM

Works by J. Bentham, ed. J. Bowring. Tait, Edinburgh, 1838-43.

Introduction to the Principles of Morals and Legislation by J. Bentham, ed. L. Lafleur. Hafner, London and New York, 1948.

Theory of Fictions by J. Bentham, ed. C. K. Ogden. Routledge, London, 1932.

Fragment on Government and Introduction to the Principles of Morals by J. Bentham, ed. W. Harrison. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1948.

The English Utilitarians by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

The Growth of Philosophical Radicalism by E. Halévy, tr. M. Morris. Faber & Faber, London, 1928.

Bentham and the Ethics of Today by David Baumgardt. Princeton U.P., Princeton, N.J., 1952.

Philosophical Essays (No. II) by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

BERGSON

Time and Free Will by H. Bergson, tr. F. G. Pogson. Allen & Unwin, London, 1910.

Matter and Memory by H. Bergson, tr. N. M. Paul and W. S. Palmer. Allen & Unwin, London, 1911.

Laughter by H. Bergson, tr. C. Brereton and F. Rothwell Macmillan, London.

Introduction to Metaphysics by H. Bergson, tr. T. E. Hulme. Macmillan, London, 1913.

Greative Evolution by H. Bergson, tr. A. Mitchell. Macmillan, London, 1954.

The Two Sources of Morality and Religion by H. Bergson, tr. R. Andra and C. Brereton. Macmillan, London, 1935.

BERKELY

Works by G. Berkeley, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. Nelson, Edinburgh and New York, 1948-57.

New Theory of Vision, etc. by G. Berkeley. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

Philosophical Writings by G. Berkeley,

sel. T. E. Jessop. Texas U.P., Austin, Texas, 1953.

Berkeley by G. J. Warnock. Penguin, London and Baltimore, 1953.

BLACK

The Nature of Mathematics by M. Black. Routledge, London, 1953.

Language and Philosophy by M. Black. Codnell U.P., Ithaca, N.Y., 1949.

Problems of Analysis (Philosophical Essays) by M. Black. Routledge, London, 1954.

BOOLE

The Mathematical Analysis of Logic by G. Boole. Blackwell, Oxford, 1948 (reprint).

Investigation of the Laws of Thought by G. Boole. Dover, New York, 1953 (reprint).

BOSANQUET

Knowledge and Reality by B. Bosanquet. Kegan Paul, London, 1885.

Logic by B. Bosanquet. O.U.P., Oxford, 2nd ed. 1931.

A History of Aesthetic by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1904; Macmillan, New York.

The Philosophical Theory of the State by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 4th ed. 1923.

The Principle of Individuality and Value by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1912.

The Value and Destiny of the Individual by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1913.

Some Suggestions in Ethics by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1918.

Implication and Linear Inference by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1920.

BRADLEY

Ethical Studies by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes, 1927.

Principles of Logic by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes and essays, 1922 and New York, 1927.

Appearance and Reality by F. Bradley. O.U.P., Oxford, rev. ed. 1930.

Essays on Truth and Reality by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1914.

Collected Essays (containing articles not republished in *Essay on Truth and Reality)* by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1935.

BRAITHWAITE

Moral Principles and Inductive Policies (Proc. Brit. Acad). by R. Braithwaite. O.U.P., Oxford, 1950.

Scientific Explanation by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1953.

An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (Eddington Memorial Lecture) by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

The Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

BROAD

Perception, Physics and Reality by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1914.

Scientific Thought by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1923.

The Mind and its Place in Nature by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1925.

Five Types of Ethical Theory by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1930; Humanities, New York.

An Examination of McTaggart's Philosophy by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1933-8.

Ethics and the History of Philosophy (Essays) by C. D. Broad. Routledge, London, 1952.

Religion, Philosophy and Psychical Research (Essays) by C.D. Broad. Routledge, London, 1953.

The Philosophy of C.D. Broad ed. P.A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston, Ill., (forthcoming).

Sense-Perception and Matter by M. Lean. Routledge, London, 1953.

BUTLER

Fifteen Sermons by J. Butler. Knapton, London, 1726.

The Analogy of Religion by J. Butler. Knapton, London, 1736.

Butler's Moral Philosophy by A. Duncan-Jones. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Cambridge Platonists: *see* Whichcote, Glanvill *and* More.

CARNAP

Logical Syntax of Language by R. Carnap, tr. A. Smeaton. Kegan Paul, London, 1937.

Introduction to Semantics by R. Carnap. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1942.

Formalization of Logic by R. Carnap. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1947.

Meaning and Necessity by R. Carnap. Chicago U.P., Chicago, Ill., 2nd ed. 1956.

The Logical Foundations of Probability by R. Carnap. Routledge, London, 1950.

Introduction to Symbolic Logic and its Applications by R. Carnap. 1958.

CASSIRER

Language and Myth by E. Cassirer, tr S. K. Langer. Harper, London and New York, 1946.

An Essay on Man by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

The Philosophy of Symbolic Forms by E. Cassirer, tr. C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1953-5.

The Myth of the State by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1946.

Determinism and Indeterminism in Modern Physics by E. Cassirer, tr. O. Benfey. O.U.P., Oxford and New York, 1956.

The Problem of Knowledge by E. Cassirer, tr. W. Woglom and C. Hendel O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1950.

The Philosophy of Ernst Cassirer ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern U.P., Evanston, Ill., 1949.

CLARKE

A Demonstration of the Being and Attributes of God (Boyle Lectures 1704-5) by S. Clarke. Knapton, London, 1705.

Leibniz-Clarke Correspondence ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester 1956.

COHEN

Reason and Nature by M.R. Cohen. Kegan Paul, London, 1931; Free Press, Chicago, 1953.

An Introduction to Logic and Scientific Method by M.R. Cohen (with E. Nagel). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Law and the Social Order by M.R. Cohen. Harcourt Brace, New York, 1933.

A Preface to Logic by M.R. Cohen. Routledge, London, 1946; Meridian, New York.

The Meaning of Human History by M.R. Cohen. Open Court, La Salle, Ill., 1947.

Studies in Philosophy and Science by M. R. Cohen. Holt, New York, 1949.

Reason and Law by M.R. Cohen. Free Press, Chicago, 1950.

COLLINGWOOD

Religion and Philosophy by R.G. Collingwood. Macmillan, London, 1916.

Speculum Mentis by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1924.

Idea of Nature by R.G. Collingwood O.U.P., Oxford, 1944.

Idea of History by R. G. Collingwood, ed. T.M. Knox. O.U.P., Oxford nd New York, 1946.

Autobiography by R.G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1951.

Essay on Metaphysics by R.G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1940.

Principles of Art by R.G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1938.

The New Leviathan by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1942.

COMTE

Early Essays on Social Philosophy by A. Comte, H.D. Hutton. Routledge, London, 1911.

Cours de Philosophie Positive by A. Comte. Paris, 1830-42.

Condensed translation of *Cours de Philosophie Positive*, entitled *The Positive Philosophy of Auguste Comte* by A. Comte, tr. H. Martineau. Bell, London, 3rd ed. 1896.

A Discourse on the Positive Spirit by A. Comte, tr. S. Beesley. Reeves, London, 1903.

A General View of Positivism by A. Comte, tr. J.H. Bridges. Routledge, London, 1910; Speller New York.

The Catechism of Positive Religion by A. Comte, tr. R. Congreve. Kegan Paul, London, 3rd ed. 1891.

CONDORCET

Sketch of the Historical Picture of the Human Mind by A.N. de Condorcet, tr. J. Barraclough. Weidenfeld & Nicholson, London, and Philosophical Library, New York, 1956.

CROCE

Aesthetic by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.

Philosophy of the Practical by B. Croce. Macmillan, London, 1913.

Logic as the Science of the True Concept by B. Croce. Macmillan, London, 1917.

Theory and History of Historiography by B. Croce. Macmillan, London, 1921.

My Philosophy, and other Essays by B. Croce, sel. R. Klibansky, tr. E.F. Carritt. Allen & Unwin, London, 1949.

CUDWORTH

The True Intellectual System of the Universe, etc. by R. Cudworth. Royston, London, 1678.

A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality by R. Cudworth. Knapton, London, 1731.

DESCARTES

Philosophical Works by R. Descartes, tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross. C.U.P., Cambridge 1931.

Philosophical Writings, a Selection by R. Descartes, tr. and ed. E. Anscombe and P. Geach. Nelson, Edinburgh and New York, 1954.

DEWEY

Experience and Nature by J. Dewey. Open Court, London and Chicago, 1925.

The Quest for Certainty by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1930; New York, 1929.

Logic, the Theory of Enquiry by J. Dewey. Allen & Unwin, London and New York, 1939.

Human Nature and Conduct by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1922.

Philosophy of John Dewey ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston and Chicago, Ill., 2nd ed. 1951.

John Dewey, an Intellectual Portrait by S. Hook. Day, New York, 1939.

DIDEROT

Selected Philosophical Writings by D. Diderot, ed. Lough. C.U.P., Cambridge and New York, 1953.

DUCASSE

Philosophy as a Science by C. Ducasse. Hafner, London and New York, 1941.

Nature, Mind and Death by C. Ducasse. Open Court, La Salle, Ill., 1951.

ENGELS

Anti-Dühring by F. Engels. Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London, 1936; Int. Publishers, New York.

Dialectics of Nature by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London 1955; Int. Publishers, New York, 1940.

EDWARDS

Enquiry into the Modern Notion of the Freedom of the Will by J. Edwards. Boston, 1754.

FREGE

Philosophical Writings by G. Frege, tr. P. Geach and M. Black. Blackwell, Oxford, 1952.

Foundations of Aesthetic by G. Frege, tr. J. Austin. Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1953.

GASSENDI

Syntagma Philosophiae Epicuri by P. Gassendi. Amsterdam, 1684.

The Philosophy of Gassendi (English précis) by G. S. Brett. Macmillan, London, 1908.

GILSON

God and Philosophy by E. Gilson. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1941.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages by E. Gilson. Sheed & Ward, London, 1955.

GLANVILL

The Vanity of Dogmatising by J. Glanvill. London, 1661.

Philosophical Considerations by J. Glanvill. London, 1666.

GOODMAN

The Structure of Appearance by N. Goodman. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

Fact, Fiction and Forecast by N. Goodman. Athlone, London, 1954.

GREEN

Prolegomena to Ethics by T.H. Green, ed. A.C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

Works of T.H. Green (excluding the above), ed. R.L. Nettleship. Longmans, London, 1885-8.

GROTIUS

De Jure Belli et Pacis Libri Tres (with abridged tr.) by H. Grotius, tr. W. Whewell. C.U.P., Cambridge, 1854.

The Social and Political Idea of Some Great Thinkers of the 16th and 17th Centuries by F.J.C. Hearnshaw. Harrap, London, 1926.

HAMILTON

Lectures on Metaphysics and Logic by Sir W. Hamilton, ed. H. L. Mansel and J. Veitch. Edinburgh, 1859-60.

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by J. S. Mill. Longmans, London, 1889.

HARE

The Language of Morals by R. Hare. O.U.P., Oxford and New York, 1952.

HARTMANN, C.R.E. VON

The Philosophy of the Unconscious by C. R. E. Von Hartmann, tr. W. C. Coupland. Routledge, London, 1931.

HARTMANN, N.

Ethics by N. Hartmann, tr. S. Coit Allen & Unwin, London, 1932; Macmillan, New York.

HEGEL

Philosophy of Right by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford, 1942.

Lectures on the History of Philosophy by G. Hegel, tr. J. Haldane and Simpson. Routledge, London, 1955 (reissue); Humanities, New York, 1954.

Lectures on the Philosophy of History by G. Hegel, tr. J. Sibree. Bell, London, 1878; Dover, New York, 1956.

Phenomenology of the Mind by G. Hegel, tr. J. B. Baillie. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931.

Philosophy of Hegel by W.T. Stace. Macmillan, London, 1924.

Hegel: A Re-examination by J. N. Findlay. London, 1958.

HEIDEGGER

Being and Time by M. Heidegger. 1958.

What is Philosophy? by M. Heidegger, tr. W. Kluback and J.T. Wilde. Vision Press, London and New York, 1958.

HICKS

Thought and Real Existence by G.D. Hicks. O.U.P., Oxford, 1936.

The Philosophical Bases of Theism (Hibbert Lectures) by G.D. Hicks. Allen & Unwin, London, 1937.

Critical Realism by G. D. Hicks. Macmillan, London, 1938.

HOBBES

English Works by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London, 1839-45.

Latin Works by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London 1839-45.

Leviathan by T. Hobbes, ed. M. Oakeshott. Blackwell, Oxford, 1946.

Hobbes by E. S. Peters. Penguin, London and Baltimore, 1956.

HOCKING

Lasting Elements of Individualism by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1937.

Types of Philosophy by W. E. Hocking. Scribner's London, 1929.

Thoughts of Death and Life by W.E. Hocking. Harper, London and New York, 1937.

The Meaning of God in Human Experience by W. E. Hocking. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1912.

Human Nature and its Remaking by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1929.

Rethinking Missions by W.E. Hocking.

HOOK

The Metaphysics of Pragmatism by S. Hook. Open Court, London and Chicago, Ill., 1927.

From Hegel to Marx by S. Hook. Gollancz, London, 1936.

Education for Modern Man by S. Hook. Dial, New York, 1946.

Reason, Social Myths and Democracy by Hook. Humanities, New York.

HUME

Treatise of Human Nature by D. Hume. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1956.

Inquiry concerning the Human Understanding and Inquiry concerning the Principles of Morals by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1895.

Dialogues concerning Natural Religion by D. Hume, ed. N. Kemp Smith. O.U.P., Oxford, 1935.

David Hume, His Theory of Knowledge by D. G. C. McNabb. Hutchinson, London, 1951.

The Life of David Hume by E. C. Mossner. Nelson Edinburgh, 1954.

HUSSERL

Logische Untersuchungen by E. Husserl. Halle, rev. ed. 1931.

Ideen zu einer reinen Phanomenologie, Vol. I, tr. as *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* by E. Husserl, tr. W. R. Boyce Gibson. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931-52.

HUTCHESON

Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue by F. Hutcheson. London, 1720.

Essay on the Nature and Conduct of our Passion by F. Hutcheson. Knapton, London, 1730.

A System of Moral Philosophy (posthumous) by F. Hutcheson. Glasgow and London, 1755.

Extracts in *British Moralists* ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1897.

JAMES

The Will to Believe by W. James. Dover, New York.

Principles of Psychology by W. James. Macmillan, London, 1901; Holt, New York.

Pragmatism by W. James Longmans, London and New York, 1943.

The Varieties of Religious Experience by W. James. Longmans, London, 1952; Modren Library, New York, 1936.

A Pluralistic Universe by W. James. Longmans, London and New York, 1943.

The Meaning of Truth by W. James. Longmns, London and New York, 1909.

Some Problems of Philosophy by W. James. Longmans, London and New York, 1940.

Memories and Studies by W. James. Longmans, New York, 1911.

Collected Essays and Reviews by W. James. Longmans, London and New York, 1920.

JASPERS

Perennial Scope of Philosophy by K. Jaspers, tr. R. Manheim. Routledge, London, 1950.

Man in the Modern Age by K. Jaspers, tr. E. and C. Paul. Routledge, London, 1951.

Reason and Anti-Reason in our Time by K. Jaspers, tr. S. Godman. S.C.M., London, 1952.

Reason and Existenz by K. Jaspers, tr. W. Earl, Routledge, London, 1956.

The Philosophy of K. Jaspers ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1957.

JEVONS

The Principles of Science by F. Jevons. O.U.P., Oxford, 1874.

Studies in Deductive Logic by F. Jevons. London, 1880.

KANT

Critique of Pure Reason by I. Kant, tr. N. Kemp Smith. Macmillan, London, 1929; St Martins, New York.

Critique of Practical Reason, etc. by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London and New York, 1909.

Critique of Judgment by I.Kant, tr. J. Meredith. O.U.P., Oxford and New York 1952.

Prolegomena to any Future Metaphysics by I. Kant, ed. and tr. .P Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

The Moral Law by I. Kant, tr. H. J. Paton. Hutchinson, London, 1948.

The Categorical Imperative by H. J. Paton. Hutchinson, London, 2nd ed. 1953; Chicago U.P., Chicago, Ill., 1948.

Kant's Metaphysic of Experience by H. J. Paton. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1936.

Kant by S. Korner. Penguin, London and Baltimore, 1955.

KIERKEGAARD

Concept of Dread by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J.. 1944.

Fear and Trembling by S. Kierkegaard tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

For Self-Examination by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie and D. F. Swenson. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

Concluding Unscientific Postscript by S. Kierkegaard, tr. D.F. Swenson, ed. W.

Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

Soren Kierkegaard by J. Hohlenberg, tr. T.H. Croxall. Routledge, London and Pantheon, New York, 1954.

LEIBNIZ

New Essays Concerning the Human Understanding by G. Leibniz, tr. Langley. 1896.

The Monadology, etc. by G. Leibniz, tr. R. Latta. O.U.P., Oxford, 1898.

Theodicy by G. Leibniz, tr. E.M. Huggard. Routledge, London, 1952.

Discourse on Metaphysics by G. Leibniz, tr. P. Lucas and Grint. Manchester U.P., Manchester, 1953; Branes & Noble, New York, 1954.

Leibniz-Clarke Correspondence ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester, 1956.

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

Leibniz by R. L. Saw. Penguin, London and Baltimore, 1954.

LEWIS

Survey of Symbolic Logic by C. I. Lewis. California U.P., Berkeley, Calif., 1918.

Mind and the World Order by C. I. Lewis. Scribner's, London and New York, 1928.

Symbolic Logic by C. I. Lewis (with C. H. Langford). Dover, London and New York, 1932.

An Analysis of Knowledge and Valuation by C. I. Lewis. Open Court, La Salle, Ill., 1946.

The Ground and Nature of Right by C. I. Lewis. Columbia U.P., New York, 1955.

LOCKE

Two Treatises of Government by J. locke, ed. T. Cook. Hafner, London and New York, 1956.

Essay Concerning Human Understanding (abridged) by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

Some Thoughts concerning Education by J. Locke, ed. R. H. Quick C.U.P., Cambridge, 1899; ed. C. W. Eliot. Harvard U.P. (Harvard Classics, Vol. 37), Cambridge, Mass., 1910.

John Locke by D. J. O'Connor. Penguin, London and Baltimore, 1952.

MALEBRANCHE

De la Recherche de la Vérité by N. Malebranche. Paris, 1674-8.

A Treatise of Morality by N. Malebranche, tr. J. Shipton. London, 1699.

Dialogues on Metaphysics and Religion by N. Malebranche, tr. M. Ginsberg. Macmillan, London and New York, 1923.

MACH

Contributions to the Analysis of Sensations by E. Mach. Dover, New York, 1897.

The Science of Mechanics by E. Mach, tr. T. McCormack. Open Court, London and La Salle, Ill., 4th ed. 1919.

MARCEL

Philosophy of Existence by G. Marcel, tr. M. Harari. Harvill, London, 1949.

Le Mystère de l'Être (Gifford Lectures) by G. Marcel, tr. G. S. Fraser and R. Hague. Harvill, London, 1951.

MCTAGGART

The Nature of Existence by J. McTaggart. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1927.

Studies in the Hegelian Dialetic by J. McTaggart, C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1922.

Some Dogmas of Religion by J. McTaggart. Arnold, London, 1930.

Philosophical Studies by J. McTaggart, ed. S. Keeling. Arnold, London, 1934.

An Examination of McTaggart's Philosophy by C. D. Broad. C.U.P., Cambridge and New York, 1933-8.

MARITAIN

Introduction to Philosophy by J. Maritain, tr. E. Watkin. Sheed & Ward, London and New York, 2nd ed. 1947.

Existence and the Existent by J. Maritain. Doubleday, New York, 1957.

The Degrees of Knowledge by J. Maritain, tr. G. Phelan. Bles, London, 1937; Scribner's, New York, 1958.

MARX

Manifesto of the Communist Party by K. Marx (with F. Engels). Reeves, London, 1888.

Theses on Feuerbach (en Engels' *Ludwig Feuerbach*, q.v.).

Marx by I. Berlin. O.U.P., Oxford, 1948.

The Critique of the Hegelian Philosophy of Right by K. Marx.

The Jewish Question by K. Marx. 1843.

Political Economy and Philosophy (notebooks of 1844) by K. Marx.

The Holy Family by K. Marx (with F. Engels). Moscow, 1956; Lawrence & Wishart, London, 1956.

The German Ideology by K. Marx (with F. Engels). Lawrence & Wishart, London, 1953; Int. Publishers, New York.

The Poverty of Philosophy by K. Marx Lawrence & Wishart, London, 1956.

Preface to *Critique of Political Economy* by K. Marx, tr. N. I. Stone. Kegan Paul, London and Int. Library Publishing Co., New York, 2nd ed. 1904.

Preface to *Capital* (2nd edition) by K. Marx. Hamburg, 1872.

MEINONG

Meinong's Theory of Objects by J. N. Findlay. O.U.P., Oxford, 1933.

MILL, JAMES

Essay on Government by James Mill. C.U.P., Cambridge and New York, 1937.

Analysis of the Phenomena of the Human Mind by James Mill, ed John S. Mill, London, 1869.

James Mill, A Biography by A. Bain. London, 2nd ed. 1887.

MILL, JOHN, S.

A System of Logic by John S. Mill. Longmans, London, 1884 and New York, 1929.

On Liberty; Representative Government and *Utilitarianism* by John S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by John S. Mill. Longmans, London, 1889.

Autobiography by John S. Mill. O.U.P., Oxford and Columbia U.P., New York, 1924.

Nature; The Utility of Religion and *Theism* by John S. Mill. Watts, London, 1904.

The English Utilitarians by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

The Philosophy of J. S. Mill by R. P. Anschutz. O.U.P., Oxford and New York, 1953.

J.S. Mill by K. Britton. Penguin, London and Baltimore, 1953.

MISES

Probability, Statistics and Truth by R. von Mises, tr. J. Neyman and others. Hodge, London, 1939.

Positivism by R. von Mises. O.U.P., Oxford and Braziller, New York, 1956.

MOORE

Principia Ethica by G. E. Moore C.U.P., Cambridge and New York, 1954.

Some Main Problems of Philosophy by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1953.

Ethics by G. E. Moore O.U.P., Oxford and New York, 1947.

Philosophical Studies by G. E. Moore. Routledge, London, 1922; Humanities, New York, 1921.

Philosophical Papers by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1959.

The Philosophy of G. E. Moore ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1952.

G. E. Moore, A Critical Exposition by A. R. White. Blackwell, Oxford, 1958.

MORE

Works by H. More. London, 1675-9.

MORRIS

Six Theories of Mind by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1932.

Foundations of the Theory of Signs by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1938.

Paths of Life by C. W. Morris. New York 1942.

Signs, Language and Behaviour by C.W. Morris. Prentice-Hall, New York, 1946.

Varieties of Human Value by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1956.

NAGEL

Introduction to Logic and Scientific Method by E. Nagel (with M. R. Cohen). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

Sovereign Reason (Essays) by E. Nagel. Glencoe, Ill., 1954.

Logic without Metaphysics by E. Nagel Glencoe, Ill., 1957.

NIETZSCHE

A Nietzche Reader ed. W. A. Kaufmann. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton N.J., 1950.

Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist by W. A. Kaufmann. Princeton U.P., Princeton, N. J., 1950.

The Tragic Philosopher by F. A. Lea. Methuen, London, 1957.

PEIRCE

Collected Papers by C. S. Peirce, ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1931-5.

Philosophy of Peirce (Selected Writings) ed. J. Buchler. Kegan Paul, London, 1940

Values in a Universe of Chance by C. S. Peirce, ed. Wiener. Dover, New York, 1958.

Peirce and Progenatism by W. B. Gallie. Penguin, London and Baltimore, 1952.

POPPER

The Open Society and its Enemies by K. Popper. Routledge, London, 3rd ed. 1957.

Poverty of Historicism by K. Popper. Routledge, London 1957.

Logic of Scientific Discovery by K. Popper. Routledge, London, 1959.

PRICE, H. H.

Perception by H. H. Price. Methuen, London, 1954.

Hume's Theory of the External World by H. H. Price. O.U.P., Oxford and New York, 1940.

Thinking and Experience by H. H. Price. Hutchinson, London, 1953.

PRICE, R.

A Review of the Principal Questions in Morals by R. Price ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford and New York, 1948.

PRICHARD

Kant's Theory of Knowledge by H. Prichard. O.U.P., Oxford, 1909.

Knowledge and Perception (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1950.

Moral Obligation (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

QUINE

Mathematical Logic by W. Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

Methods of Logic by W. Quine. Routledge, London, 1952; Holt, New York, 1950.

From a Logical Point of View by W. Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1953.

REID

An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common sense by T. Reid. Edinburgh, 1764.

Essays on the Intellectual Powers of Man by T. Reid, abr. ed. A. D. Woozley. Macmillan, London 1941; St Martins, New York.

ROSS

The Right and the Good by Sir W. Roos. O.U.P., Oxford, 1930.

The Foundations of Ethics by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford and New York, 1939.

ROUSSEAU

Du Contrat Social by J.-J. Rousseau, tr. and ed. G. D. H. Cole. (Eeveryman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Political Writings by J.-J. Rousseau, tr. F. Watkins. Nelson, Edinburgh, 1953.

ROYCE

The Religious Aspect of Philosophy by J. Royce. Peter Smith, Gloucester, Mass., 1958.

The Conception of God by J. Royce. Macmillan, New York, 1897.

Study of Good and Evil by J. Royce. Macmillan, New York, 1898.

The World and the Individual by J. Royce. Macmillan, New York, 1900-2.

The Philosophy of Loyalty by J. Royce. Macmillan, New York, 1908.

W. James and Other Essays by J. Royce. Macmillan, New York, 1911.

The Sources of Religious Insight by J.

Royce. Clark, Edinburgh and Scribner's, New York, 1912.

The Problem of Christianity by J. Royce. Macmillan, New York, 1913.

Lectures on Modern Idealism by J. Royce. Yale U.P., New Haven, Conn., 1919.

Fugitive Essays by J. Royce. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1920.

RUSSELL

A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

The Principles of Mathematics by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1950; Norton, New York, 1938.

Philosophical Essays by B. A. W. Russell. Longmans, London and New York, 1910.

Principia Mathematica by B. A. W. Russell (with A. N. Whitehead). C.U.P., Cambrdige, 2nd ed. 1927.

The Problems of Philosophy by B. A. W. Russell, Williams & Norgate, London and Holt, New York, 1912.

Our Knowledge of the External World by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Humanities, New York.

Principles of Social Reconstruction by B. A. W. Russell, Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1920; Century, New York, 1916.

Mysticism and Logic, and Other Essays by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1917; Barnes & Noble, New York, 1954.

Introduction to Mathematical Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Macmillan, New York, 1924.

The Practice and Theory of Bolshevism by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1921; Macmillan, New York, 1949.

The Analysis of Mind by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1921.

On Education Especially in Early Childhood by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Liveright, New York, 1926.

An Analysis of Matter by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London 1955; Dover, New York, 1954.

An Outline of Philosophy by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Meridian, New York, 1927.

Power : A New Social Analysis by B.A.W. Russell. Allen & Unwin, London and Norton, New York, 1938.

An Inquiry into Meaning and Truth by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1940; Humanities, New York.

The Philosophy of Bertrand Russell ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern University, Evanston, Ill., 1944.

History of Western Philosophy by B.A.W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1946.

Human Knowledge, its Scope and Limits by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1948.

Authority and the Individual by B.A.W. Russell Allen & Unwin, London and Simon & Schuster New York, 1949.

Human Society in Ethics and Politics by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1954; Simon & Schuster, New York, 1955.

Logic and Knowledge (Essys, 1901-50) by B. A. W. Russell, ed. R. Marsh. Allen & Unwin, London, 1956; Macmillan, New York.

My Philosophical Development by B. A. W. Russell. Simon & Schuster, New York, 1959.

RYLE

The Concept of Mind by G. Ryle. Hutchinson, London, 1949; Barnes & Noble, New York, 1950.

Dilemmas by G. Ryle. C.U.P., Cambridge, 1954.

SANTAYANA

The Life of Reason by G. Santayana. Constable, London and Scribner's, New York, 1954.

The Sense of Beauty by G. Santayana. Black, London, 1896; Dover, New York, 1955.

Realms of Being by G. Santayana. Constable, London, 1928-40; Scribner's, New York, 1942.

The Philosophy of G. Santayana ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers). C.U.P., Cambridge and Tudor, New York, 1943.

SARTRE

Being and Nothingness by J.-P. Sartre, tr. H.E. Barnes; Methuen, London and Philosophical Library, New York, 1957.

Existentialism and Humanism by J.-P. Sartre, tr. P. Mairet, Methuen, London, 1955; Philosophical Library, New York.

Literary and Philosophical Essays by J.-P. Sartre, tr. A. Michelson, Rider, London, 1955.

Transcendence of the Ego by J.-P. Sartre, tr. F. Williams and R. Kirkpatrick. Vision Press, London, 1958; Noonday, New York, 1957.

SCHILLER

Humanism: Philosophical Essays by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

Studies in Humanism by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

Formal Logic by F. C. S. Schiller, Macmillan, London, 2nd ed. 1931.

Logic for Use by F. C. S. Schiller. Bell, London, 1929.

SCHLICK

Space and Time in Contemporary Physics by F. Schlick, tr. H. L. Brose. O.U.P., Oxford, 1920.

Problems of Ethics by F. Schlick. New York, 1939.

Gesammelte Aufsatze (1926-36) by F. Schlick. Vienna, 1938.

Philosophy of Nature by F. Schlick. New York, 1949.

SCHOPENHAUER

Essays from the Parerga and Paralipomena by A. Schopenhauer, tr. T. B. Saunders. Allen & Unwin, London, 1951.

The World as Will and Idea by A. Schopenhauer, tr. R.B. Haldane and J. Kemp. Routledge, London, 1883.

SIDGWICK

The Methods of Ethics by H. Sidgwick. London, 1930 (reissue).

Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau by H. Sidgwick, ed. E. C. Jones. Macmillan, London, 1902.

SPENCER

A System of Synthetic Philosophy by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1862-92

Data of Ethics by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1879.

SPINOZA

Ethics by B. de Spinoza, tr. A. Boyle. (Eeveryman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

Political Works by B. de Spinoza with tr. A. Wernham. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

Spinoza by S. Hampshire. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza by R. L. Saw. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

STEVENSON

Ethics and Language by C. Stevenson. Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

TAYLOR

The Problem of Conduct by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1901.

Elements of Metaphysics by A. E. Taylor. Methuen, London, 1903.

The Faith of a Moralist by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

Philosophical Studies by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1934.

TOULMIN

Examination of the Place of Reason in Ethics by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1950.

Philosophy of Science, an Introduction by S. Toulmin. Hutchinson, London and Rinehart, New York, 1953.

The Uses of Argument by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1958.

URBAN

The Intelligible World, Metaphysics and Value by W. Urban Allen & Unwin, London, 1929.

Language and Reality: the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism by W. Urban. Allen & Unwin, London, 1939; Macmillan, New York.

Beyond Realism and Idealism by W. Urban. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1949.

VENN

The Logic of Chance by J. Venn. Macmillan, London, 3rd ed. 1888.

Symbolic Logic by J. Venn. Macmillan, London, 2nd ed. 1894.

Principles of Empirical or Inductive Logic by J. Venn. Macmillan, London, 1889.

WARD

Naturalism and Agnosticism by J. Ward. London, 1899.

The Realm of Ends, or Pluralism and Theism by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 3rd ed. 1920.

Psychological Principles by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1920.

Essays in Philosophy by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1927.

WHEWELL

History of the Inductive Sciences by W. Whewell. London, 3rd ed. 1857.

The Mechanical Euclid by W. Whewell. Cambridge, 5th ed. 1849.

Philosophy of the Inductive Sciences by W. Whewell. Parker, London, 1837.

The Elements of Morality by W. Whewell. Cambridge, 4th ed. 1864.

Lectures on Systematic Morality by W. Whewell. London, 1846.

William Whewell by I. Todhunter. London, 1876.

WHICHCOTE

Selections in: *The Cambridge Platonists* ed. E. T. Campagnac. O.U.P., Oxford, 1901.

WHITEHEAD

Principia Mathematica by A. N. Whitehead (with B. A. W. Russell). C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1927.

The Principles of Natural Knowledge by A.N. Whitehead. C.U.P., Cambrige, 1919.

The Concept of Nature by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge and New York, 1919.

The Principle of Relativity by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1922.

Science and the Modern World by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1926; Macmillan, New York, 1925.

Religion in the Making (Lowell Lectures) by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1929; Macmillan, New York, 1926.

Process and Reality (Gifford Lectures) by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1929.

Adventures of Ideas by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1938; Macmillan, New York, 1933.

Modes of Thought by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1938.

Whitehead's Metaphysics by I. Leclerc. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1958.

The Philosophy of Whitehead by W. Mays. 1959.

WISDOM

Problems of Mind and Matter by J. Wisdom. C.U.P., Cambridge, 1934.

Other Minds by J. Wisdom. Blackwell, Oxford, 1952.

Philosophy and Psycho-Analysis by J. Wisdom. Blackwell, Oxford, 1953.

WITTGENSTEIN

Tractatus Logico-Philosophicus by L. Wittgenstein, tr. C. K. Ogden, Routledge, London, 1922; Humanities, New York.

Philosophical Investigations by L. Wittgenstein, tr. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1958.

Remarks on the Foundations of Mathematics by L. Wittgenstein, ed. G. von Wright, tr. G. E. M. Anscombe. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1956.

The Blue and Brown Books by L. Wittgenstein, ed. G. E. M. Anscombe. Blackwell, Oxford, 1958.

Introduction to Wittgenstein's Tractatus by G. E. M. Anscombe. 1959.

Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition by E. Stenius. Blackwell, Oxford, 1959.

Ludwig Wittgenstein: A Memoir by N. Malcolm. 1958.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

لقيت هذه الموسوعة الفلسفية المختصرة فى نصها الأصلى الإنجليزى نجاحا لافتا. فقد أعيد طبعها بعد صدورها فى سنة 1960 ثلاث مرات، وصدرت فى نسخة ورقية الغلاف. وفى سنة 1989 صدرت منها طبعة جديدة مزيدة ومنقحة. وهو نجاح يدل على حيوية الموسوعة وقدرتها على البقاء. وظهر بعد صدورها أكثر من موسوعة فلسفية، ولكنها ظلت صامدة محتفظة بمكانتها وقدرتها على الإفادة.

الموسوعة - بشكل عام - تعد مدخلا ودليلا إلى عالم الفلسفة، وتشجع من شاء على الاستزادة ومواصلة البحث. ويزيد من فائدة الموسوعة فى نسختها العربية أن الدكتور زكى نجيب محمود راجع الترجمة التى اختار لها ثلاثة من تلامذته مراجعة دقيقة، وأضاف إليها عدة مقالات من تأليفه عن الفلسفة الإسلامية، وبذلك أصبحت مستوفاة بقدر الإمكان من وجهة نظر القارئ العربى. وتعد بعض المقالات التى كتبت لها خصيصا بين الأعمال ذات القيمة الباقية فى ميدانها. وهى ما زالت فى نسختها العربية التى صدرت طبعتها الأولى فى سنة 1962 سلاحا قيما فى يد طلاب الفلسفة والقراء المستنيرين. ويرجع ذلك إلى مزية رئيسية، وهى أنها اتخذت لنفسها منذ البداية وضعا تنفرد به وهو استهداف القراء غير المتخصصين فى المقام الأول، والتوجه نحو جمهور واسع النطاق من دارسى الفلسفة ومحبيها.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح